

A desmedida do prazer: Freud

Samo Tomšič

O utilitarismo contribuiu significativamente para a mistificação das contradições econômicas sob o capitalismo — lembre-se que Marx, em *O Capital*, menciona o utilitarismo de Bentham como o quarto princípio governante da aparência do capitalismo, ao lado da liberdade, igualdade e propriedade.¹ No entanto, Lacan repetidamente argumentou que o utilitarismo possuía um importante valor crítico, que reside no reconhecimento do vínculo entre a ficção e o gozo e, mais precisamente, na descoberta da causalidade das ficções:

Eu disse que, se algo refrescou um pouco o ar depois de toda essa azáfama grega em torno do eudemonismo, foi certamente a descoberta do utilitarismo... Para entender isso é preciso ler *A teoria das ficções*. O utilitarismo significa apenas o seguinte: devemos pensar no propósito a que servem as velhas palavras, aquelas que já nos servem. Nada de mais. Não devemos nos surpreender com os resultados quando as usamos. Sabemos para que servem — servem para que haja o gozo que deve ser [*qu'il faut*]. Com a ressalva de que, dado o equívoco entre *faillir* e *falloir*, o gozo que deve ser deve ser traduzido como o gozo que não deve ser / nunca falha [*qu'il ne faut pas*].

A teoria das ficções de Jeremy Bentham contém, assim, uma descontinuidade crucial na história da filosofia da linguagem, já que se centra no status ontológico paradoxal das ficções simbólicas. Para Bentham, a linguagem é composta de ficções, que atuam como causas materiais de prazer e de desprazer. A esse respeito, a filosofia da linguagem de Bentham subverteu radicalmente a determinação aristotélica da ligação entre lógica (ciência da linguagem) e ontologia (ciência do ser).

Enquanto Aristóteles denuncia o uso indevido da linguagem para a produção do gozo, esforçando-se, assim, para delimitar a linguagem (filosófica) da linguagem (sofística) do gozo, para Bentham essa distinção e delimitação são impossíveis desde logo: a produção do ser e a produção do gozo são dois aspectos de uma mesma causalidade discursiva ou para colocar conforme Lacan, há algo como um “gozo de ser”.²

Bentham distingue entre ficções (por exemplo, a lei, a obrigação etc.) e as não-entidades (por exemplo, o unicórnio), mas a premissa subjacente de sua teoria da linguagem é que, pouco importa o uso linguístico, há sempre, junto com ele, a produção de prazer e dor. Essa produção é mais bem exemplificada na linguagem das instituições

¹ Marx descreve Bentham como “aquele oráculo sobriamente pedante e de pés pesados do 'senso comum' da burguesia do século XIX”. O senso comum é a principal força de mistificação, porque restringe o pensamento à mera descrição das aparências. Com Alexandre Koyre pode-se argumentar que o senso comum persegue o ideal da ciência aristotélica, que consiste em *sozein ta phainomena*, salvar os fenômenos: a forma como a realidade aparece ao observador humano é a forma como a realidade é.

² O pensamento consiste em prazer. O discurso analítico mostra o que já está sugerido na filosofia do ser: há gozo de ser. Pode-se acrescentar a essa observação crítica que o ser como tal pode ser entendido como o gozo da filosofia, a mistificação filosófica do gozo.

sociais, na linguagem jurídica, na linguagem que aprisiona e obriga à ação. Nesse ponto, Bentham se antecipa Freud de modo profundo: ao igualar implicitamente o fictício ao simbólico, ao desmistificar as ficções (desprendendo-as do sentido negativo de uma aparência enganosa ou de uma ilusão subjetiva), ele desvenda a dimensão causal que se prende à sua autonomia.

Quanto mais a linguagem é inadequada, mais ela produz entidades espectrais, autônomas e compulsivas tais como as leis. Ao invés de representar alguma realidade externa presumivelmente não problemática, ela traz um real discursivo (prazer) que se coloca em discrepância com o reino das aparências, em primeiro lugar com o surgimento da linguagem como uma ferramenta de comunicação. Bentham afirma assim, abertamente, a causalidade do significante que Aristóteles rejeitou em sua filosofia da linguagem. Por causa dessa inadequação imanente da linguagem consigo mesma, a linguagem aparece como o exemplo paradigmático do não-encaixe social (*non-rapport*)

O uso da linguagem como descrito por Bentham tem pouco a ver com utilidade, ou não diz respeito a propósitos úteis em primeiro lugar. A utilidade é acidental. O que importa é que o uso da linguagem causa dor ou prazer ao ser falante e que essa ação discursiva está na própria raiz da constituição, reprodução e intensificação das relações de poder. Poder e prazer são inseparáveis. Nesse sentido, os antigos sofistas poderiam ser considerados utilitaristas radicais *avant la lettre*, aqueles que falam pelo prazer de falar, escandalizando a filosofia ao desvendar a autonomia da linguagem e a imperatividade do significante.

No outro extremo da metafísica, Bentham inverte as prioridades da filosofia de maneira semelhante aos antigos sofistas. Para Aristóteles, a ética é um conhecimento prático do prazer, que nunca pode se tornar uma verdadeira ciência, mas essa falta pode ser compensada por meio de seu fundamento ontológico na ciência do ser, que traz em cena o motor imóvel. Como já foi dito [no capítulo anterior], Aristóteles assume a mesma homeostase ontológica em cada registro, a medida certa do prazer e a invariabilidade do ser ou estabilidade ontológica, para o qual Lacan cunhou o neologismo *l'éternel* (uma combinação de *éternel*, eterno, e *être*, ser).

Em contraste, Bentham fundamenta o exame do prazer e do ser no pleno reconhecimento da produtividade das ficções linguísticas, desmascarando assim o status fantasmático da noção aristotélica de homeostase ontológica e libidinal. Em Aristóteles, o significante não é simplesmente rejeitado na ciência do ser, pois sua ontologia se baseia abertamente na normalização lógica da linguagem. O que é rejeitado é a causalidade do significante, que traz à tona a inadequação constitutiva da linguagem.³

Com a psicanálise, a descoberta utilitarista da causalidade das ficções recebeu, assim, uma reviravolta materialista inesperada. Essa virada se reflete, antes de mais nada, na introdução de uma figura do sujeito totalmente alheia ao utilitarismo e ao liberalismo econômico: ao *homo oeconomicus*, o sujeito do interesse privado, ela opõe o sujeito do inconsciente, um sujeito que é não simplesmente desestabilizado por ficções (significantes), mas que é, além disso, o seu efeito. No mesmo movimento, a tese

³ No entanto, o que falta em Bentham é o reconhecimento da linguagem como um desequilíbrio organizado. Com sua noção de inconsciente, Freud deu esse passo distintivo.

psicanalítica sobre a causalidade do significante remonta a uma querela fundadora da filosofia, a tensão entre Platão e Aristóteles.

A rejeição de Freud a Aristóteles certamente se reflete em sua crítica à ideologia da felicidade em obras como *O mal-estar na civilização* — obtendo sua expressão máxima na superação do princípio do prazer. Com esse passo, Freud desistiu de todas as tentativas teóricas de trabalhar com a noção homeostática de prazer. Por sua vez, Freud associou explicitamente sua noção ampliada de sexualidade com a discussão de Platão sobre Eros em *Symposium*. Neste diálogo, Platão demonstra que há algo como uma dialética do prazer, que parte do amor de objetos particulares e atravessa todos os níveis do ser até chegar à própria ideia de beleza.

Freud reconheceu nessa dialética, onde o progresso na abstração é acompanhado pela intensificação do prazer, a exemplificação filosófica de sua própria teoria da sexualidade no sentido ampliado, não biológico.⁴ Ao fazê-lo, Freud forneceu uma repetição materialista da noção dialética de Eros de Platão — materialista, não apenas porque ele vincula explicitamente a produção de prazer com a causalidade do significante, mas também porque acrescenta à visão platônica da dialética do prazer uma conflitualidade que não existia em Platão, a saber, o antagonismo entre a pulsão de autopreservação, Eros, e a pulsão de morte, Tânatos. Para esse antagonismo, Freud encontrou uma formulação mitológica prévia em Empédocles, cuja cosmologia se fundava no conflito entre *philia* (amor) e *neikos* (odiar).

Repetindo as observações de Alexandre Koyre sobre Galileu, pode-se assim argumentar que a teoria do prazer de Freud representa um “triunfo de Platão sobre Aristóteles”,⁵ porque rejeita completamente o fundamento aristotélico da ética na ligação entre prazer e felicidade. Esta fundação só é possível por meio de uma noção homeostática do prazer, assumindo que o prazer tende imanentemente para a medida certa. Mas esse movimento para além de Aristóteles torna-se propriamente materialista apenas sob a condição de que Platão seja corrigido com a ajuda da ideia de Empédocles de que todos os seres existem devido ao não-encaixe social (*non-rapport*) subjacente, ou seja, que o ser enquanto ser contém conflitualidade, antagonismo e dinâmica, que é a causa de seu movimento.

O que é eterno em Empédocles não é o ser, mas esse conflito ontológico, que impede que ele caia no regime parmenidiano do *étrernel*, o ser imóvel, estável e eterno. Para superar as restrições da ontologia, sua noção homeostática do ser, não basta introduzir o movimento no ser. Uma concepção materialista do ser reconhece as características conflituosas desse movimento, ou o que Hegel, no outro extremo da metafísica, chamou de trabalho do negativo.

⁴ “[O] que a psicanálise chamou de sexualidade não era de forma alguma idêntico ao impulso para a união dos dois sexos ou para produzir uma sensação de prazer nos órgãos genitais; tinha muito mais semelhança com o *Eros todo-inclusivo e todo-preservador do Simpósio* de Platão. Sigmund Freud, *As resistências à psicanálise*.

⁵ Para antecipar os desdobramentos da segunda metade deste volume, a superação do princípio do prazer e a introdução da pulsão implicam um modelo ético, que coloca no centro a noção de trabalho. A importância do que Freud chama de *Durcharbeiten*, elaboração, no processo analítico mostra que a ética da psicanálise é antes de tudo uma “ética do trabalho”, organização e mobilização do trabalho inconsciente para fins de cura, que é em si um processo que luta para transformar a economia libidinal existente.

Outra característica aproxima a metapsicologia de Freud de Platão, ou seja, o reconhecimento do valor epistemológico da mitologia, onde a ficção serve como meio de apreender, mobilizar e eventualmente transformar o real. Nas *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise* de Freud lê-se assim:

A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, magníficos em sua indeterminação. Em nosso trabalho, não podemos ignorá-los nem por um momento, mas nunca temos certeza de que os estamos vendo nitidamente. Você sabe como o pensamento popular lida com os impulsos. As pessoas assumem tantos impulsos quantos forem necessários no momento... Sempre fomos movidos pela suspeita de que por trás de todos esses pequenos impulsos *ad hoc* havia algo sério e poderoso que gostaríamos de abordar com cautela. Nosso primeiro passo foi bastante modesto. Dissemos a nós mesmos que provavelmente não estaríamos errados se começássemos separando dois impulsos principais ou classes de impulsos ou grupos de impulsos de acordo com as duas grandes necessidades, a fome e amor.

Não é sem importância que Freud sempre falou de *Trieblehre*, ensino das pulsões, em vez de *Triebtheorie*, teoria das pulsões. Em distinção à *Theorie*, que implica um fundamento seguro, pensamento sistematizado e, mais importante, a estabilização do objeto, *Lehre* ainda se move em um terreno inseguro e inexplorado, seus objetos não são entidades fixas e positivas, cuja existência seria ontologicamente não problemática e unívoca.⁶

Segundo Freud, as pulsões são pouco claras ou mesmo obscuras e, como tal, não podem ser confrontadas diretamente, *nem* teórica *nem* clinicamente; não são de forma alguma forças simplesmente aparentes e distintas que sustentam a massa de fenômenos que o psicanalista maneja na experiência clínica.

Além disso, a experiência da pulsão vem sob a forma de um hóspede misterioso e indesejado ou como uma força ou tendência estranha no corpo e na mente do sujeito — a experiência da compulsão e da repetição compulsiva que pertence ao discurso. No final, pode-se dizer que a noção freudiana de pulsão busca apreender e explicar, antes de mais nada, a experiência corporal da dinâmica da representação e da significação.

A determinação da pulsão reside em seus efeitos e consequências, no desequilíbrio que o sujeito experimenta em seu próprio corpo — um desequilíbrio que se ancora na simbolização.

Além disso, a passagem citada acima não deixa dúvidas de que o *Trieblehre* contém mais do que uma mera mitologia. Trata-se de um esforço de racionalização, que consiste antes de mais nada na redução das pulsões a dois grupos ou classes principais. Supõe-se que essa redução contrarie a assunção descontrolada das pulsões, que sustentaria, de fato, a mitificação ou mistificação da força problemática em questão.

Em outro lugar, Freud expressa uma linha de pensamento semelhante chamando sua metapsicologia de bruxa, cujos relatos especulativos são convocados quando outros meios científicos e metodológicos falharam. Tal feitiçaria se caracteriza

⁶ Na mesma linha, Lacan descreveu seu próprio trabalho como “*enseignement*” (ou seja, ensino), delimitando-o criticamente da filosofia, exemplo paradigmático do que consiste na teoria propriamente dita.

pelo fato de usar o significante, essa ficção *por excelência*, como causa. Em contraste com o pensamento popular, que postula uma pulsão distinta para cada tendência problemática da vida mental e se deixa envolver por uma proliferação excessiva de pulsões, a psicanálise parte da racionalização e da minimização.

A teoria de Freud quebrou a suposta multiplicidade de pulsões e postulou o casal conflituoso Eros e Tânatos. Lacan, um grande racionalizador da obra de Freud, levou essa redução ao extremo ao argumentar que, em última análise, há apenas uma pulsão e que o dualismo de Freud deveria ser interpretado como um *monismo conflituoso*. O que a metapsicologia de Freud ainda concebia sob a ótica de uma tensão inconciliável entre duas pulsões distintas e opostas, Lacan entendia então como uma contradição imanente a uma única força no aparelho mental.

Em Freud, o conceito de pulsão já descreve uma força constante dotada de vida própria. Freud falou de *Tribleben*, a vida da pulsão, que nem sempre leva em conta as tendências de preservação da vida do organismo. Ele também falou de *Tribschicksale*, destinos da pulsão, argumentando que não há pulsão sem vicissitude – ou mesmo para além dela. Mais uma vez, a noção freudiana de pulsão não representa algum tipo de força vital substancial ou natural, que posteriormente, em um quadro cultural, sofreria um desenvolvimento que a privaria de sua satisfação imediata, direta ou autêntica.⁷

A racionalização freudiana da pulsão parte da fome e do amor, o que pode soar bastante peculiar, uma vez que a primeira representa a necessidade fisiológica mais básica e a segunda se refere a demanda simbólica. O que Freud visa é a colocação da pulsão na interseção das duas, portanto, além da simples dicotomia entre necessidade natural e demanda simbólica.

Assim como a fome, a pulsão vem com manifestações corpóreas. Mas esse aspecto corporal não deve induzir alguém a supor que existe uma força biológica ou fisiológica por trás deles, uma necessidade instintiva que poderia ser descrita como natural. A força em questão é condicionada pela existência da ordem simbólica e corresponde a uma demanda que, a rigor, não pode ser satisfeita.

É aqui que entra o amor: “[A]mor exige amor. Não para de exigi-lo. Ele o demanda... ‘Encore’ é o nome próprio da lacuna no Outro da qual brota a demanda de amor.” A economia do amor está ancorada no condicionamento mútuo ou na interação entre falta e sobra. Sua condição não é uma falta no organismo, que poderia ser temporariamente compensada, mas uma lacuna no Outro (linguagem), à qual nenhuma ação de satisfação pode corresponder.

Essa lacuna simbólica dá origem a uma força que exige satisfação ininterrupta. Se o amor realmente envolve fome, então essa fome é especificada pelo fato de que ela constantemente exige mais (encore). “Fome insaciável” seria uma possível definição psicanalítica do amor, bem como uma definição mais precisa da pulsão. É no ponto dessa insaciabilidade que a morte entra em cena, assumindo menos o disfarce de algum esforço autodestrutivo ou suicida em direção à morte do que uma indiferença radical

⁷ Em sua escrita metapsicológica sobre a pulsão, Freud enumera quatro vicissitudes, pode-se dizer também, quatro modos de satisfação, ou mesmo quatro modos de existência da pulsão: “reversão em seu oposto, giro sobre si mesmo, recalque e sublimação”. Freud, Os instintos e suas vicissitudes. A partir dessas vicissitudes a psicanálise trabalha com a sublimação porque é a única vicissitude que sustenta a transformação da estrutura libidinal que o sujeito sofredor experimenta como problemática.

em relação à autopreservação do sujeito. A vida pulsional exige o consumo da vida do sujeito.

A pulsão é uma hipótese, sem a qual a psicanálise não pode realizar sua tarefa clínica, mas o objeto dessa hipótese é obscuro. Não há positividade ontológica capaz de fundamentá-la e, portanto, ela dá origem a dúvidas recorrentes. A dúvida é de fato a principal força motriz da obra de Freud. Freud não era apenas um platônico em seu exame do caráter dialético de Eros, mas também um cartesiano rigoroso (como Lacan sugeriu em várias ocasiões). Em sua hesitação em reconhecer na pulsão uma entidade positiva, Freud merece esse título na medida em que insiste na posição impossível da dúvida metodológica.

No entanto, ele não dá o passo definitivo que levaria à certeza cartesiana, ou seja, naquele passo em que o inconsciente e a pulsão seriam ambos transformados em entidades ou substâncias positivas e, assim, objetos de teoria. Além disso, a hesitação de Freud, como exemplifica a citação acima de em *As Novas Lições Introdutórias*, sugere que o inconsciente e a pulsão, entendidos como hipóteses, assumem o status de ficções científicas ou “coisas epistêmicas”.⁸ Por meio dessas ficções, uma dinâmica real no corpo falante pode ser mobilizada e manipulada – é o que Freud chamou de cura, um processo em que as transformações reais são produzidas com a ajuda de ficções simbólicas (significantes).

Como insiste Freud, a pulsão não é simplesmente idêntica à fome e ao amor. Essa força enigmática e obscura que o objeto epistêmico metapsicológico deve apreender não pode ser reduzida nem às necessidades fisiológicas e às demandas simbólicas, nem às forças do organismo e às forças da cultura. A pulsão não é natureza nem cultura, mas um terceiro domínio, que põe em questão a dicotomia “natureza-cultura”. Este terceiro domínio contém um duplo excedente, que está intimamente ligado a uma característica fundamental da pulsão que Freud descreve da seguinte maneira:

Se passarmos agora do lado biológico para a observação da vida psíquica, então a “pulsão” nos aparece como uma noção-limite [*Grenzbegriff*] entre o psíquico e o somático, como representante psíquico de estímulos vindos de dentro do corpo e atingindo a alma, como medida de exigência de trabalho [*Maß der Arbeitsanforderung*], que se impõe ao psíquico devido à sua ligação com o corporal.

Epistemologicamente falando, a pulsão é uma noção-limite entre as ciências naturais e as humanidades. Seu objeto, uma força específica no nexo mente-corpo do sujeito, é igualmente uma fronteira: entre o psíquico (o simbólico, o discursivo) e o somático (o biológico, o fisiológico). A pulsão diferencia e une, é ao mesmo tempo o dentro e o fora, o mental-cultural e o somático-natural, excedente do segundo no primeiro e excedente do primeiro no segundo, se quisermos manter a dicotomia.

⁸ A metapsicologia contém o mesmo esforço especulativo das ciências exatas, então faz todo o sentido que Freud tenha buscado suas alianças epistemológicas na energética e na biologia. Como Lacan finalmente escreveu, “a energia não é uma substância que, por exemplo, melhora ou apodrece com a idade; é uma constante numérica que um físico tem que encontrar em seus cálculos, para poder trabalhar.” Jacques Lacan, *Televisão*.

Se a pulsão é mesmo um conceito especulativo, é porque há algo de especulativo no próprio corpo humano: a ligação do simbólico com o biológico, cujo estatuto ontológico permanece ambíguo. A pulsão representa uma zona cinzenta entre a ficção e o estímulo, ou entre a linguagem e o corpo.

Freud marca esse aspecto especulativo da pulsão com dois termos-chave: representação e medida, que expõem a mistura do simbólico com o biológico e sugerem que a pulsão é um exagero ou amplificação do estímulo fisiológico por meio de sua “significarização” (para usar um termo proposto por Jacques-Alain Miller).

Na raiz da pulsão há uma simbolização do estímulo, que é ele próprio estimulante, e mesmo permanentemente estimulante (novamente “força constante”) – não cessa de estimular o corpo. No final, Freud aboliu o antigo dualismo de corpo e alma ao reconhecer a duplicação imanente do corpo no fisiológico e no libidinal. O corpo libidinal é o “doppelgänger”⁹ do corpo fisiológico, a sua duplicação espectral, que Freud, no entanto, insiste ser imanente ao somático.

Se a pulsão resulta dessa emergência da linguagem, enquanto corpo estranho, dentro do fisiológico, então o libidinal é uma interpretação excedente do fisiológico, uma fisiologia simbolicamente expandida ou exagerada. Ao representar as diversas excitações corporais, a pulsão as transforma em uma estimulação contínua, que não cessa de afetar o corpo com a demanda de uma satisfação prazerosa, exigindo o prazer pelo prazer. A observação sobre a medida contém complicações adicionais.

De fato, Freud torna a pulsão como força real indistinguível do conceito de pulsão, a própria coisa não pode ser diferenciada da coisa epistêmica: no caso ideal, o objeto epistêmico deve fornecer a quantificação e, portanto, a mensurabilidade dos fenômenos pertencentes a economia libidinal.

Mas o principal paradoxo consiste no fato de que essa medida acaba revelando a desmedida ou desequilíbrio que a pulsão introduz no organismo já desequilibrado, a discrepância entre o que seria a satisfação repetitiva de uma necessidade fisiológica e a satisfação impossível de uma demanda insaciável de prazer pelo prazer. Consequentemente, a pulsão se reduz à exigência de um trabalho inconsciente perpétuo – e Freud faz uma observação adicional significativa, segundo a qual essa demanda é imposta ao aparelho mental devido à sua conexão problemática com o organismo.

Se agora quisermos perguntar qual é exatamente o ponto de conexão entre ambos os registros, então a resposta propriamente freudiana seria a lacuna no próprio organismo fisiológico. O que está em jogo nonexo mente-corpo (ou melhor, linguagem-corpo) é um elo entre duas lacunas. Daí a fala de Freud sobre a fome e o amor em relação à pulsão.

Repetindo, a pulsão pode ser decomposta na demanda de satisfação prazerosa e, a esse respeito, parece indistinguível de uma necessidade fisiológica. Mas o ponto principal de Freud é que essa demanda nunca cessa, em contraste com a fome, que pelo menos conhece uma repetição rítmica. A pulsão revela então que ocorreu uma apropriação ou colonização simbólica da lacuna no organismo, ou talvez melhor, que

⁹ N. T.: coisas ou pessoas que se parecem exatamente iguais, pelo menos em aparência.

com o surgimento da linguagem a lacuna no organismo deu origem a uma outra lacuna, a lacuna simbólica.

Com o surgimento dessa “outra lacuna” em um organismo já marcado por uma lacuna fisiológica, uma nova força surgiu no corpo. Voltando mais uma vez à reflexão de Lacan sobre o amor, a força em questão não aponta mais para uma demanda de satisfação vinda do organismo, mas para uma demanda separada vinda do Outro, relacionando-se com a lacuna no Outro e demonstrando que o ser carente do Outro é dotado de um funcionamento autônomo e compulsivo que nenhum sujeito jamais poderá dominar.

A simbolização, “significarização” ou representação simbólica da lacuna fisiológica introduz uma excitação ininterrupta no corpo. Em última instância, a fala se reduz a essa excitação perpétua, o que nos remete à observação de Lacan na introdução de que todo discurso é um discurso de gozo.

Aqui poderíamos reformular a frase dizendo que todo discurso é uma estimulação contínua do corpo ou que a linguagem não é apenas um sistema de diferenças (significantes), mas também um sistema de estímulos organizados em torno de uma lacuna, da qual uma demanda por um mais emerge, a saber, um gozo excedente. Freud define a pulsão como uma força constante, que é também o ponto em que seu objeto epistêmico toca uma dinâmica real no jogo psicossomático de forças e na tradução de estímulos fisiológicos em um estímulo constante.¹⁰

O termo “medida” deve ser tomado neste duplo sentido: como operação simbólica, que sustenta o isolamento epistêmico (metapsicológico) e a teorização das forças reais no aparelho psicossomático; e como processo real, que resulta da ligação problemática do organismo com o discurso, o corpo biológico e o corpo libidinal.

A pulsão é a fronteira que sustenta esse redobramento imanente e ao fazê-lo introduz no somático uma demanda quase infinita de satisfação prazerosa, uma afecção contínua do corpo através da linguagem. Através da tradução de estímulos em demanda simbólica, a pulsão também introduz na vida mental uma demanda virtualmente infinita de trabalho inconsciente que insere o sujeito em um processo infundável de trabalho intelectual. A economia libidinal é de fato uma economia especulativa, consistindo em ficções carregadas de afetos.

Podemos nos perguntar novamente por que Freud acabou chamando de mitologia suas especulações metapsicológicas. Em Platão, o mito sempre entra em cena em um momento crítico, e como uma espécie de prótese para o pensamento dialético, um suplemento, que explica muito e explica muito pouco: demais, na medida em que interrompe o movimento do pensamento dialético e introduz uma excesso poético,

¹⁰ Por esta razão, Freud rejeitou a suposição popular de que há sempre novos impulsos. Em vez disso, a pulsão é uma “montagem” (Lacan) de estímulos díspares em um único estímulo induzido simbolicamente, como no caso da fixação oral, em que a mesma satisfação prazerosa ocorre por trás de ações aparentemente distintas e não relacionadas, como chupar, fumar, comer, conversar ou fazer sexo oral. A compreensão vulgar da psicanálise observaria, é claro, imediatamente que todas essas ações são substituições, deslocamentos ou sublimações do sexo oral. A posição freudiana é exatamente oposta: a satisfação por meio do sexo e a satisfação por meio da fala proporcionam exatamente a mesma satisfação libidinal. Para a exploração mais recente das implicações ontológicas dessa equação psicanalítica de satisfações, ver Alenka Zupančič, *What is Sex?*

constrói uma fábula por meio da qual o pensamento deve apreender um real que resiste ao pensamento dialético. Mas também explica muito pouco, na medida em que o discurso mítico muda o registro e empurra o pensamento para um regime de conhecimento do qual o método dialético supostamente tentou romper. A ruptura com o *mythos* e a poética – esta é a autodefinição da filosofia, sua autocompreensão mais comum, talvez até seu mito fundador

Mythos aparentemente se opõe ao *logos*, ele direciona o pensamento para longe da *episteme* (conhecimento científico) de volta ao discurso totalizante. Mas então o maior mito foi construído no velho postulado filosófico do regime homeostático do ser e em sua noção de *cosmos*, uma totalidade fechada e harmoniosamente ordenada do real.

Se a dialética sustenta o movimento do pensamento e impede a queda no regime normalizador da ontologia metafórica – no “eterno”, a concepção do ser através da assunção da homeostase ontológica – então o mito parece de fato visar a estabilização do ser e a superação da aporia, expostos pelo movimento dialético do pensamento. Mas esse esforço sempre falha (como mostrou a famosa análise de Claude Lévi-Strauss sobre a estrutura dos mitos): os mitos exigem outros mitos, que preencherão as lacunas e inconsistências dos mitos anteriores. O excesso de explicação mítica é também sua falta de explicação.¹¹

O que mais importa – e é aí que Platão e Freud de fato se unem sob o mesmo paradigma – é que a filosofia de Platão exemplificou da melhor maneira possível o vínculo dialético ou a mobilização dialética da oposição entre *mythos* e *episteme*. Só quando esta oposição é concebida como dialética, expondo assim a incompletude e a instabilidade do discurso científico e do discurso mítico, é que a eficácia das ficções ou a causalidade do significante podem ser reconhecidas na teoria e mobilizadas na prática.¹²

Em sua tentativa de mobilizar ficções para intervir na fixação problemática da pulsão, a psicanálise busca uma técnica para lidar com o gozo, o *savoir-faire*, o saber prático, em vez da *episteme*, o saber teórico. Embora seja absurdo afirmar que os esforços teóricos desempenham um papel menor na psicanálise, as construções metapsicológicas de Freud, bem como o constante recurso de Lacan a disciplinas como a filosofia, a matemática ou a topologia, demonstram precisamente o contrário.

¹¹ Nesse aspecto, o mito platônico último seria a Ideia do Bem, na medida em que funciona como estabilizador ontológico, assim como o motor imóvel em Aristóteles, outro grande mito filosófico. Aqui vale a pena lembrar a crítica de Lacan a Platão: “O *Schwärmerei* de Platão consiste em ter projetado a ideia do Bem Soberano no vazio impenetrável”. Jacques Lacan, Seminário, Livro VIII, Transferência, Cambridge: Polity Press 2015, p. 5. Lacan então elogia um tanto inesperadamente o afastamento de Aristóteles do platonismo nas questões éticas, sua ligação do Soberano Bem com a “contemplação das estrelas, a esfera mais externa do mundo” (Lacan, *Transference*, p. 5), em outras palavras, com o pensar do pensar, apontando assim, na forma mítica da homeostase ontológica ancorada no motor imóvel, a ligação entre pensamento (discurso) e prazer pelo prazer.

¹² A clínica psicanalítica acaba se resumindo ao uso de ficções para fins transformadores. A noção de política de Platão também consiste no uso de ficções para transformações subjetivas e sociais, que idealmente direcionariam o pensamento e a sociedade para uma ordem política justa, uma ficção política, para a qual Platão, no entanto, insistiu que poderia mobilizar pensamento e ação e, portanto, provocar verdadeiras transformações sociais. Desnecessário dizer que, na fundamentação da política de Aristóteles na homeostase ontológica, tal transformação não é possível. Não pode haver clínica aristotélica.

A psicanálise, portanto, confirma, por um lado, o insight aristotélico de que não há ciência da ação prática e, conseqüentemente, não há ciência do prazer, mas, por outro lado, insiste, desta vez contra Aristóteles, que o desequilíbrio do prazer e a conjuntura problemática do o linguístico e o corpóreo podem obter uma expressão sistematizada no regime da episteme.

No que diz respeito ao entrelaçamento entre teoria e prática na psicanálise, e especificamente no que diz respeito à mobilização de ficções epistêmicas no processo de cura, pode-se acrescentar também que Foucault foi muito rápido ao argumentar que a psicanálise cai inteiramente do lado da *scientia sexualis* (ciência do sexo), e não no que considerava privilégio da Antiguidade e do pensamento não europeu, *ars erotica* (arte do amor). Na verdade, a psicanálise deve ser encontrada na interseção das duas.

Como prática clínica, deve ajudar o sujeito a inventar uma técnica de manipulação do gozo. Nesse sentido, a análise é uma experimentação do próprio destino como ser falante e “substância gozosa” (Lacan), uma técnica experimental da cura que busca rearticular a conexão problemática do discurso com o corpo (novamente “destino da pulsão”).

Como metapsicologia, a psicanálise é uma ciência experimental peculiar: ela experimenta o discurso, em primeiro lugar com o poder das ficções, não apenas para causar prazer e dor, como diria Bentham, mas sobretudo para provocar mudanças no modo compulsivo de prazer. Mas experimenta igualmente a produção de ficções eficientes. A esse respeito, existem conceitos e conhecimentos fundamentais em psicanálise, mas não constituem uma totalidade fechada e invariável.

Se a psicanálise pode ser comparada epistemologicamente com ciências duras como a física e a biologia (algo que tanto Freud quanto Lacan insistiram abertamente), é porque seu conhecimento é constitutivamente um processo de trabalho aberto. Em outras palavras, tanto teórica quanto praticamente, a psicanálise é um trabalho em andamento, um processo de elaboração. De acordo com suas convicções científicas, o próprio Freud acreditava que a psicanálise era uma ciência de transição, uma formação epistêmica provisória, que se tornará obsoleta, uma vez que ciências exatas como a neurologia ou a biologia fornecerão explicações fisiológicas unívocas para as doenças mentais.

Não lhe ocorreu que a psicanálise compartilha essa característica ou caráter transitório com outras disciplinas científicas modernas. Com a quebra do paradigma epistêmico aristotélico, a ciência como tal tornou-se transitória – embora em um sentido diferente do que Freud pensava. O campo do conhecimento científico, assim como o real que constitui seu objeto, é ontologicamente instável e incompleto, de modo que os processos epistêmicos nunca tendem a um ponto de fechamento e totalização, mas formam procedimentos abertos.

Para recapitular, ao contrário da medida certa de Aristóteles ou do interesse privado de Smith, as duas tentativas históricas mais influentes de pensar a economia libidinal e social do ponto de vista do modelo homeostático, Freud parte do reconhecimento da instabilidade imanente das ordens econômicas. Ele determina na pulsão a força que corresponde e dá conta dessa instabilidade. Lacan formulou da melhor maneira possível o cerne da contribuição de Freud à crítica do prazer:

[Freud] afirma que se trata de explicar um funcionamento normal da mente. Para isso, parte de um aparato cuja base é totalmente antitética a um resultado que envolve adequação e equilíbrio. Ele começa com um sistema, que naturalmente tende ao engano e ao erro. Todo esse organismo parece projetado não para satisfazer a necessidade, mas para alucinar essa satisfação. Convém, portanto, que outro aparato se oponha a ele, um aparato que opere como agenciamento da realidade; apresenta-se essencialmente como princípio de correção, de chamada à ordem. [...]

O princípio de realidade ou aquilo a que afinal deve a eficácia o funcionamento do aparelho neurônico aparece como um aparelho que vai muito além de um mero controle; é antes uma questão de retificação. Ele opera no modo de desvio, precaução, retoque, contenção. Ela corrige e compensa o que parece ser a inclinação natural do aparelho psíquico, e a ela se opõe radicalmente. O conflito é introduzido aqui na base, nas origens de um organismo que, digamos, parece afinal destinado a viver.

Ninguém antes de Freud, e nenhum outro relato do comportamento humano, foi tão longe para enfatizar seu caráter fundamentalmente conflituoso. Ninguém havia ido tão longe na explicação do organismo como uma forma de inadequação radical — a ponto de a dualidade dos sistemas ser projetada para superar a inadequação radical de um deles. Essa oposição entre o sistema phi e o sistema psy, que se articula em toda parte, parece quase uma aposta. Pois o que há para justificá-la, senão aquela experiência de quantidades ingovernáveis com a qual Freud teve de lidar em sua experiência da neurose?

O objeto dos esforços teóricos de Freud é o desequilíbrio sistêmico, ou melhor, o desequilíbrio como sistema. Evidentemente, há mais em jogo na psicanálise do que a simples substituição do fictício modelo homeostático de Aristóteles e Adam Smith, reconhecendo a instabilidade e a tensão, por um lado, e sua economia, por outro. O problema claramente não reside apenas em um dos dois sistemas, organismo e linguagem, que se articulam entre si.

O desequilíbrio em questão contém uma diferenciação e complexidade internas e, de fato, consiste em três, em vez de dois níveis diferentes de inadequação radical. Considerados em si, organismo e linguagem são certamente igualmente problemáticos, mas seu caráter problemático só se expressa no modo como são um para o outro, na relação falhada entre o vivente e o discurso, a vida do organismo e a vida da linguagem. Certamente a linguagem nunca vem sem mau funcionamento e erro, mas outra falha surge da tentativa do sistema simbólico de superar a inadequação radical do organismo. A linguagem é um desvio malgrado, uma correção falha da falta do organismo.

Para Freud, todos os problemas giram em torno do fato de que a tentativa de superação da inadequação produz no corpo um excedente problemático, portanto, outra inadequação induzida discursivamente, que só se soma à incompletude já existente do organismo. Freud aborda esse excedente por meio do registro de quantidades ingovernáveis no corpo e na mente neuróticos. Sua noção crítica de prazer decorre desse reconhecimento que acabou atribuindo à demanda da pulsão.

Ao invés de ser guiada pela suposição de alguma subjetividade hipotética fundada no equilíbrio (e aqui somos novamente lembrados do equilíbrio entre as três

partes da alma em Aristóteles ou o presumível equilíbrio entre o interesse privado e o interesse público em Adam Smith), a experiência da neurose, uma experiência de desequilíbrio, orienta o processo crítico de Freud. O sujeito neurótico, esse paradigma freudiano de existência esgotada ou vida danificada, organiza-se assim em torno da articulação instável de duas ordens instáveis ou em torno da não relação entre duas instabilidades estruturais, o vivente (organismo) e o ser falante (parlêtre).

O reconhecimento de Freud da instabilidade fisiológica ou biológica à sua maneira radicaliza a visão de Smith sobre a incompletude ontológica e a dependência do ser humano resultante de seu nascimento prematuro. Mas ele se abstém de concluir que essa falta biológica é compensada com a construção de um registro simbólico bem ordenado e regulado ou de uma relação social estável.

Em vez disso, Freud indica que a tentativa de neutralizar as consequências dessa falta real inscrita no organismo biológico acarreta uma complicação sem equivalente ou comparação no nível do organismo vivo. Ao contrário, ainda se fundamenta na mobilização da imaturidade biológica e sua transformação em alienação simbólica. E assim a alienação na ordem simbólica é o resultado real, mesmo que não intencional e contingente, da tentativa de administrar a incompletude biológica por meio da linguagem e do vínculo social.

A partir daqui, há apenas um passo para a ligação entre disfunção discursiva e exploração social que Lacan se esforçou para abordar com sua noção de discurso do mestre. Na medida em que esse discurso designa a lógica do significante em geral, a partir da qual outras estruturas podem ser articuladas, suas relações estruturais representam a instabilidade constitutiva da linguagem. No nível superior da fórmula de Lacan encontramos a cadeia de significantes abreviada no par S1-S2 (troca linguística e troca econômica, na medida em que ambas se fundamentam em um sistema de diferenças: o significante como pura diferença para outro significante; o valor como pura diferença para outro valor).

No nível inferior, Lacan coloca o sujeito cindido do significante, o sujeito do inconsciente, que representa, em última análise, a alienação constitutiva do ser falante, e o objeto a, que designa mais gozo ou prazer pelo prazer. \$ e a, o sujeito do inconsciente e o objeto do gozo (ou melhor, do gozo como objeto) são dois “acidentes” que a disfunção da linguagem introduz no já instável organismo.

Por outro lado, o discurso do senhor também representa as relações de exploração. Isso implica que o vínculo social em questão – e, conseqüentemente, todo modo social de produção e modo subjetivo de gozo fundamentado no discurso do senhor, incluindo o capitalismo – ancora a exploração na alienação. Ou, mais precisamente, ancora a exploração na já mencionada disfunção do organismo e da linguagem, e na dupla mobilização da prematuridade biológica e da existência simbólica alienada.

Desnecessário dizer que, nessa visão das coisas, a psicanálise, como prática clínica, não pode representar a promessa de abolir ou superar a alienação. Esse cenário impossível implicaria repetir o fracasso do aristotelismo e do liberalismo econômico, ao recorrer a uma ficção de subjetividade normativa ou normalizada. Como um processo de elaboração, a psicanálise, ao contrário, representa uma tentativa de administrar a

alienação. Assim, cria as condições nas quais o analisando será capaz de neutralizar os imperativos e as resistências derivadas e impostas pelas condições culturais.

A dualidade dos sistemas e a não relação entre eles podem servir para desmascarar a associação político-econômica do prazer e do interesse privado como negação da ancoragem das relações de poder capitalistas na exploração do desequilíbrio que marca as estruturas biológicas e simbólicas. A psicanálise, ao contrário, faz dessa dupla negatividade do organismo e do discurso o objeto privilegiado de investigação.

A produção de gozo explora a inadequação entre as tendências de “autoconservação” do organismo e as tendências de “autoconservação” do discurso (a autonomia do discurso). Assim, as instabilidades ao nível do sujeito repercutem na realidade político-econômica e, inversamente, as instabilidades político-econômicas inscrevem-se perpetuamente no aparelho mental.

Ao contrário da medida certa ou do interesse privado, que deveriam sustentar a homeostase e a estabilização nos regimes libidinais e socioeconômicos, a psicanálise introduz sua própria categoria política, que poderia potencialmente neutralizar e quebrar o círculo vicioso de exploração e gozo e, conseqüentemente, trabalhar contra a injustiça sistêmica reproduzida pelo modo de produção social predominante.

Essa categoria política é a sublimação, que representa uma intervenção específica na economia da pulsão: satisfação sem repressão. Em contraste com a psicanálise, Aristóteles e Smith assumem a posição de poder ordenador, que é precisamente a posição de repressão – em primeiro lugar, a repressão da negatividade que Freud visa através de seus esforços em teorizar a disfunção do aparelho mental.

Por essa razão, tanto Aristóteles quanto Smith acabam produzindo suas próprias versões fracassadas do mestre, que deveria estabilizar a estrutura libidinal e social econômica, o estadista aristotélico, esse mestre pré-moderno, e o homo oeconomicus smithiano que ama a si mesmo, o presumivelmente mestre moderno.¹³

Freud, ao contrário, afirma as contradições constitutivas do sistema determinando a força, cuja satisfação exclui de antemão toda possibilidade de homeostase. Seu principal insight consiste no pleno reconhecimento de que existe algo como uma lógica de instabilidade. A economia política confronta constantemente esta instabilidade, entre outras sob a forma de crise econômica, mas propõe apenas a sua mistificação e resolução imaginária. A esse respeito preciso, a economia política permanece herdeira da fantasia aristotélica da homeostase no registro ontológico, político e psicológico.

¹³ “Na definição da sublimação como satisfação sem recalcque, implícita ou explicitamente, há uma passagem do não saber ao saber, um reconhecimento de que o desejo nada mais é do que a metonímia do discurso da demanda. É a mudança como tal. Enfatizo o seguinte: a relação propriamente metonímica entre um significante e outro que chamamos de desejo não é um objeto novo ou um objeto anterior, mas a mudança de objeto em si. Lacan, *Ética*. O que Lacan diz aqui sobre o desejo contém um ponto que pode ser estendido à pulsão, ainda que a fixação desta no objeto seja exatamente o oposto do caráter metonímico do desejo. Em ambos os casos, porém, é apenas “a mudança de objeto em si”, ou seja, a mudança como objeto, que inicia uma transformação da estrutura libidinal. A sublimação mostra, assim, que não basta simplesmente mudar o objeto – a repressão representa precisamente uma economia libidinal, que permite uma mudança do objeto sem mudar a estrutura geral que sustenta o mecanismo da repressão. Para que uma vicissitude da pulsão ou um modo de gozo mude, a própria mudança deve se tornar um objeto investido de maneira libidinal.

Quando se trata da questão aristotélica das formas de vida, a psicanálise e a crítica da economia política introduziram uma forma negativa particular, que está intimamente ligada ao impasse da economia libidinal, ao invés de propor um sistema que fetichiza a vida. Marx e Freud compartilham a categoria política da vida danificada, cujas personificações privilegiadas em suas obras são o proletário e o neurótico.

Dessa forma, tanto Marx quanto Freud reintroduziram a subjetividade política real de volta à cena – contra as personificações fetichistas do mestre, nas quais se baseiam a medida correta de Aristóteles e o interesse privado de Smith. A vida danificada é exatamente o oposto da vida narcísica das abstrações econômicas, que, como mostrou a percepção de Marx sobre a dialética do fetichismo, aponta para a ideia das forças vitais do capital (dinheiro gerador de dinheiro, valor autogerado, sujeito automático).

Tanto na crítica da economia política quanto na psicanálise o esforço crucial consiste em detectar, não uma categoria econômica fictícia, que expressaria as tendências estruturais do capital à autovalorização em uma figura fictícia da subjetividade, mas o ponto singular do sujeito, onde a universalidade do sofrimento sob o modo de produção social predominante e o ponto de resistência ao sistema vêm à tona. Isso pode ser entendido como negatividade universal. Todos devem reconhecer que no que diz respeito à subjetividade eles são implementados como uma matéria-prima, sobre a qual o sistema reproduz suas estratégias de exploração.

Pode-se argumentar que a psicanálise primeiro expôs e teorizou exaustivamente o nexo de gozo de poder. Em oposição ao paradigma aristotélico e smithiano, a perspectiva freudiana insiste que, para apreender corretamente o vínculo entre poder e gozo, é preciso pensar o “amor” em conjunto com a alienação. No entanto, a introdução do amor corre o risco de mudar o objeto de investigação: “[O]ne cede primeiro em palavras e depois lentamente na própria coisa”.

O termo “Eros” e seus derivados (erótico, amor, amizade) correm o risco de renovar a mistificação dos impasses que acompanham a produção do gozo e servem para expor sua ligação com a reprodução de relações exploradoras de poder. Para a psicanálise, o amor economiza a ausência da norma (sexual), ou como argumentou Lacan, o amor “compensa” a inexistência da relação sexual.²⁵

O amor pode ser entendido literalmente como a “maquiagem” dessa inexistência, mas também a forma de sua aparição, a maneira como um sujeito experimenta suas consequências. Os escritos de Freud sobre a cultura estendem essa lição ao contexto social, afirmando que, do ponto de vista da produção do gozo, uma inexistência homóloga parece marcar a condição cultural como um todo.

A libidinização dos vínculos sociais existentes compensa, na medida do possível, a inexistência de uma relação social estável e funcional. Se todo vínculo intersubjetivo é libidinal, então a inexistência da relação sexual e a inexistência da relação social acabam sendo uma e a mesma inexistência libidinizada:

“[A] massa é claramente mantida unida por algum tipo de poder: e a que poder essa orientação poderia ser melhor atribuída do que a Eros, que mantém unido tudo no mundo.”²⁶

A díade de Kraft e Macht exemplifica melhor o papel do impulso nos laços sociais e a instabilidade que seu envolvimento acarreta. Freud reservou Kraft (força) para a pulsão e descreveu Eros como Macht (poder).

Eros mantém tudo unido e, portanto, não pode servir apenas como fundamento de laços sociais, mas, como tal, já é esse vínculo. Por esta razão, de fato, merece ser descrito como poder. A pulsão, por outro lado, é conflituosa, cega e persistente em sua busca pelo gozo. Freud descreve a pulsão como força constante, que, considerada em si mesma, não forma um elo ou vínculo.

No entanto, todo o objetivo do texto de Freud é mostrar justamente que não há pulsão em si; há apenas destinos da pulsão, nos quais a pulsão impõe seu caráter conflituoso e antagônico. Isso sugere imediatamente que, em última instância, a linguagem como tal pode ser considerada um destino da pulsão. De fato, Freud insistiu ao longo de sua obra que a repressão é o *Tribschicksal* mais comum e que a ordem simbólica como tal se baseia em uma repressão primária.¹⁴

O vínculo social contém, portanto, dois aspectos contraditórios, o antissocial e o social, a pulsão e o Eros (no sentido amplo de “amor”). Isso não deixa de ter relação com o dualismo das pulsões de Freud: o referido casal se traduz diretamente em Thanatos (ou a pulsão de morte) e Eros (ou a pulsão de vida).

Quando Lacan insistiu que toda pulsão é virtualmente uma pulsão de morte, ele apontou exatamente para o aspecto antissocial e não relacional da pulsão, a pulsão decomposta em uma força constante, que é indiferente às tendências de autopreservação de organismo ou às tendências do ser falante de formar vínculos sociais. A pulsão de morte é uma autopreservação que saiu pela culatra.

Pode-se dizer também que o vínculo social se resume à tensão entre o relacional e o não relacional da pulsão, ou, nos termos de Freud, à tensão entre Kraft e Macht, força e poder. A pulsão representaria então o excesso imanente de um vínculo social ou de uma relação de poder, e Eros a tendência oposta, que consiste na mobilização da pulsão para constituir um vínculo social ou sustentar uma relação de poder. Claro que a mobilização em questão não acontece de forma espontânea ou automática. Ela só pode ser alcançada e sustentada por meio do trabalho — é nesse ponto que a noção freudiana de *Arbeit*, trabalho inconsciente, ganha todo o seu peso.

A dupla Eros e a pulsão representam uma diferença mínima dentro de uma mesma dinâmica de estruturas simbólicas, cuja materialidade é ao mesmo tempo discursiva e corpórea. Eros, portanto, a relação de poder, mantém a sociedade coesa sob a condição de que os sujeitos se envolvam no trabalho do amor, ou mais geralmente, no trabalho libidinal.

Daí a conclusão de Freud de que os grupos sociais são formados por meio da produção, mobilização e canalização do que à primeira vista parece um gozo puramente subjetivo. Na perspectiva freudiana, não há indivíduos libidinais precedendo o grupo;

¹⁴ Repetindo, a repressão primária não significa a supressão de alguma presumível força natural, o que significaria uma ameaça à cultura, mas sim a produção da diferença entre natureza e cultura. A repressão primária seria igualmente uma tentativa de resolver as inadequações que definem o organismo. O fracasso dessa tentativa representa, ao mesmo tempo, a produção ou constituição de outra ordem inadequada, a simbólica.

eles são constituídos através da intervenção discursiva. Se Freud afirmasse o contrário, ficaria preso ao paradigma político-econômico, segundo o qual os indivíduos narcísicos precedem a estrutura social como átomos sociais. A fim de demonstrar a ligação entre estruturas libidinais e sociais e, mais ainda, entre gozo e exploração, Freud analisa dois exemplos proeminentes de massas baseadas na repressão, a igreja e o exército, que representam simultaneamente dois principais aparelhos de Estado, o ideológico e o opressor.

Como massas artificiais¹⁵, a igreja e o exército só podem se manter unidos por meio de um constrangimento externo, que impede sua dissolução e “controla [s] alterações em sua estrutura”. A formulação indica abertamente que um vínculo social é permanentemente atravessado por instabilidades, que andam de mãos dadas com sua libidinização. Mais uma vez, um vínculo social pode ser definido como uma não relação libidinizada. Isso significa que a libidinagem permite aos sujeitos seus momentos de gozo e ao mesmo tempo sustenta o regime de poder estabelecido.

Nesse ponto, a pergunta óbvia poderia ser levantada: quem gosta? A resposta de Freud é que há uma continuidade direta entre o gozo do sujeito e o gozo do sistema. Ou melhor, o que goza no e pelo sujeito é o próprio sistema. Como os vínculos sociais são internos e externos ao sujeito, o gozo só pode acontecer dentro e fora do aparato mental do sujeito. Joan Copjec formulou esta questão topológica da melhor maneira possível:

A diferença entre o indivíduo e o grupo... está dentro do indivíduo. Isto é, há algo do grupo em cada indivíduo, mas esse algo não pode ser conhecido conscientemente pelo indivíduo. Esse algo no indivíduo mais do que ele mesmo é “o grupo” ou “alguém”, algo ao qual se pertence, mas no qual não se é engolfado. Pois, embora o grupo ou o Um seja maior que o indivíduo, ele figura como uma parte do indivíduo. Essa é uma lógica peculiar – a parte é maior do que aquilo de que faz parte – mas é absolutamente central para a psicanálise, que dá ênfase às relações entre os indivíduos.

A estrutura social e sua ordenação do gozo são sempre extimas, para dizer com o bem apontado neologismo lacaniano. Voltando à observação de Freud sobre o status epistemológico e ontológico liminar da pulsão, poderíamos acrescentar que a pulsão não é apenas a fronteira entre o psicológico e o fisiológico, entre o ser e o não-ser ou entre a ficção e o real.

¹⁵ Poderíamos perguntar o que seriam massas naturais? Existem massas na natureza e o rebanho é uma massa natural? Uma massa não é precisamente uma ruptura com o rebanho animal? Freud levanta algumas dúvidas quanto à existência de algo como um instinto de rebanho nos sujeitos humanos, e a principal objeção consiste no fato de que os rebanhos não têm líder, o que estrutura a massa social no mecanismo de identificação. Freud então corrige W. Trotter (em cujo trabalho ele se apoia em seu envolvimento com o instinto de rebanho) dizendo que o homem é mais um animal de horda do que um animal de rebanho, “uma criatura individual em uma horda liderada por um chefe” (Freud, “Psicologia de Grupo e Análise do Ego”, p. 121). Para colocá-lo com Lacan, a horda-massa é na maioria das vezes estruturada de acordo com o discurso do mestre. Não há horda sem mestre, ainda que este último seja uma abstração. Lacan determinou três outras estruturas discursivas, portanto três economias libidinais alternativas, que não podem ser reduzidas ao discurso do mestre e à sua sofisticação moderna, o capitalismo, embora dele partam

É também uma fronteira entre o interior subjetivo e o exterior social. Por causa desse posicionamento da pulsão, o gozo inevitavelmente intensifica os mecanismos de poder ao invés de desvincular o sujeito das estruturas políticas. Isso se torna mais explícito no posicionamento correto da ansiedade e do pânico. Freud argumenta que “a ansiedade de pânico pressupõe um afrouxamento na estrutura libidinal do grupo e reage a esse relaxamento de maneira justificável, e a visão contrária – que os laços libidinais do grupo são destruídos devido à ansiedade diante do perigo – pode ser refutada”.

A ansiedade não é, portanto, a causa da instabilidade estrutural e subjetiva, mas um afeto que acompanha ou emerge com a intensificação da instabilidade na estrutura libidinal-social. Do ponto de vista da crítica da economia libidinal, uma crise social explode quando o sistema exige muito gozo, quando o gozo sistêmico é radicalizado, ou simplesmente, quando o sistema se torna abertamente explorador. Nesses casos, os indivíduos são confrontados com seu status real dentro do sistema: como abjetos ou, nas palavras de Marx, como população excedente assumindo o duplo papel de fonte potencial de riqueza (exército de reserva explorável da força de trabalho) e material redundante ou desperdício sistêmico.

Às vezes, ouve-se afirmações entusiásticas de que o amor é uma solução possível para um impasse político. Também aqui Freud se mostra realista em política ao fazer a seguinte observação sobre a diferença entre identificação e amor (*Verliebtheit*, termo que significa mais como “ter uma paixonite” do que amor propriamente dito, que já é uma forma de trabalho libidinal organizado). No amor, escreve Freud, o “objeto, por assim dizer, consumiu o ego”,³² o vínculo libidinal reificou o sujeito. Ele então comenta sobre a diferença entre identificação e amor, o que não deixa de ser importante para uma perspectiva crítica sobre o continuum da economia libidinal e social:

No primeiro caso, o ego enriqueceu-se com as propriedades do objeto, “introjetou-o” em si mesmo... constituinte mais importante... No caso de identificação, o objeto foi perdido ou abandonado; é então reinstalado dentro do ego, e o ego faz uma alteração parcial em si mesmo segundo o modelo do objeto perdido. No outro caso, o objeto é retido e, como tal, superinvestido pelo ego e às custas do ego.

A identificação é o mecanismo do enriquecimento, o amor o mecanismo do empobrecimento: o pensamento crítico, partindo de Marx e Freud, consistentemente pensou em ambos como componentes essenciais nas relações de poder. O amor está ligado ao empobrecimento e à exploração, na medida em que sustenta e alimenta a fetichização. Marx tinha plena consciência da importância do amor na constituição e reprodução da relação de poder capitalista.

Por exemplo, em *O capital* nos deparamos com o seguinte pensamento, onde o amor é revelado em sua função estrutural não psicológica: “Vemos então que as mercadorias estão apaixonadas pelo dinheiro, mas que 'o curso do verdadeiro amor nunca foi suave'”.³⁴ O vínculo amoroso não apenas esclarece a relação entre mercadorias e dinheiro, e mais fundamentalmente entre força de trabalho e capital, mas também expõe como essa relação está ancorada em uma assimetria, desigualdade e não-relação subjacentes.

Voltando à passagem de Freud, poderíamos acrescentar: enquanto as mercadorias estão apaixonadas pelo dinheiro, o dinheiro se identifica com as mercadorias. Quanto mais essa identificação obscurece ou apaga a diferença entre valor e mercadoria, ou seja, o valor introjeta mercadorias, mais contamina o mundo dos objetos com sua natureza espectral.

Ao fazê-lo, intensifica o caráter das mercadorias como “coisas sensíveis suprassensíveis”, imaterialidade materializada, e radicaliza as condições de fetichização, segundo as quais os sujeitos tratam o valor como uma qualidade imanente das coisas, ou mesmo como uma Coisa autônoma, em vez de como uma relação social assimétrica. Vale lembrar que Marx via na fetichização um mecanismo, que se dá independentemente da consciência. No fetiche ele detectou uma aparência objetiva, não psicológica — o que significa, precisamente, que para ele a fetichização estava intimamente associada à compulsão discursiva.

A operação de identificação apaga a diferença mínima, mas crucial, entre mercadoria e mercadoria produtora de mercadoria (força de trabalho), entre o objeto e o sujeito da produção. Como resultado, o status sintomático da mercadoria força de trabalho, sua não identidade, é rejeitado no quadro geral.

No fundo dessa rejeição da não-identidade, o valor pode finalmente assumir a aparência de substância ou de qualidade substantiva ou, nas próprias palavras de Marx, o valor torna-se um sujeito automático, que aparece como trabalho – em ambos os significados do termo “trabalho”: produzir valor através do trabalho e gerar mais valor. A identificação do capital com a força de trabalho acaba sendo a inversão inevitável do fetichismo. Nessa crítica das aparências sociais, Marx recorre novamente à metáfora do amor:

Ao transformar seu dinheiro em mercadorias que servem como material de construção para um novo produto e como fatores no processo de trabalho, ao incorporar o trabalho vivo em sua objetividade sem vida, o capitalista transforma simultaneamente o valor, ou seja, o trabalho passado em sua forma objetivada e sem vida, em capital, valor que pode realizar o seu próprio processo de valorização, um monstro animado que começa a “trabalhar”, “como se o seu corpo fosse possuído pelo amor”.³⁵

Mais uma vez, quando a fetichização das abstrações econômicas atinge seu ponto máximo, o capital não aparece mais como a estrutura instável e contraditória do modo de produção social moderno ou como um impulso impessoal de autovalorização, mas como o próprio sujeito do valor, que difere da força de trabalho em um aspecto importante: enquanto a força de trabalho representa o sujeito não idêntico do valor, o capital representa o valor presumivelmente idêntico a si mesmo como sujeito, que parece ser ao mesmo tempo sua própria causa e efeito, causa sui.

Consequentemente, a política do capital se reduz à política identitária, enquanto a política ³⁵ Ibid., p. 302. Samo Tomšič 92 do trabalho representa políticas de não identidade. O que Marx descreve como posse por amor, na verdade, representa a superidentificação do capital com a mercadoria produtora de mercadorias, a superidentificação, que gera a aparência fetichista do capital como um poder vital que anima o universo da mercadoria e move todas as esferas do capitalista. modo de produção (produção, distribuição, circulação e consumo). No final, essa possessão por

amor se manifesta como amor próprio sistêmico ou autofetichização, uma característica que se tornou onipresente em tempos de financeirização.

No entanto, a passagem de Marx contém um detalhe importante, que vem sob a forma de uma citação: “Como se seu corpo fosse possuído pelo amor” (als hätt' es Lieb' im Leibe) é um verso do Fausto de Goethe (“Auerbach's Cellar in Leipzig”), onde forma o refrão de uma canção de bebedeira. O contraste entre o contexto de Goethe e o de Marx é bastante marcante:

Havia um rato no ninho do porão,
Quem a gordura e a manteiga tornaram mais suave:
Ele tinha uma pança debaixo do colete
Como a do Doutor Lutero.
O cozinheiro colocou veneno astuciosamente,
E então tão oprimido estava ele
Como se tivesse amor no peito.

...

Ele correu, ele correu,
Sua sede em poças lambendo;
Ele roeu e arranhou toda a casa,
Mas nada curou seu delírio.
Ele girou e pulou, com tormento louco,
E logo o pobre animal tinha,
Como se tivesse amor no peito.
E dirigido finalmente, em pleno dia,
Ele correu para a cozinha,
Caiu na lareira, e contorcendo-se jazia,
Na última convulsão espasmos.
Então riu a assassina em sua alegria:
“Ah! ha! ele está em seu último suspiro,” disse ela,
“Como se tivesse amor no peito!”

A associação de Goethe do amor com o envenenamento é a inversão perfeita do contexto de Marx, onde o amor sustenta a intensificação das aparências fetichistas. O amor motiva as pessoas a acreditarem nas coisas mais estranhas, como na esfera político-econômica, onde “o amor ao lucro induz à crença fácil em ... milagres, e ... não faltam doutrinários bajuladores para provar sua existência”. O milagre econômico em questão é a “concepção imaculada” do valor, a produção de valor sem o envolvimento da exploração, a já mencionada aparência fetichista do valor autogerado que atravessa o mundo das mercadorias, do dinheiro e do capital financeiro.

Marx refere-se a Goethe para descrever um cenário de crise, no qual o capital aparece cada vez mais autônomo por causa dos investimentos libidinais intensificados: o amor “demais” de seus súditos faz o capital parecer um “monstro animado”, uma criatura possuída por uma força estrangeira, que o faz circular livremente e criar devastação no espaço social, subjetivo e ambiental.

Mas essa posse é o estado normal do sistema capitalista: não há capitalismo sem “monstros animados”. Por outro lado, a injeção de veneno produziria seu próprio efeito amoroso, sinalizando o colapso do “rato” capitalista. Diferentes orientações de

esquerda propõem nomes diferentes para esse veneno: organização dos explorados, revolução comunista, redistribuição da riqueza, democracia radical etc. e assim fundamentar outra política libidinal.

Se o horizonte político comum da psicanálise e da crítica da economia política pode de fato ser enquadrado em termos de trabalhar a resistência do capitalismo e, portanto, trabalhar em uma “saída do discurso capitalista”³⁸, então isso só pode acontecer através do esforço de substituir o capitalismo política de identidade com política de não-identidade comunista.

Enquanto o primeiro se fundamenta na identificação do capital com o sujeito do valor e, portanto, na fetichização do capital como sujeito (automático) da política, o segundo deveria evitar repetir o erro de postular um valor abstrato, positivo, vital ou não figura alienada da subjetividade e, em vez disso, fundamentar o vínculo social no que Lacan, no final de seu ensino, chamou de identificação com o sintoma.

Essa identificação é, de fato, paradoxal, pois o sujeito não se identifica com algum traço positivo do outro, mas com o traço negativo da não identidade, que se mobiliza como vínculo entre diferentes subjetividades. A identificação com o sintoma rompe assim o particularismo das identidades e a lógica capitalista da fetichização ao incorporar a negatividade universal na identidade do sujeito (alienação, inadequação, instabilidade) que liga todos os sujeitos além de suas identidades culturais, políticas, econômicas, sexuais e outras identidades particulares e que é a característica do link social como tal.

Visto dessa perspectiva, o comunismo representaria uma política que consistiria na gestão coletiva da alienação, ou um processo de trabalho através da alienação – em contraste com sua exploração capitalista e intensificação através de processos estruturais como a mercantilização e a financeirização, bem como através da violência concreta da precariedade, da guerra e da crise.