ANDRÉ FERREIRA BEZERRA

O mal-estar tecnológico: uma reflexão psicanalítica sobre os *gadgets*

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social. Orientadora: Prof.ª Dr.ª Sandra Maria Patrício Ribeiro. Agência de fomento: CNPq

São Paulo – SP

2020

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo autor

Ferreira Bezerra, André
O mal-estar tecnológico: uma reflexão psicanalítica sobre os gadgets / André Ferreira Bezerra; orientador Sandra Maria Patricio Ribeiro. -- São Paulo, 2020.
116 f.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2020.

1.Psicanálise. 2. Tecnologia. 3. Mal-estar. 4. Gadget. 5. Discurso. I. Ribeiro, Sandra Maria Patricio , orient. II. Título.

ANDRÉ FERREIRA BEZERRA

O mal-estar tecnológico: uma reflexão psicanalítica sobre os gadgets

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia Social.

Aprovado em

Banca examinadora

Prof. Dr (a).: _____
Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr (a).: _____
Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr (a).: _____
Instituição _____ Assinatura: _____

Para meu Pai Carlos Alberto Bezerra
1960 - 2018

AGRADECIMENTOS

À Universidade de São Paulo (USP) e ao Instituto de Psicologia, por serem espaços públicos e abertos que permitiram que o desejo por este trabalho aflorasse.

À Sandra Maria Patrício Ribeiro, por ter acreditado nesta pesquisa e pela orientação sempre atenciosa.

Meu muito obrigado a todos os professores que fizeram parte da minha formação. Em especial, agradeço a Christian Dunker e Cláudio Montoto, pelas valiosas contribuições no exame de qualificação e por tantos outros aprendizados.

Ao Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo, em especial agradeço aos colegas da rede de pesquisa Sujeito ◊ Contemporâneo, às amigas do cartel sobre o desejo do psicanalista e aos ensinamentos de Raul Pacheco, Ivan Estevão e Sandra Berta.

Agradeço também aos amigos que fiz ao longo de todo o percurso. Além de deixarem os dias mais leves, as conversas que tive com vocês colaboraram de alguma forma no meu estudo e formação. Obrigado a Rafael Santis, Pedro Carvalho, Tiago Pilotto, Josef Yaari, Acácio Netto, Vánia Bartalini, Lígia Aranha, Luiz Nunes, Ricardo Parro, Larissa Drigo, Alessandra Parente, Felipe Shimabukuro, Felipe Fernandes, Julia Pedigone, João Vitor, Julio Castro. Agradeço especialmente a Heitor Pestana pela leitura cuidadosa desta dissertação.

A Carlos Alberto Bezerra, Suzette Ferreira dos Santos, Lígia Ferreira Bezerra e Laura Ferreira Bezerra, por toda companhia ao longo da vida.

À Nathalia De Albuquerque Lippo Carvalho, por todo incentivo, afeto e amor.

Por fim, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento desta pesquisa.

Obrigado a todos.

"Há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário."

Jacques Lacan

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é analisar o mal-estar do sujeito frente à tecnologia. Para tal, foi investigada a ideia de *gadget* como objeto tecnológico e enquanto termo utilizado na psicanálise lacaniana. Buscando aprofundar o conceito de técnica e tecnologia, foi feito um estudo conceitual que considerou o entendimento arqueológico/antropológico desenvolvido por Leroi-Gourhan e a questão da técnica abordada por Heidegger. Após esses detalhamentos acerca do *gadget*, do objeto tecnológico e da relação destes com a *téchne*, a pesquisa buscou, na psicanálise freudiana e lacaniana, a incidência desta questão sobre o sujeito. Com isso, foram analisados os fundamentos da tese freudiana presentes em *O mal-estar na cultura* (1930/2010), principalmente as considerações sobre a técnica presentes neste texto, bem como a teoria dos discursos lacaniana, em especial o discurso universitário e o discurso do capitalista. Na parte conclusiva, o trabalho procurou circunscrever o campo das reflexões sobre mal-estar tecnológico, para isso buscou-se uma definição da ideia bem como uma explicação sobre o fenômeno e suas consequências do ponto de vista da psicanálise.

Palavras-chave: *Psicanálise, Tecnologia, Mal-estar, Gadget, Discurso.*

ABSTRACT

The main objective of this research is to analyze the subject's discontent towards technology. To this end, the idea of *gadget* was investigated as a technological object and as a term used in Lacanian psychoanalysis. Seeking to deepen the concept of technique and technology, a conceptual study, that considered the archaeological/anthropological understanding developed by Leroi-Gourhan and the question of technique addressed by Heidegger, were also carried out. After studying these details about the *gadget*, the technological object and their relationship with the *téchne*, the research sought in Freudian and Lacanian psychoanalysis the incidence of this issue over the subject. Thereby, the fundamentals of the Freudian thesis on discontent were analyzed, in particular the considerations about the technique present in *Civilization and Its Discontents* (1930/2010), as well as the theory of Lacanian discourses, especially the university discourse and the capitalist discourse. In the conclusive part, this study searched to circumscribe the field of reflections about technological discontent, for which a definition of the idea was sought, as well as an explanation of the phenomenon and its consequences from the point of view of psychoanalysis.

Keywords: *Psychoanalysis, Technology, Discontent (Malaise), Gadget, Discourse.*

SUMÁRIO

1 | INTRODUÇÃO **10**

1.1 | SOBRE A ABORDAGEM FRENTE À QUESTÃO TECNOLÓGICA 12
1.2 | O OBJETIVO DESTE TRABALHO 16

2 | O QUE SÃO OS GADGETS? **22**

2.1. A INCERTEZA ETIMOLÓGICA DO TERMO *GADGET* 26
2.2 *GADGET* E PSICANÁLISE 29

3 | TÉCNICA E TECNOLOGIA **39**

3.1 | FATO TÉCNICO E TENDÊNCIA TÉCNICA 41
3.2 | A QUESTÃO DA TÉCNICA 47

4 | MAL-ESTAR E TECNOLOGIA **57**

4.1 | A TESE FREUDIANA DO MAL-ESTAR 59
4.2 | O PROBLEMA DA TECNOLOGIA 63

5 | A TEORIA DOS DISCURSOS **71**

5.1 | A PARTE TÉCNICA DO SABER 78
5.2 | O DISCURSO UNIVERSITÁRIO COMO DISCURSO CAPITALISTA 82
5.3 | O DISCURSO DO CAPITALISTA E A FABRICAÇÃO DOS *GADGETS* 86

6 | CONCLUSÕES **96**

6.1 | O MAL-ESTAR TECNOLÓGICO 97
6.2 | CONSIDERAÇÕES FINAIS 105

7 | REFERÊNCIAS **108**

1 | INTRODUÇÃO

"Quem tem arte e ciência tem também religião"

Goethe

Compreender as consequências da incidência da tecnologia e da técnica sobre o ser humano é uma questão que está posta desde a pré-história. O controle do homem sobre o fogo, a atividade de lascar pedras para produzir armas e ferramentas, os processos de cultivo e colheita, a invenção da roda e a arte rupestre são exemplos bastante conhecidos de práticas arcaicas até hoje estudadas para compreender nosso percurso até os dias de agora. Cada nova invenção muda a maneira com a qual as pessoas interagem, proporcionando mutações nas formas de organização das sociedades e nas mais diversas produções culturais. De tempos em tempos vivenciamos revoluções. A cada nova descoberta, a cada nova invenção, o status quo se reatualiza e aquilo que antes era original passa a ser da ordem do ordinário. Assim, alimentamos fantasias e cremos num futuro no qual a ciência talvez seja capaz de responder perguntas que ainda não possuem resposta. Contrariamente, também nos apegamos àquilo que é antigo, tememos a inovação e todo seu potencial de transformação, levantamos questões sobre o que consideramos ser o progresso tecnológico. Por vezes, procuramos abrigo no passado, no clássico, nas tradições construídas ao longo do tempo como uma tentativa de conservar nossa maneira de funcionar. Temos medo da novidade e, ao mesmo tempo, a amamos.

Para Freud, o refúgio na busca tecnológica é também uma estratégia. Uma das possíveis abordagens de proteção contra o sofrimento imposto pela vida em grupo, pela natureza e pelas contingências estabelecidas pelo tempo. "Trabalha-se assim com todos para a felicidade de todos" (FREUD, 1930/2010, p. 66), busca-se uma saída ao mal-estar através da religião, das intoxicações, da arte, do trabalho. Pensar o que muda no social com o avanço tecnológico será, assim, uma tarefa que se torna obsoleta no momento de sua conclusão, afinal, o novo se reatualiza a todo momento. Além disso, tal tipo de reflexão, apesar de necessária, não levaria à conclusão alguma da condição

tecnológica do sujeito, não avançaria na questão da incidência das técnicas sobre o inconsciente. Um trabalho que buscasse compreender tais mudanças poderia refletir sobre as sensações de onipotência de conhecimento que as redes e a internet proporcionam, sobre a inteligência artificial e um novo poder pós-humano que se desenvolve para dar vida ao inanimado, sobre os avanços da medicina que prologam nossa existência para além do que estamos habituados a viver, ou sobre qualquer outra condição com a qual temos de lidar no século XXI. Um estudo desse tipo provavelmente apresentaria resultados descritivos, daria a narrativa histórica atual com seus problemas, conflitos e patologias, talvez apresentasse um fenômeno obsessivo para com a tecnologia, mas dificilmente avançaria no problema postulado por Freud de que "os progressos técnicos não possuem valor para a economia de nossa felicidade" (Ibid. p. 85).

Como então abordar a sensação de mal-estar e de euforia que a tecnologia proporciona? Como investigar a tecnologia e as técnicas que dela derivam considerando as influências no inconsciente? Por que o sujeito necessita e busca tecnologias, mas se angustia neste processo? Como funciona a economia libidinal própria da produção tecnológica? Como isso afeta o sujeito?

São estas as principais questões que nortearam, em termos gerais, a pesquisa exposta nesta dissertação. Ou seja, o estudo aqui detalhado atentou para uma problemática bastante conhecida entre a técnica e o ser humano. No entanto, se considerássemos essa temática em toda sua amplitude, correríamos o risco de adentrar questões epistemológicas, morais, pragmáticas, etc. Por exemplo, em relação à tecnologia e à existência humana, poderíamos refletir se a própria qualidade técnica pode ser um fator determinante para localizar o entendimento sobre o que nos torna humanos. Diversos autores na história do pensamento já se debruçaram sobre querelas similares entre a técnica e o homem[1]. Por isso, foi necessário encontrar um recorte mais específico. A psicanálise, nesse sentido, já localiza parte da abordagem pretendida para lidar com o problema no que se refere à maneira de se pensar o ser humano e sua condição social. O ponto de partida da pesquisa foi justamente as considerações freudianas acerca da técnica presentes no texto sobre o *Mal-Estar Na Cultura* (1930/2010). Ademais, ainda foi necessário precisar uma forma mais particular para analisar a questão da técnica e, para isso, o objeto tecnológico foi escolhido como um

1 - Em especial, poderíamos citar o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1750) de Rousseau e *O Mundo Como Vontade e Representação* (1819) de Schopenhauer.

recorte possível para dar início ao trabalho de investigação. Essa delimitação, diminui a importância dada às técnicas mais voltadas para prática de alguma atividade, as técnicas artísticas, por exemplo. Mais especificamente, a pesquisa buscou estudar a ideia de *gadget* que é, de maneira mais reduzida, tanto uma forma de se pensar os diversos produtos ditos tecnológicos de nossa época, quanto um termo problematizado algumas vezes por Lacan. Para além disso, o entendimento comum do *gadget* já traz consigo parte da questão imposta pela técnica, pela tecnologia e pelos objetos/produtos disponíveis na contemporaneidade, já que introduz também o assunto sobre a forma com a qual utilizamos tecnologia na atualidade capitalista. Assim sendo, utilizaremos como ferramenta teórica a psicanálise (freudiana e lacaniana) e o estudo particular do *gadget* para tentar esclarecer o que é e como funciona o mal-estar tecnológico.

1.1 | Sobre a abordagem frente à questão tecnológica

Como pontuado, para avançar nas questões recém-apresentadas, este trabalho considerou a priori as construções freudianas apontadas em seu trabalho sobre o mal-estar na cultura. Tal estudo, além de ser o ponto de partida desta dissertação, foi também o principal material que sustentou o método de investigação. Há, no texto freudiano referido, uma intenção audaciosa que gera debates até hoje no campo psicanalítico: a tentativa de passar de uma psicologia individual para uma psicologia social. Essa intenção, porém, não é exclusiva do trabalho de 1930 e pode ser observada como algo que perpassa toda a obra de Freud. Três textos, pelo menos, se destacam sobre esta querela. Primeiramente, é possível dizer que a questão tenha se mostrado necessária a partir do que é investigado em *Totem e Tabu* (1913/2012), a saber, o problema do que é que nos determina como seres sociais, uma indagação, portanto, antropológica e arqueológica. Neste trabalho, uma resposta é lançada a partir do mito do pai da horda primitiva e de sua morte, que institui a necessidade de se formular uma nova lei, uma moralidade instituída sobre a culpa do assassinato do pai. Mais adiante, em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2013), Freud continua sua investigação sobre os fenômenos sociais e passa a estudar os processos de identificação necessários para que os grupos se mantenham coesos, partindo da aproximação daquilo que é da

ordem social e individual[2]. Tem-se assim uma explicação de como os indivíduos se unem a partir da tensão entre o narcisismo do amor-próprio e o amor aos objetos idealizados. Mas é somente em *O mal-estar na cultura* que Freud parece superar esta diferenciação para tratá-la como algo que se estabelece de maneira conjunta. A busca pela felicidade e a integração humana (o processo civilizatório) lutam entre si na psique, estabelecem uma disputa travada na economia libidinal. Há, com isso, na relação mútua entre o social e o individual, consequências para o psiquismo como o sentimento de culpa, o medo, a formação do supereu, a consciência moral, ou, mais genericamente, um mal-estar frente nossa condição cultural.

A felicidade individual, aspirada pelo indivíduo no programa do princípio do prazer, e a integração humana, como consequência necessária do convívio com o outro, estabelecem um conflito. O prazer não pode ser obtido sem um cálculo que considere as influências externas e, nessa contraposição com o princípio de realidade, o indivíduo escolhe uma maneira possível de obter alguma satisfação. Uma dessas maneiras é a tentativa de controle da natureza, uma solução através da técnica. Porém, como aponta Freud, a satisfação é sempre parcial, não há mudanças significativas na economia da felicidade. A vida cultural sofre mutações, mas não há aprimoramento ou melhoria no mal-estar que lhe é próprio.

Se esta é a condição do indivíduo para com a técnica e a tecnologia, uma pesquisa de intuito psicanalítico que visa aprofundar a compreensão dessa relação precisa considerar o mal-estar desde o início. Por essa razão, este estudo optou por começar as reflexões da pesquisa com as suscitações que podem derivar da ideia de um "mal-estar tecnológico". Uma ideia que pondera que a técnica e tecnologia são especificações do caráter cultural da vida do indivíduo e que, a partir daí, pode-se buscar um esclarecimento mais detalhado para esta maneira particular de lidar com a condição de mal-estar estabelecida na experiência. Com isso, foi preciso aprofundar as definições do conceito de técnica e tecnologia e resgatar as bases do mal-estar freudiano como inerente à vida cultural. O exercício de enviesar a leitura freudiana sob a lupa da técnica

2 - Logo no primeiro parágrafo da introdução, Freud coloca que: "A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode nos parecer muito significativa, perde muito de sua nitidez ao ser examinada mais a fundo. É verdade que a psicologia individual está orientada para o ser humano singular e investiga os caminhos pelos quais ele busca alcançar a satisfação de suas moções de impulsos, só que, ao fazê-lo, apenas raramente, sob determinadas condições excepcionais, ela desconsidera as relações deste indivíduo com os outros. Na vida psíquica indivíduo, o outro entra em consideração de maneira bem regular como modelo, objeto, ajudante e adversário, e, por isso, a psicologia individual também é ao mesmo tempo psicologia social, nesse sentido ampliado, porém inteiramente legítimo". (1921/2013, p. 35).

permitiu enxergar alguns detalhes que esclareceram as consequências e implicações da qualidade tecnológica inseparável ao indivíduo. Posteriormente, com os fundamentos mais claros, foi possível fazer uma releitura específica da condição técnica do indivíduo na cultura, em especial das relações estabelecidas entre o sujeito e o *gadget*.

Também com a psicanálise, um outro caminho ajudou a elucidar a questão da relação entre indivíduo e tecnologia, uma escolha metodológica e teórica que considera o problema posto por Freud numa subversão do próprio termo indivíduo, em seu sentido de indivisível. O conflito recém mencionado, do princípio do prazer e do princípio de realidade, ou, mais simplesmente, do indivíduo para com o social, pode ser observado de maneira mais reduzida no conceito de sujeito apresentado por Lacan. Parte das construções que Freud buscou desenvolver em seus ditos "textos sociais"[3], são consideradas implicitamente na ideia de um inconsciente determinado pela sujeição imposta pela linguagem. Dessa forma, além de ser uma maneira de ter acesso ao inconsciente, a linguagem se coloca simultaneamente como a razão da castração do sujeito através de sua inserção simbólica. Assim sendo, se o mal-estar é apresentado como algo inerente à cultura, o viés linguístico da psicanálise lacaniana possibilitou articulações significativas para este trabalho já que a cultura é também, em grande parte, linguagem. Mais do que isso, a linguagem também não deixa de ser uma técnica de expressão e comunicação imposta ao sujeito desde sua constituição, fato este que também auxiliou as reflexões sobre o mal-estar tecnológico.

Nessa perspectiva, a pesquisa se concentrou mais detalhadamente no estudo da teoria lacaniana dos discursos. Na cultura, ou seja, na experiência do sujeito, existem algumas estruturas lógicas que derivam da linguagem. O sujeito, para poder enunciar qualquer coisa, se dirige a um outro e transmite uma mensagem com algum intuito. Nesta fórmula de aparência simples, estão articuladas variáveis bem determinadas, lugares diferentes de onde o sujeito pode escolher estabelecer uma fala qualquer, um enunciado. Todos os discursos pensados por Lacan seguem o mesmo formato, mas alteram os elementos para modificar o circuito que se estabelece. Cada discurso (do mestre, da histérica, do universitário e do analista) possui assim uma formatação

3 - Faz-se referência aqui aos textos freudianos já mencionados, *Totem e tabu* (1913/2012), *Psicologia das massas e análise eu* (1921/2013) e *O mal-estar na cultura* (1930/2010). *O futuro de uma ilusão* (1927/2010) e *O homem Moisés e a religião monoteísta* (1939/2014), também costumam ser categorizados como "textos sociais", mas é válido pontuar que após os próprios desenvolvimentos de Freud nestas publicações esta categorização parece ser útil somente para fins mais comparativos, já que esta divisão perdeu um pouco o sentido depois de *Psicologia das massas e análise eu.*

particular. No capítulo cinco estão detalhadas as consequências destas construções, mas aqui cabe pontuar que elas dizem respeito também ao que Freud queria investigar na busca pela felicidade que, para ele, é o propósito almejado em todas as formas de vida humana (1930/2010, p. 63).

Os discursos são, dessa forma, possibilidades estruturais das experiências possíveis de gozo. Tal conceito de gozo[4] é, para Freud, aquilo que se demostra na repetição, é uma orientação que visa sempre um retorno a um estado anterior de satisfação, um esforço que se demostra fracassado por estar orientado por um objeto já perdido no passado. Lacan, por sua vez, traz uma outra utilização do termo que condiz com a construção freudiana no que se refere à repetição e à busca de prazer, mas que comporta consequências especiais e diversas ao se considerar o aspecto discursivo. Para o francês, a neurose interroga a relação do gozo com o saber, isto é, do sentido que se pode dar a um significante qualquer. Como mencionado, isso será pormenorizado no decorrer desta pesquisa, mas aqui o importante é que esta utilização lacaniana, que considera o saber e o gozo, é o que permite ao autor situar o objeto *a*[5] para além de sua condição de causa de desejo, para a condição de falha na relação entre sujeito e Outro. Falha que pode ser compreendida também na homologia com o conceito de mais-valia marxista. Aquilo que sobra na relação entre trabalhador e capitalista, o lucro, pode homologamente ser percebido também naquilo que falha, que não é percebido, que fica como um resto da cadeia significante que se estabelece em um enunciado qualquer. O mais-de-gozar é o termo utilizado para se referir a este atributo próprio do discurso, que aponta, entre outras coisas, que um saber determina necessariamente uma renúncia ao gozo. Renúncia esta que é também amplamente abordada por Freud para se referir ao mal-estar próprio da condição cultural.

O circuito do discurso montado por Lacan, juntamente com os desenvolvimentos fundamentais de Freud em *O mal-estar na cultura*, são teorias que se atém a um fenômeno semelhante. Ao fato de que o sujeito ao visar à satisfação tem de se haver

---

4 - Freud utiliza o termo *Genuss*, que ressalta tanto o prazer da representação estética, quanto o caráter sexual da palavra.

5 - Para fins introdutórios, pode-se considerar este conceito como uma interpretação lacaniana sobre a ideia freudiana do objeto perdido na repetição. Lacan evidencia a ideia de que um traço de identificação se inscreve a partir da relação com o semelhante e que, desta inscrição, o sujeito advém. O objeto *a* se refere, de forma extremamente resumida, a esta ideia, mas o conceito é constantemente retrabalhado ao longo do ensino do francês e carrega diversas elaborações que não cabem nesta nota que cumpre apenas a função de situar minimamente o leitor. O objeto *a* é comumente referido como objeto causa do desejo, como o objeto da angústia, como objeto sem imagem, como objeto que cumpre a função do mais-de-gozar, entre outros.

com o gozo, com o princípio da realidade, com a castração, com o supereu, com barreiras que impossibilitam a sensação de completude. Para Freud, tal contingência da experiência engendra necessariamente um mal-estar. Para Lacan, isso pode ser elucidado economicamente pelo conceito de mais-de-gozar. Independentemente da intepretação escolhida, o caminho da satisfação propiciada pela relevância técnica é sempre considerado. Uma particularidade que é levada em conta como uma problematização de algo maior que acontece no psiquismo. Freud abordou literalmente esta especificidade ao mencionar o ataque à natureza para submetê-la à vontade humana com a ajuda da ciência como uma proteção possível frente ao desamparo (1930/2010, p. 66). Lacan, ao pensar as derivações lógicas do discurso, denominou um deles como o discurso universitário, no qual a cadeia se estabelece a partir de um lugar que chamou de tudo-saber (1969/1992, p. 32), no qual as significações atribuídas a este saber específico são consideradas como um sentido vindo do Outro, uma discursividade familiar à ciência, à burocracia e ao sentido mais comum da palavra técnica. Mais do que isso, também foi considerado o discurso capitalista que, a partir de uma mutação nas posições discursivas, coloca os *gadgets* (os objetos tecnológicos) como objetos *a*. Nosso intuito foi o de estudar esses detalhes para investigar o que é que se passa nessa solução peculiar que tem se mostrado cada vez mais relevante no cenário contemporâneo, foi pesquisar nos materiais existentes os esclarecimentos possíveis para a sensação de mal-estar que deriva da busca por novas técnicas e da produção tecnológica.

1.2 | O objetivo deste trabalho

O conteúdo apresentado até agora diz respeito às bases desta investigação, mas, para situar melhor o leitor, talvez seja preciso deixar mais claro o objetivo da pesquisa. Este é: analisar o mal-estar do sujeito frente ao tecnológico. Isso já se refere à abordagem que acabamos de mencionar, analisar o mal-estar implica tomar como princípio a teoria freudiana e, por escolha metodológica, seguir a construção lacaniana sobre as maneiras de renunciar ao gozo que são próprias do sujeito e do discurso. O ato de analisar, por sua vez, confere a minúcia pretendida e a finalidade de localizar e

especificar o problema do mal-estar tecnológico na psicanalítica freudiana e lacaniana. Há, com isso, uma necessidade de investigar as qualidades da técnica e da tecnologia para que posteriormente possamos abordá-las como conceitos mais estabelecidos. Nesse sentido, será preciso recorrer a outras áreas de conhecimento que se concentraram na temática da técnica. Apesar da psicanálise refletir em alguns momentos sobre as problematizações que derivam da técnica e da relação desta com o sujeito, o assunto não é satisfatoriamente examinado para as intenções desta pesquisa, sendo costumeiramente abordado como um problema subjugado a outras questões mais centrais para a teoria, como pode ser observado nos principais textos psicanalíticos que orientam esta dissertação. Diferentemente de como ocorre com a religião e com a arte, fenômenos culturais que possuem uma vasta literatura teórica em psicanálise, a questão da técnica parece ser uma saída frente ao mal-estar que carece de reflexões exclusivas mais demoradas.

Outro ponto importante é que, no objetivo recém-declarado, é possível constatar que este estudo priorizou a maneira com a qual a psicanálise entende o psiquismo. Apesar desta afirmação parecer óbvia, principalmente ao se considerar o ponto de partida da pesquisa, é válido frisar que essa foi a metodologia elegida para investigar as influências da técnica e da tecnologia. A palavra sujeito, utilizada no objetivo, ressalta a ideia de que o aspecto inconsciente será ponderado ao longo de toda a investigação, que o ser-humano será considerado como um ser sujeitado à linguagem e que, portanto, é castrado. Em alguns momentos, ao analisarmos os pormenores da técnica e da tecnologia, por exemplo, lidaremos com alguns autores que possuem uma outra interpretação sobre o ser, sobre o indivíduo, sobre a humanidade, mas é preciso ter em mente que o estudo desses autores serviu como uma forma de ampliar o repertório sobre a técnica. No entanto, a base metodológica escolhida, que pressupõe um entendimento psicanalítico do sujeito, se mantém.

Não seria possível vislumbrar uma análise do mal-estar tecnológico, sem antes traçar também algumas finalidades mais práticas e particulares que ajudassem a situar a discussão da técnica nos dias de hoje. Para tal, a pesquisa também se orientou pelas seguintes questões: O que é um *gadget*? Qual sua relação com o objeto tecnológico? Qual a concepção lacaniana do *gadget*? Como o sujeito lida com o *gadget*? Estes objetivos específicos foram necessários para aterrissar a discussão mais central entre a técnica e o sujeito. Entre outras coisas, o *gadget*, como veremos, é qualquer objeto tecnológico com o qual lidamos na contemporaneidade e, justamente por isso, este

termo se mostrou apropriado para tornar a investigação mais tangível, mais próxima da experiência cotidiana, mais claramente observável ao se considerar as múltiplas experiências do sujeito com a técnica. A partir do detalhamento do *gadget*, foi possível lidar de maneira mais nítida e clara com a análise do mal-estar do sujeito frente ao tecnológico.

Assim sendo, aonde é que esta pesquisa almeja chegar? Qual é o problema a ser solucionado? Basicamente, considerando o objetivo geral, a pergunta de "como a tecnologia e a técnica agem sobre o sujeito?" foi norteadora da pesquisa. Como mencionado no subcapítulo anterior, esta investigação partiu de uma hipótese para solucionar esta questão. Ao escolher uma abordagem que parte do mal-estar freudiano e da teoria dos discursos, já estavam dadas as ferramentas que foram utilizadas para solucionar o problema, restou então o trabalho de delimitar o que se pode entender por *gadget*, por técnica e por tecnologia, para depois efetuar as aproximações possíveis deste estudo para com as teorias psicanalíticas escolhidas a priori.

Posto isso, o leitor pode ter se perguntado qual o termo mais adequado para se referir à investigação pretendida aqui: técnica ou tecnologia? Obviamente os dois conservam relação etimológica, mas qual deles tem maior acuidade para com o problema da pesquisa? Quanto a isso, cabe pontuar que a técnica permite reflexões para além dos objetos que a determinam, das ferramentas que se produzem a partir das tendências técnicas. Além do mais, se considerarmos apenas os sentidos de cada termo, aquilo que pode ser entendido como técnico também diz respeito a uma interpretação sobre um "saber-fazer" que não necessariamente possui uma consequência material, acepção esta que é de especial interesse para a psicanálise. No entanto, o termo tecnologia também é fundamental para este estudo. Primeiro porque, como veremos principalmente no capítulo três, se considerarmos os aspectos mais etnológicos e antropológicos, a única forma de ter acesso ao que é propriamente a técnica é através daquilo que se determinará no ambiente da tecnologia. Ou seja, técnica e tecnologia estabelecem relações diferentes, cada uma possui uma relevância particular na subjetividade e na constituição subjetiva e por isso, apesar desta pesquisa ter feito um aprofundamento maior relativo aos objetos tecnológicos e aos *gadgets*, não seria possível desconsiderar as influências mais gerais da técnica em si. Este estudo buscou uma maneira de investigar essas características de uma perspectiva eminentemente psicanalítica, isto é, se o homem é afetado pela tecnologia de alguma maneira,

queremos entender quais as consequências dessa qualidade para seu psiquismo. O sujeito está, conforme construído no item 1.1, no foco do estudo.

O *gadget*, como mencionado, foi elegido como uma particularidade que torna mais observável a problematização da influência tecnológica no sujeito. Dessa forma, este tema foi abordado logo de início para introduzir a questão do mal-estar tecnológico a partir de um problema bastante contemporâneo. Com isso, no capítulo dois apresentamos o que é o *gadget*, sua relevância na atualidade e por que ele pode ser entendido como um objeto tecnológico. Também apresentamos a interpretação psicanalítica deste termo e como o *gadget* é uma maneira de gozar própria do discurso do capitalista. No entanto, para avançar na pesquisa, foi preciso circunscrever melhor o que é propriamente a técnica e qual a relação desta para com a tecnologia. Para isso, no capitulo três, além de um estudo da etimologia e da filologia dos termos em questão, foram utilizados autores que se dedicaram ao problema da técnica de forma exclusiva, mas com abordagens distintas. Assim, com duas construções consideravelmente diferentes sobre a técnica, pudemos traçar uma interpretação mais elaborada sobre o conceito em si.

Neste sentido, o primeiro autor escolhido para esta tarefa foi André Leroi-Gourhan (1911 – 1986). Antropólogo arqueólogo, paleontólogo, etnólogo, Leroi-Gourhan foi um importante intelectual francês que dedicou grande parte de sua vida para o estudo das técnicas. Seu método minucioso de investigação conseguia, com muita facilidade, relacionar diversas áreas do conhecimento de forma bastante integrada sem perder o rigor que caracteriza seus trabalhos[6]. Seu estudo parte de princípios teóricos bem estabelecidos, dos quais se destacam os conceitos de fato técnico, tendência técnica, ambiente e meio técnico. Para além da função comum de um paleontólogo de remontar o passado do homem a partir de reconstruções da cultura material desvelada com cada objeto, Gourhan traça um estilo de experimentação que abarca também o campo da biologia, uma espécie de evolucionismo determinista a partir da facticidade dos objetos tecnológicos. Seu método exclusivo organiza uma intepretação simbólica do homem a partir de seu parentesco tecnológico, algo que foi útil para esta pesquisa por esclarecer a estrutura técnica num nível social, antropológico e etnográfico. Esses desenvolvimentos foram analisados no item 3.1.

6 - Tal habilidade como pesquisador rendeu a Leroi-Gourhan a cadeira de Pré-história no College de France de 1969 a 1982.

O segundo autor escolhido é Martin Heidegger (1889 – 1976), mais especificamente sua conferência sobre a questão da técnica pronunciada em 1953 na Escola Superior Técnica de Munique. A questão, segundo o autor, recai sobre um outro problema amplamente desenvolvido por ele mesmo, a saber, a problemática de que a metafísica, como é mais comumente conhecida, reforça o esquecimento da diferença ontológica entre o ser e o ente e recai numa reflexão a respeito das coisas em si, daquilo que se mostra mais claramente nas manifestações observáveis do ente. A técnica, por sua vez, reforça a característica de esquecimento do ser do ente desenvolvida no pensamento histórico ocidental. Para pensá-la, Heidegger a considera pelo que ela é, a fim de apreender sua essência que, como veremos, pode ser chamada de Ges-tell (esqueleto, dispositivo, composição, etc.). Passaremos por cada um desses conceitos com mais calma no item 3.2.

Após detalhar duas diferentes abordagens que consideram as relações entre a humanidade e seu caráter tecnológico, foi possível entrarmos no problema sobre o mal-estar tecnológico. No capítulo quatro foi investigado mais a fundo a matriz da metapsicologia freudiana que está por trás de sua obra sobre o mal-estar na cultura. Foram resgatados os recortes textuais que se referem à especificidade técnica aqui pretendida. Munidos de uma apropriação mais detalhada sobre a técnica e a tecnologia, buscou-se um aprofundamento das afirmações levantadas por Freud. Ou seja, sabemos, a partir do texto freudiano, que a tecnologia é procurada como uma tentativa de driblar o mal-estar, e, nesse sentido, o intuito da dissertação foi o de detalhar outros aspectos mais profundos desta colocação. Veremos com Heidegger, por exemplo, que a técnica possui um potencial de criação para além da simples posição passiva que os materiais tecnológicos dispõem no mundo.

No capítulo cinco foram expostos os desenvolvimentos lacanianos sobre o discurso do sujeito. Neste momento, buscou-se construir uma perspectiva estrutural, num sentido lacaniano, do problema. Considerou-se as variáveis do discurso (significante mestre, significante do saber, sujeito barrado e mais-de-gozar) juntamente com os lugares possíveis para cada uma delas (verdade, semblante, Outro e produção) e traçamos algumas aproximações da questão em cada caso. Evidentemente, além de uma análise das variáveis e dos lugares, também olhamos para as quatro (ou cinco, se contarmos o discurso do capitalista) formações discursivas que dão origem aos laços sociais e analisamos, em especial, os discursos do universitário e do capitalista.

Também nesta etapa lidamos com uma hipótese de uma aproximação da técnica e do saber (estabelecido por S_2).

Por fim, no capítulo conclusivo, foi delineado a partir de todo o estudo o que é o mal-estar tecnológico, buscou-se uma definição desta ideia bem como uma explicação de sua incidência sobre o sujeito. Com isso, foi realizada também uma reflexão de como o mal-estar tecnológico pode ajudar a pensar alguns fenômenos sociais e clínicos mais contemporâneos, como novas formas de subjetividade, vínculos, patologias etc.

2 | O QUE SÃO OS GADGETS

"The things you own end up owning you"
Tyler Durden

O principal problema desta pesquisa poderia ser abordado de diversas maneiras. No capítulo anterior, foram mencionadas algumas dessas possibilidades, mas por que é que o *gadget* foi selecionado para cumprir o papel de especificar este estudo? Primeiramente, porque, como já apontado, o *gadget* é, ao mesmo tempo, uma maneira costumeira de nos dirigirmos aos objetos tecnológicos atuais e um termo que, na psicanálise lacaniana, pode ser pensado como uma consequência tecnológica imposta pelo discurso capitalista. Mais do que isso, a relevância do termo *gadget* tem crescido exponencialmente no começo deste século, tanto no campo científico quanto na cultura. Detalhar um pouco desta relevância talvez seja uma maneira interessante de começarmos este capítulo.

Ao considerarmos as bases de dados científicas, o descritor *gadget* aparece num total de 6.836 artigos e publicações[7], sendo que a maioria dos trabalhos foram concluídos na última década e apenas 270 textos foram publicados antes do ano 2000. Mais da metade de todos esses trabalhos apresentam como principal área de concentração a Engenharia e outras áreas como a Ciência da Computação, Automação, Controle de Sistemas e Telecomunicações também aparecem entre os campos de estudo que mais possuem pesquisas sobre este tema. Geralmente, entre as publicações mais citadas, a palavra *gadget* é usada para determinar um dispositivo, aparelho, ou método qualquer. Em Astronomia, por exemplo, o termo designa um código que dá nome para um software de simulações cosmológicas que funciona como uma plataforma para estudar interações intergalácticas em larga escala. Chamado de GADGET, o programa é um acrônimo bastante forçado de "GAlaxies with Dark matter and Gas intEracT"[8]. Nos 127 trabalhos que se concentram na área de Psicologia, o behaviorismo é o método

7 - Para chegar nestes números foi efetuada uma busca em todas as bases de dados cadastradas na plataforma digital do *Web of Science*. Foi feito uma busca pelo descritor/tópico *gadget* considerando todo o histórico e as bases de dados disponíveis na data de 5 de novembro de 2019.
8 - SPRINGEL, V; YOSHIDA, N; WHITE, S. D.M. *GADGET: a code for collisionless and gasdynamical cosmological simulations.* New Astronomy. 6 (2): 79–117. arXiv:astro-ph/0003162. Bibcode:2001NewA....6...79S. doi:10.1016/S1384-1076(01)00042-2.

investigativo mais adotado e o termo *gadget* costuma ser utilizado também como um sinônimo de dispositivos eletrônicos. Mesmo entre os trabalhos que levam em conta a psicanálise, a temática das investigações costuma ter a atenção voltada muito mais para as consequências clínicas da utilização de aparelhos, smartphones, tablets, aplicativos, etc[9]. São poucas as publicações que se atentam para as decorrências sociais da utilização do *gadget* e, menos ainda, ao emprego lacaniano do termo. Ou seja, o caráter múltiplo da palavra permite utilizações das mais diversas formas para indicar, de uma maneira geral, os objetos tecnológicos produzidos por cada área de conhecimento. Muito além dos aparelhos eletrônicos que costumam estar relacionados ao sentido comum da palavra *gadget*, o termo é também útil na ciência para determinar o produto tecnológico final de distintas formas de pesquisa.

Produções culturais muito conhecidas também usaram a palavra *gadget*, ou então trabalham com assuntos que problematizam questões relativas às parafernálias tecnológicas. De maneira mais explicita, podemos citar o desenho animado infantil de comédia *Inspector Gadget* (*Inspetor Bugiganga*, em português) lançado em 1982 e criado por Bruno Bianchi, Jean Chalopin e Andy Heyward. A série narra as peripécias de um inspetor policial que, após sofrer um acidente, é submetido ao projeto secreto Gadget que o transforma em uma espécie de ciborgue. A partir daí o personagem, meio robô, meio humano, passa a contar com diversos dispositivos, aparelhos e computadores que também fazem parte do seu corpo e que podem ser acionados conforme sua necessidade. Qualquer empecilho ou dificuldade trazidos pelas aventuras policiais atrapalhadas, podem ser driblados conforme o policial aciona os botões, as alavancas, e os comandos de seu corpo. Seu chapéu, por exemplo, conta com hélices escondidas que podem ser ativadas a qualquer momento para que o Inspetor possa sair voando e escapar das maldades dos vilões da série. Posteriormente, os estúdios Walt Disney Pictures criaram dois filmes de longa-metragem com base na série original que teve fim em 1986, *Inspetor Bugiganga* de 1999 e *Inspetor Bugiganga 2* de 2003. Mais recentemente, em 2015, o seriado foi relançado pela produtora DHX Media Company e está atualmente na quarta temporada.

O filme de ficção científica *Paycheck* (*o Pagamento, 2003*) apesar de não mencionar literalmente o *gadget*, desenvolve uma problemática extremamente

9 - O seguinte trabalho é um exemplo desta afirmação: BERGER, A; KARPEL, P; LEJBOWICZ, J. Psi*coanálisis posible en la era virtual. Anuario de Investigaciones,* vol. XIX, 2012, pp. 53-56. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina

interessante que também vale a pena ser mencionada aqui. O filme de John Woo conta a história de Michael Jennings (interpretado por Ben Affleck), um engenheiro freelancer que utiliza a engenharia reversa para construir e aprimorar produtos de tecnologia futurista. As empresas que o contratam, no entanto, não querem revelar seus segredos de produção e, por isso, toda vez que Jennings ajuda a desenvolver um produto, tem sua memória apagada de acordo com o tempo que estava trabalhando no projeto. Uma reviravolta acontece quando o personagem principal aceita participar de um trabalho secreto audacioso que tem duração de três anos, mas que promete um pagamento muito maior que possibilitaria sua aposentadoria. Ao aceitar a tarefa, Jennings entrega os pertences que levava consigo para que sejam devolvidos assim que o trabalho acabasse. Porém, ao final do serviço, o engenheiro não recebe o dinheiro acordado e, ao invés disso, obtém um documento, assinado por ele mesmo, que comprovava uma troca formal do pagamento pelos objetos deixados no início do projeto, mas que estranhamente foram trocados por novos itens. Um relógio, um maço de cigarros, um passe de ônibus, um anel de diamantes, uma chave, um isqueiro, um par de óculos escuros, foram alguns dos 20 itens que substituíram os antigos. Ao ser liberado, no entanto, Jennings é preso pelo FBI sob a justificativa de que o personagem é uma ameaça à segurança nacional. Para escapar, o engenheiro utiliza alguns dos itens que havia obtido e, a partir daí se dá conta de que cada objeto tem uma função específica que pode ajudá-lo a descobrir o que é que se passou nos últimos três anos. Jennings percebe que o projeto que ele havia trabalhado estava construindo uma máquina inovadora que permitiria desvendar o futuro, o que explica também o porquê de os objetos funcionarem de maneira muito propícia para o personagem. Saber o futuro, no entanto, levaria parte da humanidade à destruição pois as previsões da máquina influenciariam todas as atividades humanas já que não teríamos mais que lidar com a contingência das indeterminações do futuro. Todo o enredo se desenvolve na medida em que Jennings utiliza seus objetos como pistas e ferramentas para destruir o destino imposto pela máquina.

O interessante aqui é que Jennings, em todo o percurso do filme, tem suas ações totalmente definidas pelos objetos que tinha à disposição. Tudo o que ele faz, e, em certa medida, parte do que ele é, pode ser desvendado pelos itens que lhe foram deixados, ele depende deles, seu destino depende deles. No artigo de Michael Simeone (2011), *Why We Will Not Become Posthuman: Gadgets As A Technocultural Form*, o autor desenvolve a ideia de que o filme trabalha como uma associação entre o cérebro

humano e o computador, afirmação que pode ser justificada pela facilidade com a qual o filme aborda o apagamento da memória. Com base nisso, seria possível fazer algumas aproximações do filme com o pós-humanismo, uma teoria que considera principalmente uma transcendência corporal do caráter humano a partir dos objetos tecnológicos, mas que também analisa "as mutações que as tecnologias estão provocando no real do corpo, há dimensões antropológicas e filosóficas implicadas nessa expressão que a dotam de uma complexidade que envolve, mas vai além da tecnologia e mesmo da biologia."[10]. Para Simeone, o termo *gadget* funciona como uma metáfora que simultaneamente opera a subjetividade de Jennings, a narrativa do filme e as prateleiras dos produtos contemporâneos disponíveis também para os espectadores do longa-metragem. O autor ressalta que há uma contradição entre os *gadgets* e o pós-humano, pois os objetos apontam para uma não-interpenetração que é vital para a perspectiva pós-humanista e que, na verdade, haveria uma dialética entre a problematização do corpo ciborgue, imposta pela perspectiva pós-humana, e o *gadget* enquanto um sintoma cultural da tecnocultura americanizada. No entanto, de um ponto de vista mais psicológico, tal hipótese pode ser questionada pois os *gadgets* afetam necessariamente o aspecto simbólico e imaginário daqueles que o consomem e, portanto, podem ser interpretados como algo que também tem a ver com o sujeito e com seu corpo. Para além da análise do autor, o interessante é que há, no filme de John Woo, elementos interessantes que apresentam de maneira mais pictórica as discussões que giram ao redor do *gadget*.

Fica evidente, depois desses exemplos, o porquê de o *gadget* ter sido escolhido para especificar o mal-estar tecnológico do sujeito. Com este termo, é possível abordarmos de maneira conjunta a questão dos objetos tecnológicos em si, bem como o enigma que a técnica reencena toda vez que apresenta um produto capaz de operar mutações da relação corporal do sujeito. No entanto, a palavra em questão neste capítulo parece conservar uma certa obscuridade que não deixa claro seu significado. No subcapítulo 2.1 este problema será pormenorizado.

10 - SANTAELLA, L. *Pós-humano, por quê?* Revista USP, São Paulo, n.74, p. 126-137, 2007.

2.1. A incerteza etimológica do termo *Gadget*

Apostar em uma pesquisa etimológica para esclarecer o que é o *gadget*, parece, de saída, ser uma ideia interessante. O senso comum da palavra, a maneira que ela é utilizada cotidianamente, aponta para as mais diversas formas de produções tecnológicas. Seu emprego aparenta ser aberto, ou seja, a palavra *gadget* é usualmente aproveitada para determinar tecnologias das mais genéricas formas. Computadores, celulares, aplicativos, apetrechos eletrônicos, mercadorias supérfluas, relógios, chaves, cigarros, veículos, engrenagens ou, basicamente, qualquer produto disponível na atualidade, já foram classificados como *gadgets*. Como vimos nas páginas anteriores, esta amplitude pode ser observada na ciência e na cultura popular em vários momentos. No entanto, quando consideramos a origem da palavra, também não há um consenso sobre sua procedência. Mesmo assim, a indeterminação do sentido do *gadget* talvez seja algo que valha a pena ser examinado num estudo que visa entender o que é o mal-estar tecnológico constado na experiência do sujeito. Tal característica, na verdade, pode ser algo que nos auxilie na compreensão do que é o *gadget* de fato.

Apesar da palavra em questão ser mais usual no inglês, língua na qual o vocábulo *gizmo* também pode ser utilizado como um sinônimo, uma hipótese bastante difundida é de que a raiz do termo *gadget* descende do francês, mais especificamente da palavra *gachette.* Essa última, por sua vez, é um diminutivo de *gâche* que significa, de maneira aproximada, despojo, uma peça sobressalente, um fragmento de um mecanismo, uma sobra[11]. No português, costumamos traduzir o termo por engenhoca, bugiganga, parafernália. O dicionário Oxford, no entanto, aponta uma outra possível versão para a procedência do *gadget*, na qual o vocábulo poderia ter sido incialmente utilizado por marinheiros de língua inglesa para dizer de um objeto, peça ou item técnico do qual não lembravam o nome ou não sabiam para que servia. Essa hipótese é defendida por causa do livro *Spunyarn and Spindrift, A sailor boy's log of a voyage out and home in a China*

11 -Tais afirmações se sustentam com base no *Online Etimology Dictionary* (OED) um dicionário online de etimologia que leva em conta diversos dicionários como: (1) Beekes, Robert, Etymological Dictionary of Greek, Leiden, Netherlands, Brill, 2010; (2) The Oxford English Dictionary, 2nd ed., Clarendon Press, 1989; (3) Kipfer, Barbara Ann, ed., and Robert L. Chapman, Dictionary of American Slang, 4th ed., HarperCollins, 2007, etc. Disponível em: <https://www.etymonline.com/word/gadget>. Acesso em 18 de dezembro de 2019.

tea-clipper de Robert Brown que foi publicado na década de 1850 e que utiliza o *gadget* no mesmo sentido dos marinheiros.

Existem também outras possibilidades mais anedóticas para a origem do termo em questão, que, apesar de serem mais improváveis, provavelmente ajudaram a popularizar a palavra. O etimologista Michael Quinion, coordenador do *World Wide Worlds* (um website de linguística inglesa), aponta que existe a possibilidade de o vocábulo *gadget* ter sido aproveitado pela empresa *Gaget, Gauthier & Cie*, fabricante da estátua da liberdade inaugurada em 1886, para divulgar uma versão da imagem em miniatura e que tal fato teria difundido a utilização do termo. Outra hipótese para a relevância da palavra atualmente é de que o *gadget* teria se tornado popular após a segunda guerra mundial, isso porque os especialistas do projeto Manhattan, responsáveis pelas pesquisas nucleares, apelidaram a bomba atômica de *The Gadget,* mais especificamente a bomba que foi explodida em 1945 em caráter de teste no Novo México[12]. Tal fato inclusive foi utilizado pelo romancista Paul Zindel que possui um livro com o mesmo apelido da arma de guerra citada. Seu romance, lançado em 2001, conta a história fictícia de um garoto cujo pai trabalha no projeto estadunidense que desenvolveu a bomba.

Outro fato curioso é que, apesar da palavra *gadget* já possuir uma amplitude de empregos bastante considerável, ela muito provavelmente deu origem a uma outra palavra: *Widget*, uma junção de *gadget* com a palavra *window* (janela em inglês). O dicionário Oxford apresenta três sentidos para este neologismo: o primeiro deles é similar ao do *gadget* já que se refere a "um pequeno objeto do qual o nome não é conhecido", a segunda aplicação aparece como um termo usual de negócios no qual o sentido do termo designa um produto que ainda não existe ou que será produzido ou inventado, e a terceira e última aplicação advém da computação para dar nome a uma janela virtual capaz de fornecer informações diversas conforme uma programação estipulada. Aparentemente, enquanto a palavra *gadget* é utilizada para determinar objetos tecnológicos já existentes, a palavra *widget* parece determinar uma tecnologia mais virtual, tanto num sentido de uma existência em potencial, quando de uma tecnologia de menor materialidade.

Percebe-se que a etimologia do *gadget* não é nada óbvia e clara, seu sentido é flexível o suficiente para ser utilizado em diversas ocasiões. Mais comumente, a palavra

---

12 - Esse fato foi detalhado na reportagem *The day the world lit up* de Kathryn Westcott da BBC News. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/4641861.stm.> Acesso em 17 de dezembro de 2019.

é usada como um nome substituto de pequenos objetos eletrônicos, mas também não é raro encontrar empregos do termo *gadget* que indiquem uma produção inovadora qualquer, como foi o caso com a bomba atômica e até mesmo com o nome dado para um software astronômico de cálculos cosmológicos. Por esses motivos, poderíamos afirmar que uma definição possível para o *gadget*, um sentido bastante reduzido para o termo, poderia ser o de um objeto tecnológico qualquer. Isso pode ser aplicado para todos os casos analisados nesta pesquisa e parece ser uma maneira interessante de circunscrever a problemática articulada pelo uso da palavra.

Teríamos então nos deparado com uma complicação para esta pesquisa? O *gadget* foi o objeto específico escolhido para aprofundar as questões relativas à técnica e à tecnologia, mas sua especificidade ainda é difícil de ser mensurada pois o termo carrega também uma indeterminação, um uso de complexa particularização. Isso, no entanto, não é um problema se considerarmos que a palavra é uma materialização linguística da própria inapreensibilidade técnica. É verdade que existe uma dificuldade para delimitar exatamente qual o tipo de objeto que a palavra pode se referir, mas talvez isso ocorra pois o *gadget* considera também a relação estabelecida entre o sujeito que utiliza o termo e o objeto em si. Perante toda a disponibilidade de produtos tecnológicos acessíveis para o consumo atualmente, o *gadget* se tornou um sinônimo do objeto tecnológico capaz de dar nome para os itens dos quais ainda não sabemos lidar completamente, cuja função ainda mantém uma obscuridade ou enigma, mas que não necessariamente é inútil. Espera-se que ele comporte algum dispositivo, que ele tenha alguma conveniência que, no entanto, pode ser pouco óbvia. A dificuldade de dizer da técnica (que abordamos em maior detalhe no capítulo três) encontra no *gadget* uma palavra que caracteriza como as tecnologias estão sendo utilizadas na contemporaneidade. A palavra, dessa forma, não é apenas um sinônimo usado para substituir um nome de uma outra tecnologia, mas na verdade é também uma forma de se referir à relação que se estabelece entre o sujeito e o objeto e, exatamente por isso, ela é relevante nesta pesquisa.

Lacan, ao falar do *gadget*, enxergou também um sintoma atual e talvez, a partir daí, possamos tirar alguns esclarecimentos mais diretos sobre o problema do mal-estar tecnológico. Parte desta discussão, será exposta a seguir.

2.2 *Gadget* e psicanálise

Não foram muitas as vezes que Lacan utilizou o termo *gadget* ao longo de sua obra. Na verdade, as aparições dessa palavra em seu ensino são mais recorrentes em seus seminários, aulas e conferências. No entanto, quando empregou o termo, o psicanalista parecia se referir aos problemas mais característicos da utilização das tecnologias na atualidade de sua época. Em sua aula de 13 de maio de 1970, encontramos uma das primeiras menções de Lacan ao *gadget*[13]. Nela, o psicanalista reponde à questão levantada por um dos participantes de seu seminário que indagava sobre onde seria possível situar o lugar do proletário na estrutura do discurso. O problema levantado por esta questão, ficará mais claro no capítulo cinco desta dissertação quando serão detalhadas as estruturas discursivas; aqui, no entanto, é interessante observarmos que Lacan responde à pergunta a partir da constatação de que o proletário é aquele que não sabe de sua condição de explorado. O proletário, que detém um saber-fazer sobre seu trabalho (um *savoir-faire*), um saber técnico específico, sofre um despojamento feito de maneira progressiva desse mesmo saber, e tal espoliação é, de alguma forma, determinada também pelos objetos da ciência, pelos *gadgets*. Em suas palavras:

> Não vou me aventurar por aí, irei com prudência, mas se há uma coisa cujo tom me choca na temática que chamam de maoísta é sua referência ao saber do manual. Não pretendo em absoluto ter conhecimentos suficientes a esse respeito, mas aponto simplesmente um matiz que me chamou a atenção. A nova ênfase dada ao saber do explorado me parece estar profundamente motivada na estrutura. A questão é saber se isso não é algo totalmente sonhado. Em um mundo onde emergiu, de maneira que existe de fato, sendo uma presença no mundo, não o pensamento da ciência, mas a ciência de algum modo objetivada, refiro-me a essas coisas inteiramente forjadas pela ciência, simplesmente essas coisinhas, *gadgets* e coisa e tal, que por enquanto ocupam o mesmo espaço que nós no mundo em que essa, emergência teve lugar, será que o *savoir-faire*, no nível do manual, pode ainda ter peso suficiente para ser um fator subversivo? É assim, para mim, que a questão se coloca. O que fazem com tudo o que eu digo? Vocês gravam isso numa maquininha e, depois, fazem noitadas para as

13 - Importante colocar que esta menção ao *gadget,* possivelmente a primeira*,* consta de uma conversa mal registrada. Na época, a Faculdade de Direito da rua Saint-Jacques (local no qual Lacan costumava ministrar seu seminário) estava fechada e, por isso, a aula foi realizada nos degraus do Panthéon com um reduzido número de participantes. A menção consta apenas na edição do seminário organizada Campo Freudiano no Brasil. No site staferla, trabalho que busca apresentar a transcrição do seminário sem edições, a aula inteira não consta. Disponível em: <www.staferla.free.fr>. Acesso em 4 de novembro de 2019.

quais lançam convites - Tem uma fita do Lacan. (1970/1992, p. 157)

"Será que o *savoir-faire*, no nível do manual, pode ainda ter peso suficiente para ser um fator subversivo?" Nesta citação encontramos de maneira explícita uma questão relevante para esta pesquisa. O *savoir-faire*, que também pode ser entendido como um saber manual do proletário (uma técnica), é um saber que o sujeito detém, mas que lhe é despojado na medida em que a ciência determina este saber em objetificações, em *gadgets*. Há, nesta pergunta de Lacan, um problema que posteriormente irá levá-lo a desenvolver toda uma articulação sobre o discurso do capitalista. O problema, de maneira breve, é que a ciência, ao produzir conhecimento, também comercializa um saber, transforma-o em um objeto e o disponibiliza de forma que este *gadget* passa então a ocupar e engendrar subjetividades. A menção de Lacan feita sobre a gravação de sua fala tem a ver com esse problema, pois, na medida em que sua fala é gravada ela é também transformada em um objeto consumível, em um *gadget*. A ciência, desta forma, se resume na experiência que ela mesma proporciona, naquilo que ela é capaz de disponibilizar como tecnologia para os sujeitos. Ela é, sob esse ponto de vista, uma fábrica de saber que afeta os sujeitos.

Essa citação funciona muito bem para introduzir as questões psicanalíticas que circulam ao redor do mal-estar tecnológico. Os *gadgets*, ao estabelecerem uma relação com o sujeito, articulam num nível inconsciente uma relação com o saber. No entanto, estes não são os únicos objetos com os quais o sujeito se relaciona, é preciso pontuar uma diferenciação relevante. Para dizer da totalidade dos objetos que estão presentes na experiência do sujeito, Lacan inventou a palavra *alethosphera*, uma junção da palavra *Alétheia*[14], antiga palavra grega que quer dizer verdade, com esfera[15], palavra que é utilizada para ponderar a corporeidade dos objetos, o caráter daquilo que está presentificado que "rodeia a terra" (1969/1992, p. 152), que está acessível na experiência. A *alethosphera* é, dessa forma, a esfera da verdade na qual todos os sujeitos vivem. Assim, os objetos, ou pelo menos aqueles que tem algum valor significante para o sujeito, articulam algo de uma verdade que, como veremos mais

14 - Para Heidegger (1982/2008, p. 76) *Alétheia* não designa algo fechado e determinado, mas sim algo que deve ser desvelado, desencoberto.

15 - Ao apresentar o neologismo *aletosfera*, Lacan, na verdade, não deixa claro o raciocínio que deu origem a palavra. Ao mesmo tempo que se pode pensar na junção do conceito de *Alétheia* com a palavra esfera, o que faz sentido não só de um ponto de vista literal, mas também topológico, é possível que o neologismo tenha sido pensado considerando também a palavra atmosfera.

adiante, não pode ser dita de um ponto de vista discursivo, mas está sempre numa relação enigmática com o saber.

Lacan diz que os objetos presentes na *alethosphera* podem ser chamados de *latusas* (em francês *lathouse*), um outro neologismo que junta a palavra *Lethé*, um antigo rio grego onde miticamente a verdade fica esquecida e que também remete a etimologia da própria palavra *alethéia*, e a palavra *Ousia,* uma substância que "não é o Outro, não é o ente, está entre os dois. Não é bem o ser, tampouco, mas, enfim, chega muito perto disso" (ibid, p. 172). Em francês, *Latusa* lembra a palavra ventosa (*ventouse*), lembrança que Lacan resgata para dizer que no interior das *latusas* "há vento ali dentro, muito vento, o vento da voz humana" (ibid, p. 172). Mas o que é exatamente a *latusa*? Para Lacan, trata-se de um objeto que:

> (...) diz respeito à insubstância feminina, eu iria até a parusia. E quanto aos pequenos objetos a que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como latusas. (1970/1992, p. 172),

No final da aula em que apresenta este estranho neologismo, Lacan deixa entender que os próprios psicanalistas podem ser *latusas* na relação com seus analisantes. Lacan diz que "se é real que haja um analista, isto se dá justamente porque é impossível. Isso faz parte da posição da *latusa*" (ibid, p.173). Primeiramente, é válido pontuar que nessa afirmação é ressaltado que o trabalho do analista se estabelece a partir do real, da impossibilidade, daquilo que não é contemplado no discurso do sujeito, só daí é possível que o analisante possa chegar a algum saber sobre si mesmo. Outra interpretação sobre esta colocação, que serve também para esclarecê-la, é que ela pode ser pensada como uma outra forma de dizer da variável clínica que foi apresentada anteriormente por Lacan, o sujeito-suposto-saber[16]. Se o psicanalista é aquele que supostamente detém um saber sobre a verdade do sujeito, que utiliza esta condição que lhe é dada para pôr em marcha uma análise, a *latusa* é o objeto que teoricamente o paciente reconhece para supor que há um saber, algo que permite a possibilidade de haver, mesmo que de maneira fantasiada, alguma relação com a verdade do sujeito. A *latusa* é uma versão da agalma, do objeto que está dentro daquele que é amado, do

16 - Lacan detalhou bem esta ideia em seu seminário sobre *A Transferência* (1960-61/1992), mais especificamente na p. 264.

objeto que Alcebíades reconhecia em Sócrates no Banquete, ou do objeto que os amantes reconhecem nos amados, detalhe este que é lembrado por Lacan quando diz que "o que está em questão no desejo é um objeto, não um sujeito" (1961/1992, p. 152). O sujeito sabe que na *latusa* há algo de sua verdade, mas saber a verdade sobre esse objeto, no entanto, é impossível pois, assim como a verdade (*aletheia*), ele está sempre escondido. A verdade, para Lacan, só pode ser pensada como um semi-dizer, ela possui um sentido obscuro, já que o sujeito só consegue se referir a ela através de um saber qualquer, de um discurso, de um significante (1969/1992, p. 53-54).

Qual então é a diferença entre a *latusa* e o *gadget*? Sabemos que ambos são objetos escolhidos pelos sujeitos, mas enquanto o *gadget* aparece como uma oferta da ciência que captura o desejo do sujeito, as *latusas* são determinadas somente quando tocam a verdade do sujeito. Uma hipótese sobre a interpretação lacaniana destes termos é que todo *gadget* é uma *latusa*, mas nem toda *latusa* é um *gadget*. Martín Alomo, no artigo *Avatares do desejo no mundo capitalista: a noção lacaniana de "latusa" e sua relevância clínica* (2014), aponta que:

> Por outro lado, as latusas são os gadgets, assim o diz Lacan. "O mundo está povoado de gadgets, entenda-os como latusas." Ele também diz que o analista deveria poder ocupar o lugar impossível de latusa. Com isso, está dizendo que as latusas não são somente gadgets. Ou, quiçá, que as latusas-gadgets assinalam um lugar disponível que, além dos gadgets, também poderia ser ocupado por outra coisa, eventualmente por um analista bem situado. Entendamos a proposta de Lacan não como um analista advindo mais uma latusa, e sim ocupando o lugar disponível que fica assinalado pela existência das latusas no mundo. (ALOMO, M. 2014, p. 107).

Alomo acrescenta que "se o lugar de *latusa* pode ser ocupado também por algo que não é um *gadget*, ou seja, por algo que não é um artefato tecnológico como por exemplo, um analista, isso nos permite abrir o jogo a um campo mais amplo, em que as *latusas* que pululam no mercado não são somente artigos tecnológicos" (ibid. 107). Seja no *gadget*, ou na *latusa*, a questão que se estabelece é a de como o sujeito deseja um objeto qualquer, ou, visto de outra maneira, uma questão sobre o consumo. O sujeito, por estar inserido na linguagem, tem sua experiência cominada pelo discurso e, portanto, pode ser referido com ser-falante *(parlêtre*). Tal característica implica que toda a vez que um sujeito fala sobre um objeto desejado, tem de colocá-lo numa determinação significante. Algo nesta determinação toca a verdade sobre o desejo do

sujeito, porém, o objeto em si (tido enquanto um significante) nunca condiz completamente com esta determinação. Dessa maneira, ao reduzir o desejo a um objeto, o sujeito estabelece um engodo para que ele não se encontre com a castração[17] e, assim, os objetos podem funcionar como um tamponamento da falta estabelecida pela impotência da castração estabelecida pela inserção na linguagem, como um falso falo. O *gadget*, os objetos tecnológicos da ciência, funcionam como ofertas que tentam ocupar este lugar. No entanto, por conta dessa característica do próprio funcionamento do desejo no sujeito, há sempre um objeto que fica soterrado no esquecimento, na ignorância, algo que o sujeito quer, mas não consegue dizer, não consegue colocar em palavras, tal objeto é a *latusa*. Alomo coloca que se a angústia não é sem objeto, fato que Lacan afirma no seminário *a angústia* (1962-63/2005), este objeto é a *latusa* (ibid.).

Posto isso, já é possível perceber que existem alguns elementos chave que estão intricados na questão dos *gadgets* e dos objetos tecnológicos. Por poderem ser também *latusas*, esses objetos detém uma relação com o saber e com a verdade. Percebe-se que o assunto tem a ver com um problema maior para a psicanálise. Os objetos de desejo, sejam eles tecnológicos ou não, são assuntos que fundamentalmente são trabalhados na clínica e, por isso, têm uma relação com a verdade da qual o sujeito enuncia sua fala, a causa última que poderia explicar algo sobre seu desejo. Tal verdade, por sua vez, tem um tratamento peculiar em psicanálise pois é necessário sempre considerar que existe uma particularidade dela em cada sujeito. O problema é que, em qualquer tentativa de fazer ciência, é preciso haver uma busca da verdade. Mais comumente, tenta-se circunscrevê-la em fórmulas, equações, estruturas, descrições, ou, de uma maneira geral, tenta-se objetificá-la, fato que produz sempre novas tecnologias.

---

17 - Para evitar que a dissertação perca clareza em sua construção, talvez seja necessário fazer alguns apontamentos sobre a castração. Para Freud, poderíamos muito resumidamente colocar que o complexo de castração é "o sentimento inconsciente de ameaça experimentado pela criança quando ela constata a diferença anatómica entre os sexos (...). O complexo de castração compõe-se de duas representações psíquicas. Por um lado, o reconhecimento, que implica a superação da renegação, inicialmente observada, da diferença anatômica entre os sexos. Por outro, como consequência dessa constatação, a rememoração ou atualização da ameaça de castração, no caso do menino, ameaça esta que é ouvida ou fantasiada, particularmente por ocasião de atividades masturbatórias, e que assim vem manifestar-se a posteriori. Para Freud, o pai (ou a autoridade paterna) é o agente direto ou indireto dessa ameaça. Na menina, a castração é atribuída à mãe, sob a forma de uma privação do pênis.". (ROUDINESCO, E, 1998, p. 105-106). Para Lacan, "do ponto de vista do objeto, a castração só pode ser a representação simbólica da ameaça de desaparecimento na medida em que esta não concerne ao pênis, objeto real, mas ao falo, objeto imaginário." (ibid.p. 106). Dessa forma, a castração pode ser lida a partir do significante, e, portanto, tem inicio na inserção da criança na linguagem.

Este assunto é abordado por Lacan no texto *A ciência e a verdade* (1966/1998), no qual o psicanalista apresenta uma descrição epistemológica de como é possível estabelecer a busca da verdade, necessária para a ciência, no interior da psicanálise que considera que a verdade, ao contrário do saber (das formas de conhecimento existentes), nunca pode ser completamente enunciada, é sempre não-toda. Lacan escreve que, enquanto a ciência mais clássica (cartesiana) costumeiramente procura a causa formal da verdade, ou seja, busca objetos para definir sua forma, a psicanálise trabalha com a causa material, não o objeto em si, mas sim aquilo de que ele é feito[18]. O sujeito, dessa forma, por ser determinado pela linguagem e assim marcado por uma divisão (*spaltung*), por ser um ser-falante que se torna castrado na medida em que fala e coloca seu desejo a mercê de um significante, não pode ter acesso completo à verdade que o determina, pois dizê-la será sempre submetê-la a um significante qualquer. A ciência, quando trabalha com a causa formal das coisas, trabalha também com uma suposição de saber no real, cria sentido sobre o não-sentido ou não-conhecido. A psicanálise, por sua vez, para se sustentar enquanto uma ciência do sujeito, precisa considerar o real, o impossível, para assim poder trabalhar com a verdade particular de cada um.

A ciência, no entanto, não é a única a supor um saber sobre o real. Em *O triunfo da religião* (1974/2005), Lacan também coloca a religião como uma outra fabricante de saber sobre o desconhecido. Dessa forma, tanto a ciência, quanto a religião ofertam um saber sobre aquilo que não se sabe, apresentam produtos que agem como um tamponamento sobre o impossível de saber, dão respostas para as perguntas que causam conflito por não terem soluções bem estabelecidas. Nesse sentido, não são os sujeitos que consomem os produtos disponibilizados pelas ciências e pelas religiões, metaforicamente, são elas que devoram a parcela não sabida do sujeito que, ao subjugarem seu desejo nas *latusas* e nos *gadgets,* entregam parte de sua subjetividade ao Outro religião e ao Outro ciência. Contudo, isso não é necessariamente algo que Lacan coloca como algo perigoso para o sujeito:

> Mas o real ao qual acessamos com pequenas fórmulas, o verdadeiro real, é coisa totalmente diferente. Até o presente, só temos gadgets como resultado disso. Envia-se um foguete à lua, temos a televisão etc. Isso nos come, mas nos come por intermédio de coisas que mexem com a gente. Não é por nada que a

18 - Causa formal e causa material são duas das quatro causas expostas por *Aristóteles* em seus tratados sobre a metafísica. Estas causas influenciaram posteriormente as epistemologias do que hoje é hegemonicamente tido como um método científico. A observação, a formulação de hipóteses e a constatação empírica, organizam, de certa maneira, uma explanação sobre essas causas.

> televisão é devoradora. É porque aquilo nos interessa, apesar de tudo. Aquilo nos interessa por um certo número de coisas absolutamente elementares, que poderíamos enumerar, das quais poderíamos fazer uma pequena lista. Mas enfim, deixamo-nos comer. Eis por que não estou nem entre os alarmistas nem entre os angustiados. Quando tivermos nossa cota, pararemos com isso e nos ocuparemos com as coisas verdadeiras, isto é, o que chamo de religião. (1974/2005, p. 77)

As *latusas* e os *gadgets*, apesar de se estabelecerem como objetos de desejo, não são capazes de satisfazer por completo nenhum sujeito. Funcionam apenas como uma sedução parcial que captura o desejo, mas não conseguem nunca apreendê-lo. São respostas prontas, disponíveis na vida, nas prateleiras e nas vitrines, são objetos ofertados na *alethosphera* que são atraentes justamente por serem soluções que se mostram práticas para a castração do sujeito que, no entanto, é inevitável. Tais objetos seduzem, pois, o sujeito, ao tentar dizer de seu desejo, precisa dos significantes, das palavras e dos objetos. Talvez seja esse o motivo pelo qual Lacan não se considera entre os alarmistas e os angustiados, porque esta dimensão do impossível de dizer, própria da verdade particular de cada sujeito, continua preservada em sua estrutura. As espaçonaves, a televisão, os computadores e todos os *gadgets*, são capazes de se apresentarem como conhecimentos, como fantasias sociais compartilhadas e, por estarem sustentadas em um discurso científico, comportam um saber que é socialmente partilhado e fazem parte da existência de todo sujeito. No entanto, quando considerarmos o saber que sustenta a psicanálise, um saber sobre o desejo, é necessário levar em conta que há uma proporção do impossível de dizer que precisa ser ponderada para que algum conhecimento sobre o sujeito possa se dar. Lacan falou sobre isso também em outro momento, quando considerava o discurso e as produções científicas:

> Por um lado, esse discurso engendrou todo tipo de instrumento que precisamos, do ponto de vista que aqui se trata, qualificar de gadgets. Desde então, vocês são, infinitamente muito mais do que pensam, os sujeitos dos instrumentos que, do microscópio ao rádio-televisão, se tornam elementos da existência de vocês. Vocês nem podem atualmente medir o vulto disso, mas isso não faz menos parte do que eu chamo o discurso científico, na medida em que um discurso e aquilo que determina uma forma de liame social. Por um lado, é aí que a junção não se faz, há subversão do conhecimento. Até agora, nada do conhecimento se concebeu que não participasse da fantasia de uma inscrição do liame social (1973/2008, p. 88)

Nesse sentido, fica claro que os *gadgets* têm um efeito que problematiza a experiência cotidiana. Por serem produções sobre o real, que tentam, em certa medida, ressignificar o impossível, eles conseguem ser extremamente sedutores, são objetos que podem ser consumidos como uma tentativa de tamponar a falta imposta pela castração e, por isso, são também um sintoma. Lacan afirma isso num texto chamado "A terceira", que leva este nome justamente por ser a terceira conferência feita pelo psicanalista no VII Congresso da Escola Freudiana de Paris. Nesta fala, é possível encontrar a seguinte afirmação: "não chegaremos a fazer com que o *gadget* não seja um sintoma, pois ele o é, por enquanto, muito evidentemente" (1974). No entanto, nesta mesma conferência o psicanalista também diz algo que parece ser, a princípio, contraditório: "há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário" (ibid.). É possível perceber que esta última afirmação está relacionada com o que já foi mencionado no início deste subcapítulo, com o fato de o proletário ser despojado de seu saber na medida em que a ciência atribui as técnicas, o *savoir-faire*, aos seus produtos tecnológicos. De uma maneira geral, poderíamos dizer que a condição de proletário está relacionada com o *gadget*, pois ambos os sintomas implicam que o sujeito deposite um saber que lhe é próprio em outra coisa. No caso do *gadget*, tal saber é objetificado, no caso do proletário, o saber é delegado ao mestre ou à ciência.

Mais adiante nesta dissertação, mais especificamente no subcapitulo 5.3, abordaremos a estrutura do discurso do capitalista para explicar o porquê de proletariado ser o único sintoma social apontado por Lacan. Agora, cabe apenas insistir que isso tem a ver com o fato de o sujeito relegar o seu *savoir-faire*, seu saber, para o nível das coisas que estão disponíveis em sua experiência. Veremos que, na verdade, o *gadget*, mais do que um sintoma, é uma consequência da dinâmica de gozo que se estabelece no discurso capitalista.

Até agora vimos que existe um uso peculiar dos objetos tecnológicos ao considerarmos o sujeito e sua estrutura linguística que amarra o desejo a um significante. Ao mesmo tempo, percebe-se que a utilização lacaniana do *gadget* se dá sobre a consideração, já bastante conhecida, do consumismo que é estabelecido no capitalismo. O termo, dessa forma, na utilização lacaniana, é usado para se referir àquilo que é ofertado para o sujeito como algo capaz de saciar seu desejo, algo oferecido pela ciência como uma alternativa ao real da impossibilidade. Justamente por isso, Lacan diminui a preocupação para com os usos feitos desses objetos, apesar de dizer que "o futuro da psicanálise é algo que depende do que advirá desse real" (ibid.), o psicanalista

aparenta se referir à utilização específica do impossível no interior do capitalismo e ao fato de a psicanálise ter de lidar com esta utilização sintomática. Mais adiante, nessa mesma conferência já citada, ele diz que "Eu não sou muito pessimista. Haverá uma canseira do *gadget*" (ibid.), isso porque apesar de o *gadget* negar a natureza insaciável do desejo na medida em que se apresenta de formas infinitas, não parece possível que o sujeito fique verdadeiramente farto só com o fato de consumir esses objetos. No entanto, o psicanalista achou necessário desenvolver este problema na proposição do discurso do capitalista, talvez não como uma tentativa de revolucionar esta lógica social que hoje é hegemônica, mas sim como uma proposta de combatê-la enquanto um sintoma que impõe um desinteresse sobre a real condição do sujeito.

Uma análise particular deste discurso foi feita também por Raúl Pacheco (2015) no artigo *Compra um Mercendez-Benz prá mim?*. Tal publicação faz alusão a música de Janis Joplin gravada três dias antes de sua morte, na qual a cantora pede ironicamente que Deus a ajude a comprar tudo aquilo que ela deseja, um carro, uma televisão, uma noitada na cidade, etc. A música é um exemplo bastante claro de como a sedução do *gadget* pode engendrar narrativas subjetivas que se desenvolvem sobre a insaciabilidade consumista do capitalismo. Outro exemplo dado pelo autor é o slogan da Adidas, “impossible is nothing” (nada é impossível), no qual pode-se enxergar de maneira literal a problematização lacaniana feita sobre o consumo dos objetos tecnológicos. Podemos lembrar também o personagem Tyler Durden (interpretado por Brad Pitt), do filme *Clube da Luta* (1999) e sua conhecida frase: “the things you own end up owning you.” (“As coisas que você possui acabam te possuindo” – tradução nossa). O longa-metragem, que na verdade é uma adaptação do romance de Chuck Palahniuk (1996), constrói um personagem com base numa revolta frente à lógica sedutora do *gadget*, hipótese que se demonstra não só pela agressividade de Tyler, mas também pelas diversas frases do personagem ao longo do filme. Em outro momento ele coloca: “Você não é seu trabalho. Você não é o dinheiro que tem no banco. Você não é o carro que dirige (...) Você é toda merda cantante e dançante do mundo”. Podemos mencionar também o slogan da Coca-cola “abra a felicidade” que mostra, também de maneira estrita, o exagero construído pelas marcas para sustentar o produto como um *gadget*. Também seria possível, citarmos o curta metragem de animação *Hapiness* (2017) de Steve Cutts, na qual os indivíduos de uma metrópole abarrotada são substituídos por

ratos andromorfos que trabalham apenas para consumir[19]. Na atualidade, na qual o capitalismo e o consumismo afetam diretamente a cultura, exemplos como esses não faltam.

Após este percurso sobre o *gadget*, espera-se que o leitor tenha mais claro tanto o seu significado mais corriqueiro, quanto os motivos que levaram a interpretação lacaniana a adotar o termo para dizer de um problema atual do sujeito. No entanto, para cumprir com o intuito mais geral desta pesquisa, ainda é necessário um detalhamento mais cuidadoso sobre a técnica e sobre a tecnologia. A problemática do consumo desses objetos, apesar de ser uma variante necessária para a interpretação mais lacaniana, não é o foco principal desta investigação. Precisaremos desenvolver parcialmente este problema para não perder a particularidade da utilização lacaniana do *gadget*, porém o interesse maior está no fato de que este objeto é algo que é desenvolvido no contexto da ciência, de que se trata de uma tecnologia que afeta o sujeito também por possuir uma articulação com o saber, com o *savoir-faire*, com a técnica. Veremos que tudo isso, na verdade, está numa relação extremamente intrincada que talvez possa ser esclarecida pela ideia que esta pesquisa quer investigar, a de um mal-estar tecnológico. Como vimos na análise do *gadget* até agora, que ainda será complementada mais adiante no sub-capítulo 5.3, podemos entendê-lo mais simplesmente como um objeto tecnológico qualquer. Posto isso, passaremos agora para o próximo capítulo no qual serão apresentadas duas maneiras possíveis para se compreender como a tecnologia age sobre o sujeito.

19 - Esta animação viralizou na internet em 2017 e hoje já possui mais de 13 milhões de visualizações apenas no youtube. Está disponível no link:
< https://www.youtube.com/watch?v=e9dZQelULDk >

3 | TÉCNICA E TECNOLOGIA

"A essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico"

Martin Heidegger

Técnica, em sua significação mais difundida, costuma remeter a uma habilidade específica, um conjunto de procedimentos para se fazer algo ou desempenhar uma função qualquer. Porém, mais do que isso, as utilizações desse termo abrangem uma temática que recai sobre os enigmas relativos à prática e às ações que colocam o homem em movimento. Nesse sentido, apesar da forte significação atrelada ao caráter mais burocrático das coisas, a técnica também é virtualmente capaz de puxar discussões sobre campos bastante abrangentes, algo que se explica principalmente ao se atentar para o uso antigo da palavra. Por essas razões, parece sensato começar este capítulo apresentando as origens etimológicas e filológicas dos termos investigados.

Atestando o óbvio, a palavra técnica é morfema mais básico, um radical de tecnologia. Em sua acepção grega, a palavra *téchnē* é mais comumente traduzida por "arte" ou por "ciência", uma expressão que anuncia algo oriundo de uma astúcia criativa, como um meio utilizado para se produzir algo. *Téchnē* é também uma das cinco virtudes aristotélicas na *Ética a Nicômaco*, texto no qual o sentido do termo é o de fazer valer alguma coisa, um viés prático sempre necessário que distingue a virtude daquilo que é de ordem teórica, da *epistḗmē* (conhecimento)[20]. Essa distinção, no entanto, é algo que não ocorre na *República* de Platão, diálogo no qual há uma relação mútua da *epistḗmē* como um elemento téorico da *téchnē*, formando assim, nesta junção, uma habilidade ou conhecimento específico[21]. Tal emprego platônico encontra uma proximidade maior de sentido se atentarmos para a palavra técnica em latim: *ars*, que quer dizer também arte. *Ars* "em sentido lato, significa habilidade, destreza, agilidade. Em sentido estrito, instrumento, ofício, ciência. Seu campo semântico se define por

20 - As outras virtudes são *epistḗmē, phrónēsē, sophía e noûs* (EN, 1139b15).
21 - Em 342e da *República*, é possível ver um exemplo disto na ideia de governo como uma *téchnē*.

oposição ao acaso, ao espontâneo e ao natural"[22]. Este último sentido esclarece a utilização de *ars* nos antigos textos *ars poetica* (de Horácio) e *ars oratória* (de Cícero)[23]. Percebe-se que a técnica admite para além de um caráter procedimental de um determinado saber, alguma relação com a arte propriamente dita, portanto, com algo da estética e da subjetividade. Por último, é preciso considerar que técnica possui um caráter negativo, ou seja, que ela em si mesma é utilizada para determinar uma outra coisa, que ela é um meio para um fim, algo que pede uma efetivação mais material, esta é a *technologia*, a maneira pela qual a técnica é disposta na realidade.

Tecnologia, por sua vez, tem origem na ligação de dois vocábulos, *téchnē* e *logos*, que na filosofia antiga de Heráclito aponta para as leis cósmicas que permitem todo o pensamento humano. *Logos* diz respeito à razão, ao pensamento, à argumentação, aos discursos. Nesta ligação, um dos significados possíveis é o estudo da técnica, tecnologia como uma ciência, como um produto, dispositivo ou aparelho desenvolvido pelo que advém da técnica. Porém, se considerarmos o que foi apresentado sobre termo *téchnē*, a tecnologia é a maneira pela qual se pode ter acesso à técnica, o próprio dizer da técnica e, portanto, aquilo que permite organizá-la. Com isso, a tecnologia pensada como o discurso da técnica define as representações simbólicas, as concepções de mundo, as instituições, as regras, os aparatos, ou qualquer outra coisa que se possa dizer sobre a *téchnē* como uma virtude intelectiva.

Explicado os aspectos mais antigos da técnica e da tecnologia, resta ainda abordar a etimologia dos termos. Para tal, podemos nos amparar no estudo de José van de Besselaar:

> A raiz TEK- / TOK- tem igualmente o sentido de gerar / parir, e o de nascer (por exemplo tocologia). Por mais importante que fossem em grego, deixou relativamente poucos vestígios nas línguas modernas. Mas existem delas duas formas ampliadas TEKT – e – TEKS que, embora tenham um sentido ligeiramente diferente, merecem nossa atenção. (BESSELAAR, 1994, p. 348).

A raiz TEKT, segundo o autor, deriva do substantivo *tékton*, que em grego remete à palavra carpinteiro. Isso mostra uma origem da palavra técnica voltada para o aspecto manual e explica a origem de outras palavras que incorporam o feitio artesanal, um exemplo é a palavra arquiteto (em grego *arkitékton*). A forma TEKS, por sua vez, é

22 - CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia.* Ed. Ática, São Paulo, 2000, p. 405

23 - Este apontamento é referendado em: KUSSLER. L. *Técnica, tecnologia e tecnociência: da filosofia antiga à filosofia contemporânea*. Kínesis, Vol. VII, n° 15, 2015, p.187-202.

algo que pode designar tanto a origem da palavra tecer, que ressalta também um caráter mais manual, quanto uma habilidade qualquer, um meio, jeito ou conhecimento profissional específico. Esta última designação fez surgir, no grego, o termo mais conhecido da técnica, a *téchnē*. Besselaar aponta que este termo deriva posteriormente em uma tautologia (*tekhniké*), na qual o significado mais próximo é o de uma habilidade de ser hábil.

Com isso terminamos um breve estudo dos significados e origens das palavras técnica e da tecnologia. Veremos agora como elas são estudadas por André Leroi-Gouhran e, posteriormente, por Martin Heidegger.

3.1 | Fato técnico e tendência técnica

Apesar de ser mais conhecido como um etnólogo ou antropólogo, Leroi-Gourhan acreditava que a biologia era fundamental para se atingir um parentesco real da tecnologia. Tal crença, muito provavelmente, é uma herança de seu professor Marcel Mauss, sobrinho de Émile Durkheim e um dos nomes mais importantes da antropologia francesa. Na etnologia de Mauss (1935/2003, p. 407), "O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo". Desde Mauss, estudar a técnica é se ater para o corpo humano e sua utilização instrumental que faz derivar e estender técnicas mais elaboradas. Seu raciocínio considera uma dialética estabelecida entre o biológico e o social, na qual as técnicas corpóreas e o contexto sócio-histórico são intimamente autor referenciais e agem de maneira conjunta para orientar a evolução técnica. Neste sentido, há uma consideração de que a "tecnicização" se dá não somente através da atividade humana e do controle da natureza, mas também deriva da própria modelagem originária estabelecida pelo corpo. Segundo Lévi-Strauss:

> Mauss não apenas estabelece o plano de trabalho que será, de forma predominante, o da etnografia moderna ao longo dos dez últimos anos, mas percebe ao mesmo tempo a consequência mais significativa dessa nova

> orientação, isto é, a aproximação entre etnologia e psicanálise (LÉVI-STRAUSS, 1966/2003, p. 13):

Essa colocação de Lévi-Strauss assinala o fato de que a etnografia moderna não considera apenas as consequências da materialidade dos objetos técnicos, não considera apenas que há técnica somente quando há instrumento. A orientação dita moderna visa compreender a integração cultural com a técnica estabelecida primeiramente a partir do corpo, algo que marca também o pensamento de Leroi-Gourhan. Os principais textos que abordam essa problemática são *O homem e a matéria* (1943/1984), *O meio e as técnicas* (1945/1984) e *O gesto e a palavra* (1964/1984), este último publicado em dois volumes (*Técnica e linguagem* e *Memória e ritmos*). Nestes textos, uma detalhada descrição das técnicas é desenvolvida para analisar a etnografia de diversas civilizações e espécies. Segundo o autor, os objetos tecnológicos, resgatados pela paleontologia e estudados arqueologicamente, apresentam um canal privilegiado de acesso às culturas, já que as técnicas estabelecidas a partir desses objetos permitem compreender como o espaço e o tempo eram assimilados em cada disposição social. Há, neste método, uma implicação já postulada desde os estudos de Mauss, de que as técnicas comportam um ato tradicional efetivo, um ato simbólico, que se transmite de geração em geração. A aposta é que o estudo de uma determinada cultura material, a etnografia propriamente dita, não se resume aos objetos em si. As produções tecnológicas são capazes de dizer dos saberes sociais, dos componentes cognitivos implicados em cada processo, das organizações de trabalho, das evoluções biológicas do homem, etc. A tecnologia é, dessa forma, uma manifestação material de todas as relações sociais organizadas pelas técnicas.

A escolha de Leroi-Gourhan para esta pesquisa se explica precisamente por este método peculiar que coloca a tecnologia no cerne da investigação antropológica. Através dela, acontece um envelopamento das técnicas de cada grupo étnico, uma moldagem particular estabelecida desde os aspectos biológicos e que é desvelada no estudo etnográfico. Para fazer isso, o método gourhaniano conta com quatro conceitos chave: fato técnico, tendência técnica, meio técnico e ambiente técnico. Apresentaremos cada um deles para ampliar nosso entendimento sobre o campo de atuação das técnicas e a relação deste com a natureza e o psiquismo do homem tecnológico.

Os dois primeiros conceitos, fato técnico e tendência técnica, foram introduzidos logo no início de *O homem e a matéria* (1943/1984). Tais noções surgem não somente

para organizar o estudo de maneira metodológica, mas também para suprir a falta de uma definição própria daquilo que é técnico. Da perspectiva etnográfica de Leroi-Gourhan, não há como dizer algo da técnica sem adentrar um formato descritivo demorado das condições que a estabelecem. A técnica, nesse ponto de vista, não possui uma definição mais universalizada e só pode ser estudada a partir dos conjuntos que se articulam, sempre relativamente, através do fato e da tendência técnica. A tecnologia é sempre particularizada e "a matéria é aquilo que condiciona qualquer técnica" (1943/1984, p. 18).

Fato e tendência apontam para um duplo aspecto da atividade humana. Enquanto os fenômenos de tendência são relativos à natureza própria da evolução, os fatos são características específicas que estão ligadas ao meio no qual estes fatos podem ser verificados. A abstração da tendência e a concretude do fato são duas faces de um mesmo fenômeno que diz, para Gourhan, de um determinismo evolutivo próprio das espécies. O fato é sempre particularizado, é a invenção, é o objeto tecnológico em si, "é um encontro das tendências com as mil coincidências do meio" (ibid p. 24). Os fatos técnicos são, dessa forma, uma disposição unificada e ordenada, reificada num estatuto tecnológico que se estabelece a partir das tendências técnicas, que, por sua vez, apresentam uma previsão, uma direção decisiva de uma inclinação técnica. Juntos, fato e tendência se unem para dar um domínio metodológico na investigação da etnografia gourhaniana. Os fatos descobertos direcionam o estudo para um momento particular que pode ser esclarecido a partir da tendência vista como um painel que mostra o quadro de possibilidades de uma determinada realidade técnica. Fato e tendência resumem uma parte importante do pensamento de Leroi-Gourhan, por isso são apresentadas logo de início, pois sem elas não seria possível acompanhar seu raciocínio.

Mais adiante, em *O meio e as técnicas* (1945/1984), uma outra complementação se faz necessária para entender uma relação mais aprofundada entre as etnias e as questões técnicas. Algo que diz exatamente do organismo vivo de um grupo e de sua tecnicidade. A tecnologia, o envelope artificial da técnica, é assimilada numa divisão que acontece num meio interior (trans-geracional, que diz do aspecto cultural, de um passado compartilhado por via simbólica) e num ambiente exterior (que se refere às características físicas do ambiente, à ecologia, à geografia, à fauna, à flora, etc.). O meio técnico, dessa forma, diz respeito àquilo que é transmitido numa determinada cultura, à maneira específica de se fazer algo de uma etnia em particular, enquanto que o ambiente técnico concerne aos materiais naturais disponíveis em um lugar qualquer. Meio e

ambiente, formam assim a camada mais profunda que instala "a cortina de objetos" de uma civilização, são os elementos que puxam as tendências técnicas para progressões em fatos que irão reestabelecer o próprio meio ambiente. Há, com isso, uma cadeia operacional e simbólica que puxa a inércia técnica, que remolda as características exteriores, que permite que a tendência técnica possa ser vista como uma conclusão lógica possível, que a ação do homem sobre a matéria possa ser estudada em termos de eficácia. Num resumo mais completo do fenômeno global das técnicas feito pelo próprio autor:

> A tendência que, pela sua natureza universal, está dotada de todas as possibilidades passíveis de serem expressas em leis gerais, atravessa o meio interno, imbuído das tradições mentais de cada grupo humano; adquire aí propriedades particulares, tal como um raio luminoso, ao atravessar diferentes corpos, adquire diferentes propriedades, encontra depois o meio externo [ambiente], que faculta a essas propriedades recém adquiridas uma penetração irregular, e, no ponto de contato entre o meio interno e o meio externo [ambiente], materializa-se então essa película de objetos que constituem o patrimônio material dos homens. (LEROI-GOURHAN, (1945/1984), p. 258)

Essa abordagem etnográfica considera sempre um fenômeno tecnológico de maneira absoluta. Uma tecnologia desenvolvida por um determinado grupo étnico, ou seja, um fato técnico particular, nunca poderia ser inventada por aqueles que não compartilham das mesmas tendências, meios e ambientes. A máquina de fiar, por exemplo, não teria sido criada fora do contexto inglês da revolução industrial. Essa característica do método gourhaniano poderia, inclusive, ser usada para apresentar uma explicação alternativa à oferecida no badalado livro de Jared Diamond (2005) intitulado *Armas, Germes e Aço,* publicação ganhadora do prêmio Pulitzer que versa uma elucidação, a partir da geografia e da história, sobre o fato das colonizações terem se estabelecido por conquistas feitas por países da Eurásia. Leroi-Gourhan, no entanto, se preocupava muito mais com seu determinismo evolucionista, um de seus exemplos mais conhecidos, que ajuda a compreender a hermenêutica própria de seus rigorosos conceitos, é o da libertação da mão humana, exemplo construído principalmente em seu livro sobre *O gesto e a palavra* (1964/1984).

Leroi-Gourhan considerava que a grande mudança evolutiva que permitiu a passagem do homem para a posição ereta, foi responsável por outras alterações muito significativas numa perspectiva técnica. Ao liberar os membros superiores, a mão

humana saiu de sua condição mais dominantemente instrumental e seu lugar de utensílio foi substituído por outros aparatos inventados pelo homem, o copo ou a faca, por exemplo. Assim, a evolução estabeleceu uma tendência técnica que propiciou à mão humana um potencial único de gesticulação. Da evolução anatômica, houve um progresso técnico que, por sua vez, desencadeou outros processos evolutivos. A liberação da mão puxada pela invenção de aparelhos de caça, armazenamento, corte, etc. ocasionou um esquecimento de memórias antes transmitidas que fizeram desaparecer funções antigas de caráter mais instrumental e fizeram surgir uma nova tendência técnica mais ligada à linguagem. O aparecimento dos utensílios e o surgimento da linguagem são, segundo Leroi-Gourhan, fatos técnicos derivados de tendências relacionáveis. Nesse sentido, "a relação entre a face e a mão continua a ser tão íntima para o desenvolvimento cerebral como anteriormente: utensílio para mão e linguagem para face são dois polos de um mesmo dispositivo". (1964/1984, p. 27). Tanto a mão, quanto a linguagem, dessa maneira, deixam de ser utensílios para se tornarem motores, as consequências que decorrem dessas utilizações são muito mais importantes para o aspecto evolucionista do que a função desempenhada. A separação dos utensílios em relação à mão e a separação das palavras em relação aos objetos, é o que distancia a espécie humana da espécie zoológica.

Percebe-se assim que, para Gourhan, a tecnologia é o que permite pensar a técnica, e esta, por sua vez, é um modo extremamente frutífero de buscar uma compreensão detalhada da evolução da espécie humana e de suas características determinantes. Para o autor, seu estilo de estudo não explica somente as questões mais procedimentais das atividades humana, mas também esclarece o porquê de o homem ser aquilo que ele é. Em *O gesto e a palavra* (1964/1984, p. 78), Leroi-Gourhan coloca que "A definição da relação entre a técnica, a linguagem e a estética é importante, porque é indubitável que as três manifestações fundamentais da qualidade humana estão estreitamente ligadas". Para atingir a definição desta relação, o autor recorre ao seu método já explicitado acima, mas o mais importante nesta colocação, para além da definição mais descritiva do autor, é que estas manifestações fundamentais permitem especificar qualidades particulares do homem. Nesse sentido, o modo de inteligência humana, considerado por Gourhan como a aptidão para a projeção de cadeias simbólicas, pode ser estudado em três qualidades "estreitamente ligadas" que conservam, cada uma delas, uma importância para o desenvolvimento do cérebro humano e, consequentemente, para a estrutura de seu psiquismo. Segundo o autor, no

entanto, a maneira de investigar tal desenvolvimento se dá exclusivamente através da técnica, sendo que linguagem e estética são submetidas às disposições que se organizam sobre as tendências, fatos, meios e ambientes.

Por último, ainda falta ressaltar um aspecto mais alarmista do trabalho de Leroi-Gourhan. Vertente essa que pode ser especialmente útil ao se considerar o intuito investigativo desta dissertação. Por mais que não chegue a afirmar completamente, o autor coloca a dúvida de "se não teremos de reconhecer que só a sociedade tira pleno proveito do progresso; o homem individual não passaria já dum organismo obsoleto (...) relegado para segundo plano, enquanto infraestrutura de uma humanidade pela qual 'a evolução' se interessaria muito mais do que pelo homem" (ibid, p. 51). Leroi-Gourhan chega inclusive a se referir à obsessão humana pelos autômatos e à procura constante, principalmente nos dias atuais, de meios mais poderosos e precisos para estabelecer o panorama tecnológico. Sobre essa característica mais contemporânea, o autor diz de tendências mais problemáticas sobre o futuro do *homo sapiens*. Para ele:

> É, pois, preciso conceber um homo sapiens totalmente transposto, sendo quase certo estarmos a assistir às últimas relações livres entre o homem e o mundo natural. Uma vez liberto dos seus utensílios, dos seus gestos, dos seus músculos, da programação dos seus atos, da sua memória, liberto da sua imaginação devido à perfeição dos meios teledifundidos, liberto do mundo animal, do mundo vegetal, do vento, do frio, dos micróbios, do desconhecido das montanhas e dos mares, o homo sapiens da zoologia está, muito provavelmente, perto do termo da sua carreira. (LEROI-GOURHAN, (1964/1984), p. 227)

As liberações, que historicamente contaram a história da evolução humana, podem, para Leroi-Gourhan, trazer um problema ao atentarmos para o futuro. O homem terá de se confrontar com a própria obsolescência de seu corpo frente aos utensílios que já estão a superar suas limitações mamíferas. Porém, mais importante do que isso, o problema que se estabelecerá, da maneira com a qual é colocado pelo autor, será um conflito entre as tendências sócio-técnicas puxadas pelo meio e pelo ambiente em contraposição com o caráter mais corpóreo do homem. Um conflito, portanto, entre os meios de criação individuais e o ritmo acelerado de órgãos artificiais dispostos na sociedade.

São estes os principais pontos de Leroi-Gourhan que foram ressaltados para as intenções desta pesquisa. Nos próximos capítulos veremos quais destas construções

poderão ser aproveitadas aprofundar questões sobre o psiquismo do homem tecnológico. A seguir, no subcapítulo 3.2, veremos uma outra maneira de lidar com a questão da técnica sob uma perspectiva menos empírica e mais ontológica.

3.2 | A questão da técnica

A primeira impressão que fica evidente no texto transcrito da conferência de Heidegger, de 1953, na Escola Superior Técnica de Munique, é que o assunto em questão é abordado sobre a conhecida crítica heideggeriana a respeito da metafísica. Outra rápida constatação, é que a maneira de enfrentar o problema da técnica se estabelece de modo condizente com o típico método fenomenológico construído por Heidegger ao longo de sua obra e ensino. Ou seja, para entender o que é a técnica, bem como as possíveis metamorfoses desta no mundo, é necessário antes cumprir uma etapa mais contextual e conceitual para termos um panorama de base que será útil quando nos dirigirmos propriamente à questão que nos interessa. Deste modo, para cumprir esta tarefa mais primordial, buscaremos alguns esclarecimentos no texto mais difundido do autor, *Ser e Tempo* (2001/ 2002) publicado, originalmente, em 1927.

Talvez o interesse maior de Heidegger com este trabalho, para além do empenho em detalhar sua proposta fenomenológica de estudar o ser, seja o de apresentar uma maneira diferente de lidar com o pensamento filosófico em si. Para o autor, na história de toda a filosofia ocidental, não houve uma preocupação suficientemente dirigida ao caráter ontológico do ser, aquilo que concerne mais propriamente sua existência. Ao contrário disso, a atenção estava mais concentrada para as coisas, para os objetos, para tudo o que se mostra como presença. Assim, o problema maior para a filosofia, segundo Heidegger, o do sentido do ser, é algo que historicamente caiu em esquecimento.

Mas o que é exatamente o "ser"? No início de *Ser e Tempo,* o autor postula três aspectos mais fundamentais: (1) ser é o conceito mais universal, mas isso está longe de significar que este é um conceito claro, na verdade, este é o mais obscuro dos conceitos; (2) o ser é algo indefinível, isso se determina pela sua própria universalidade, mas não exclui a necessidade da busca pelo seu sentido; (3) o ser é evidente por si mesmo, em todas as coisas e conhecimentos o ser está em uso, é um enigma sempre implícito em

tudo que existe (1927/2002, p. 28-29). Nesse sentido, para Heidegger, o erro fundamental da metafísica mais tradicional foi o de confundir as propriedades das coisas com aquilo que é ontológico, com aquilo que é essencial. Contrariamente a isso, o pensamento filosófico se ateve ao que é da ordem do ôntico, das características mais concretas de tudo que existe, se ateve ao "ente", ao caráter mais palpável e claramente observável das coisas. Um exemplo disso pode ser visto em frases como "a nuvem é branca" ou "sou uma pessoa alegre". Nestes enunciados, que parecem ser de simples compreensão, costuma-se apreender facilmente o aspecto ôntico destas colocações, porém, mais a fundo, há uma incompreensão que não é evidente, há uma obscuridade nestas colocações na qual podemos dar foco para esclarecer o sentido numa perspectiva ontológica. Exatamente por isso que se pode dizer de uma ambição heideggeriana de repensar a maneira de fazer filosofia estabelecida até então, pois sua diferenciação entre o ôntico e ontológico permite reestabelecer novas acepções sobre os problemas mais cruciais da filosofia, como a própria questão do ser, a existência, o tempo, a verdade.

Na medida em que se coloca uma pretensão ontológica, percebe-se que ser e ente estão, na verdade, muito próximos. Não se pode falar de um sem imediatamente considerar o outro, de forma que o ser parece colocar-se na medida em que o ente se determina. Tal maneira intrincada de ambos permite elucidar também o conceito heideggeriano de *Dasein*, comumente traduzido como o ser-aí ou o ser-no-mundo. Porém, *Dasein* não diz meramente de uma junção entre o ser e o ente, mas sim da posição de existência do homem no mundo. A essência humana, contida na exatidão própria de como o homem é, só pode ser marcada conforme sua abertura para com as coisas (daí entende-se o "aí" ou o "no-mundo), o ente é necessário para que se possa ter algum vestígio de onde o ser está. Portanto, o homem só é na medida de sua ação e *Dasein* se estabelece somente neste movimento de experiência puxado pelo ser e reconhecido no ente. O enfoque no agir, que fundamentalmente enfatiza o caráter prático da reflexão, expõe parte importante da proposta hermenêutica de Heidegger. Isto é, sua filosofia parte sempre da posição interpretativa que considera uma meditação fundamentada por *Dasein,* pela condição do homem de ser-aí no mundo, somente daí qualquer interrogação a respeito do ser é possível.

Outro ponto importante é que o ser-aí se coloca valendo-se do tempo. Isso se apresenta imediatamente ao atrelar o *Dasein* na necessidade imperativa da ação, na qual uma presentificação se erige em todos os momentos. Isso dá à existência uma fundamentação temporal, na qual o homem está em constante reformulação pela sua

intrínseca condição de ser no mundo. Nisso, o presente não pode ser considerado como obra do acaso, mas sim como algo que se coloca a partir do passado e do futuro. Com isso, além das implicações do passado, o futuro impõe uma ameaça ao ser-aí por apontar para a morte. Daí entende-se também outra ideia importante em *Ser e Tempo:* o conceito de ser-para-morte. Heidegger coloca que a ameaça de finitude causa no homem outras importantes questões, a angústia por exemplo. A ideia é que a consciência humana sobre o fim que está por vir traz consequências para a maneira com a qual o homem lida com a própria vida, a angústia aponta para o nada, para um vazio onde o ente parece não ter relevância, mas também é sobre ela que se pode ter noção do anseio do ser e, sobre isso, agir no mundo enquanto ser-aí. O interessante é que morte aponta um limite na reflexão hermenêutica heideggeriana e que isso provoca consequências para a condição do ser. Para Heidegger a morte não é um limite do método, mas sim algo que deve ser sempre considerado já que "a morte é uma possibilidade ontológica que toda pre-sença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria pre-sença é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a pre-sença é pura e simplesmente seu ser-no-mundo". (1927/2001, p.32).

Nesta ontologia, a intenção de desvelar o obscuro está em vista a todo momento. Quer-se, ao analisar um ente específico, um objeto, conhecimento ou coisa qualquer, extrair a essência escondida naquilo que se mostra. Percebe-se neste método o que é a fenomenologia heideggeriana. Ela consiste basicamente em voltar a atenção para um fenômeno específico e, a partir daí, buscar a verdade do ser que está ocultada sob a forma manifesta do ente. A metafísica, segundo Heidegger, para sair de uma busca ontológica tradicional que visa unicamente descrever as propriedades do ser, deve considerar aquilo que é ontológico a partir de uma abordagem fenomenológica que parte de *Dasein* e que busca retirar dos entes presentificados as possíveis apreensões do ser mais obscuro. Segundo Heidegger, "para se obter afirmações ôntico-ontológicas, é primordial manter-se numa de-monstração fenomenal guiada pelo modo de ser do próprio ente" (1927/2002, p. 166). Dessa forma, há uma pretensão de não tomar a empiria como o único método capaz de elucidar as questões da filosofia, há uma tentativa de encontrar aquilo que está escondido enquanto essência nas coisas que se mostram como fenômeno.

Com isso, temos os principais fundamentos que permitem entender a posição heideggeriana sobre a questão da técnica, mas, antes de adentrarmos nossa problemática mais importante, é conveniente pontuar um rápido parêntese de relevância para nosso

estudo que se refere à crítica heideggeriana da representação. Ao se considerar o discernimento entre o ser e o ente, pode-se dizer que a vontade de controle aspirada tanto pela filosofia quanto pela ciência, levou ambas a um vício de representação que agrava ainda mais o problema do esquecimento do ser. Isso serve tanto para aprofundar o método fenomenológico que tende a se distanciar da busca tradicional do sentido através de uma descrição da realidade (de um certo apego ao representável), quanto para fundamentar uma posição crítica de Heidegger para com a psicanálise freudiana, na qual o ponto de divergência se encontra justamente no fato de Freud se apoiar numa concepção de realidade que a reduz aos modos passíveis de representação. De fato, Freud, ao se escorar numa orientação mais cientificista, posiciona a representação (*Vorstellung*) como um dos elementos fundamentais do psiquismo, ao ponto de a representação ser tratada como um indício de que uma pulsão está presente no aparelho psíquico. A importância dos sonhos, por exemplo, mostra para Heidegger uma vinculação necessária da realidade a algum elemento mais próximo do ente, algo que indica uma dependência do aspecto mais representativo. Isso demonstra uma redução do ser no ente que leva Heidegger ao questionamento: "será que em toda construção freudiana da teoria da libido o homem está mesmo aí?" (1963/1987, p. 192)[24].

Vale mencionar que a crítica heideggeriana da representação foi considerada também por Lacan. Segundo Nancy e Lacoue-Labarthe[25], a importância do significante no trabalho do psicanalista francês pode ser justificada também pela forte influência de Heidegger. Até a década de sessenta, Lacan o menciona diversas vezes ao longo de seus seminários, em 1956 chega, inclusive, a traduzir um de seus textos para o francês na revista *La Psychanalyse*. Ao inverter o signo saussuriano e fazer prevalecer o significante sobre o significado, Lacan quer se distanciar da representação (do signo em si) para pôr em evidência o caráter simbólico do significante, capaz de engendrar palavras, atos e discursos no sujeito[26]. Algo que condiz com as construções

---

24 - Apud RIBEIRO, C. *A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação*. Winnicott e-prints, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 85-95, 2006.

25 - NANCY, J & LACOUE-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan*. São Paulo: Escuta, 1991.

26 - Sobre a teoria lacaniana do significante, segundo Roudinesco: "Entre 1949 e 1956, repousou numa leitura dos textos de Saussure dedicados ao signo linguístico, bem como nos de Claude Lévi-Strauss consagrados à função simbólica, tudo isso se inscrevendo numa problemática heideggeriana da verdade ontológica; (...) de 1956 a 1961, Lacan apoiou-se nas teses propostas por Roman Jakobson (1896-1982) a propósito dos eixos da linguagem, para conferir um estatuto lógico à teoria do significante. Abandonou então a referência à ontologia heideggeriana." (1998, p. 706)

heideggerianas a respeito do ser-para-morte, da consciência do nada que acarreta numa ação do ser-aí. Não nos cabe aqui explorar demais esta problemática. Para nós, o importante disso é que a representação é outra forma relevante de se dizer do mesmo problema do esquecimento do ser. Como veremos a seguir, isso conserva relação com a questão que para este trabalho é mais central, já que o apego à representação pode ser considerado também como uma consequência da utilização da técnica moderna descrita pelo filosofo alemão.

Para começar a apresentar as construções de Heidegger a respeito da técnica, nos valeremos de seu literal ponto de partida:

> De acordo com uma antiga lição, a essência de alguma coisa é aquilo que ela é. Questionar a técnica significa, portanto, perguntar o que ela é. Todo mundo conhece ambas as respostas que respondem esta pergunta. Uma diz: técnica é um meio para um fim. A outra diz: técnica é uma atividade de um homem. Ambas as determinações da técnica pertencem reciprocamente uma a outra. Pois estabelecem fins, procurar e usar meios para alcançá-los é uma atividade humana. Pertence a técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades que a eles servem. O conjunto de tudo isso é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim instrumentum. (HEIDEGGER, 1953/2002, p. 11)

Percebe-se, já de início, que a maneira de buscar a essência da técnica tem a ver com tudo o que foi colocado até agora. Compreender a técnica pelo que ela é, quer dizer tomá-la pela sua presença enquanto ente e depois dirigir a atenção às obscuridades veladas de sua existência. Tal maneira condiz com o método de abordagem que implica tomar a técnica enquanto ser-no-mundo. Um meio para um fim e uma atividade humana são as características mais ônticas nas quais Heidegger irá se concentrar a fim de esclarecer a questão da técnica. Segundo Heidegger, "A essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico" (1953/2002, p. 11). Este começo já parte de importante diferenciação trabalhada ao longo do texto. Uma coisa é a técnica moderna, os instrumentos que organizam a vida humana, outra coisa é sua essência que diz do sentido de sua existência. Assim, para atingir o que é da ordem do essencial, Heidegger parte do aspecto mais óbvio da técnica, sua figuração na forma de instrumento.

A instrumentalidade permite pensar uma determinação da técnica enquanto causalidade, algo que, num sentido mais ontológico[27], faz com que surja alguma outra coisa. Neste apontamento, são ressaltados dois aspectos da causalidade: algo que dá resposta ou algo que tem implicado um dever. A causalidade da técnica, com isso, refere-se ao fato de que ela existe enquanto uma função, de que serve para que se possa criar alguma resposta, de que funciona como um utensílio que existe para cumprir um dever. Para esclarecer o aspecto instrumental da técnica (e por que não tecnológico?), é preciso voltar-se para esta perspectiva de causalidade intrínseca à questão.

Com isso, sobre o enfoque da causalidade própria da técnica, Heidegger constrói uma reflexão partindo do caráter mais criador da funcionalidade instrumental. Se a técnica implica uma resposta e um dever, é possível aproximá-la também da produção. A técnica leva à produção e, ao resgatar o sentido desta palavra no Banquete (205b), Heidegger destaca que seu significado está referendado no ato de conduzir um encobrimento para um desencobrimento o que, por sua vez, conserva relação à concepção grega da verdade enquanto *Alétheia*. Essa aproximação da verdade com a técnica, que o próprio alemão admite ser um passo de aparência ousada, tem a pretensão de elucidar parte importante da questão em pauta na conferência. A essência da técnica tem a ver com um desencobrimento que funda uma produção. Segundo Heidegger, "a técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade". (ibid, p. 17). Para defender tal ideia, são resgatadas as utilizações da palavra técnica em seu emprego mais antigo (*téchnē*), que puxa o significado da palavra para um viés mais prático e para a ação necessária em toda tentativa de sustentar um conhecimento.

O desencobrimento da técnica moderna, no entanto, não é capaz de resumir sua essência. Para além do desvelamento da verdade que está em jogo em toda produção desenvolvida por alguma técnica, há também um outro aspecto que se desenrola em conjunto com o desencobrimento e que tem a ver com a exploração. A técnica moderna é caracterizada por um aparelhamento, pela máquina e pela tecnologia. Tais utilizações são criadas não a partir de uma curiosidade que movimenta o ser para um desencobrimento que leva à verdade, mas sim com o intuito de fornecer alguma coisa,

27 - A maneira com a qual Heidegger estabelece a causalidade é construída para além das quatro causas clássicas postuladas por Aristóteles: causa formal (relativa a imagem da coisa em si), causa material (referente aos elementos que fazem o objeto consistir), causa eficiente (que explica a origem das coisas) e causa final (que diz da razão da existência).

com a intenção de armazenar e beneficiar, com a ambição de controlar e garantir o suprimento de recursos como comida, comunicação, transporte, informação, etc. Essa exploração se sobrepõe à essência de desencobrimento da técnica, fazendo prevalecer a necessidade de controle para assegurar a condição de ser-aí do homem no mundo.

A técnica na modernidade é tida como uma reserva disponível que existe para garantir algum domínio determinado. Heidegger nomeia esta característica como *Bestand* (disponibilidade), que diz exatamente "do modo como vige e vigora tudo o que o desencobrimento explorador atingiu". Por exemplo: "o avião se desencobre como disponibilidade à medida que está disposto a assegurar a possibilidade de transporte" (ibid, p. 21).

A intenção de controle, enquanto disponibilidade, e o viés produtivo, enquanto desencobrimento, são duas perspectivas obscuras da técnica. A necessidade produtiva e a movimentação do ser-no-mundo atraem o desencobrimento, mas a vontade de controlar do homem faz advir a disponibilidade da técnica. Estas propriedades levam Heidegger a propor uma outra maneira de buscar um desvelamento da questão por meio da proposição de mais um termo: *Gestell.* Este é o "apelo de exploração que reúne o homem a dispor do que se desencobre como disponibilidade" (ibid, p. 23). Esqueleto, equipamento, dispositivo e, principalmente, com-posição são os termos que ele utiliza para se referir a este atributo que diz da essência da técnica. De fato, esta parece ser a palavra mais adequada para dizer o que a técnica é. Desencobrimento e disponibilidade compõe o íntimo da técnica pensada enquanto composição, enquanto *Gestell*. Isso diz da força com a qual o homem age a fim de desencobrir o real e colocá-lo como disponibilidade. Aqui, Heidegger parece ter atingido um ponto no qual sua reflexão ontológica muda um pouco de orientação, um ponto no qual já foram resgatados os elementos ônticos mais obscuros, mas ainda resta a questão acerca do que esse resgate traz como consequência.

Aquilo que põe o ser para um desencobrimento diz também de uma força encaminhadora. O intuito de produzir da técnica, pensado como aquilo que tem o potencial para desencobrir uma verdade, orienta também o destino, isto é, a orientação histórica dos seres. O destino, por sua vez, traz consigo duas possibilidades. De início pode-se considerar que a com-posição leva o desencobrimento até a disponibilidade e que isso pode acarretar uma libertação. Em outras palavras, a partir do momento em que algo é produzido (revelado enquanto verdade) a disponibilidade impera para dar controle ao ser. Ao mesmo tempo, de maneira contrária, há sempre o perigo de se

equivocar com um desencobrimento qualquer, de interpretar mal uma verdade, ou, mais simplesmente, de não ser atingido por aquilo que é desencoberto e ficar somente com a disponibilidade, com as maquinações e com os instrumentos. Nesse sentido, "a essência da técnica é de grande ambiguidade. Uma ambiguidade que remete para o mistério de todo desencobrimento, isto é, a verdade. (ibid, p. 35).

Heidegger se pergunta, a partir desta ambiguidade, qual seria a salvação frente à questão. Um problema está sempre posto: "a vigência da técnica ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo desencobrir desaparecer na disposição e tudo se apresentar apenas no desencobrimento da disponibilidade" (ibid, p. 36). É possível enxergar um perigo iminente da técnica moderna levar a um aprimoramento do esquecimento do ser no ente. O homem, ao fazer predominar o controle e a disponibilidade da técnica, ao se conduzir pelo representável e pelo abrigo da ciência, faz com que sua determinação no mundo seja percebida como algo majoritariamente maquinador. Na tentação de controlar a vida por meios técnicos, é sustentada a crença de um poder sobre a natureza, de um poder sobre os entes que bloqueia o caráter desencobridor, produtivo e verdadeiro da técnica. O que se observa na modernidade é que existe uma busca por uma organização estabelecida na tecnologia, na qual o controle é a garantia de que nada irá fugir de uma administração racional e calculada da vida. O perigo, para além do esquecimento do ser que fica retido sobre as determinações ônticas estabelecidas pela maquinação, é que, por oferecer ao ser uma segurança frente ao desamparo, a técnica moderna tende à massificação. Busca-se uma universalização da prática técnica que apaga as excentricidades e impede manifestações mais autênticas que podem dizer mais propriamente do ser. Qual seria então a salvação? Heidegger, mais uma vez remete à palavra *téchnē* e lembra de sua utilização mais próxima da arte. Lembra também da poética e retoma a essência de desencobrimento própria das produções que estão sempre numa relação de questionamento para com a verdade. A técnica, por possuir essa essência, encontraria uma salvação em sua origem, em seu potencial mais criador e produtivo. Nesse sentido:

> Ninguém poderá saber se está reservada a arte a suprema possibilidade de sua essência no meio do perigo extremo. Mas todos nos poderemos nos espantar. Com o quê? Com a outra possibilidade, a possibilidade de se instalar por toda a parte a fúria da técnica até que, um belo dia, no meio de tanta técnica, a essência da técnica venha a vigorar na apropriação da verdade. Não sendo nada de técnico a essência da técnica, a consideração essencial do sentido da técnica

> e a discussão decisiva com ela têm de dar-se num espaço que, de um lado, seja consanguíneo da essência da técnica e, de outro, lhe seja fundamentalmente estranho. (HEIDEGGER, 1953/2002, p. 11)

Com isso, temos as principais considerações de Heidegger a respeito da questão da técnica. Sabemos melhor de sua essência que comporta, ao mesmo tempo, um potencial criador e uma inclinação à disponibilidade. Também sabemos que isso pode tanto apontar para um problema, puxado pela acomodação no controle propiciado pela disponibilidade, ou levar a uma verdade original. Porém, antes de concluir este subcapítulo, é interessante olharmos os apontamentos de Rüdiger Safranski, filósofo que escreveu uma biografia de Heidegger na qual os elementos históricos da construção da questão da técnica ficam evidentes. Segundo Safranski:

> Com suas ideias sobre a técnica, Heidegger tocava os medos já não muito secretos de seu tempo. Não foi o único a fazer isso. Na época da guerra fria, que na verdade sugeria que a política era o destino, manifestavam-se variadas e evidentes vozes criticando a fixação no político como auto-engano, dizendo que na verdade a técnica entrementes se tornara o nosso destino". (SAFRANSKI, 2005, p. 460)

Com o apoio desta citação, é possível estabelecermos alguns raciocínios interessantes para nosso estudo do sujeito tecnológico. Fica evidente que Heidegger, ao apresentar sua conferência sobre a questão da técnica, estava sob influência do contexto da recente guerra mundial. Isso é bastante claro no texto de Safranski, que constrói todo o livro considerando a conjuntura da segunda grande guerra e do problemático e vergonhoso envolvimento de Heidegger com o partido nacional-socialista. A ideia de destino, da maneira com a qual Heidegger a considera em sua conferência, ressalta uma certa tendência puxada pela técnica que considera que sua essência de desencobrimento da verdade tem potencial para acarretar num encaminhamento do destino. Isso tem a ver com o medo de que as diversas "verdades" em conflito nas guerras estivessem sendo desencadeadas por um potencial destrutivo localizado na essência da técnica e, seguindo esse medo, talvez fosse possível defender a impressão de que a técnica possui uma parcela de culpa sobre os desentendimentos existentes. Assim, ao considerarmos o contexto histórico apontado por Safranski, tal ideia pode ser utilizada para tentar explicar uma outra questão, a questão do porquê da guerra ou do porquê do destino trágico. Heidegger, no entanto, desmistifica o caráter demonizante da técnica e lembra

seu potencial mais criador que se desenvolve de maneira paralela às disponibilizações das técnicas no mundo.

Este ponto, além de colocar a questão mais próxima da angústia (do amparo buscado na técnica como uma solução de proteção), também permite aproximar Heidegger de Leroi-Gourhan. Notadamente seus métodos e campos de investigação estão muito distantes. Enquanto um se apoia numa filosofia ontológica, outro sustenta a pesquisa na materialidade dos objetos tecnológicos e na empiria. Porém, ambos relatam uma tendência. Heidegger, ao falar do destino, o relaciona a uma orientação puxada pela angústia do ser-para-morte, um encaminhamento que faz com que a técnica perca um pouco de seu desencobrimento libertador e, como consequência, desenvolva a característica de disponibilidade. Poderíamos dizer então de uma tendência da técnica à disponibilização. Leroi-Gourhan utiliza a tendência de uma maneira mais literal, na verdade, a utiliza como um conceito que diz de uma convergência entre o meio e o ambiente, que determina a realidade tecnológica dos indivíduos. Também seria possível, com Gourhan, considerarmos que a tendência técnica faz surgir o destino de um grupo étnico qualquer (destino aqui entendido como o fim culminante de uma determinada tendência).

Chegamos ao final do capítulo três e, dessa forma, já podemos contar com duas construções bastante diversas sobre a tecnologia e a técnica. Com Heidegger, pudemos extrair profundas reflexões a respeito da ontologia da técnica que irão ser proveitosas nos momentos mais obscuros deste trabalho. Com Leroi-Gourhan, temos um outro suporte. Apoiado na empiria de seu método, poderemos nos valer de uma explicação mais estrutural da tecnologia, bem como de uma interpretação que considera a relação técnico-tecnológica de forma mais explícita e conjunta. Veremos agora algumas bases do mal-estar freudiano, para que, posteriormente, possamos articular todas as referências a fim de esclarecer a ideia do mal-estar tecnológico colocada em foco nesta dissertação.

4 | MAL-ESTAR E TECNOLOGIA

"O homem atual não se sente feliz em sua semelhança com Deus"

Sigmund Freud

No capítulo anterior pudemos ver duas construções distintas sobre a técnica e a tecnologia. Agora, visando começar nosso percurso para discutir o mal-estar tecnológico, apresentaremos as principais bases do trabalho freudiano intitulado *O mal-estar na cultura*. Além de expor quais são as bases metapsicológicas do texto, bem como as principais consequências da construção teórica, tentaremos articular alguns dos achados do capítulo anterior para aprofundar os momentos nos quais Freud aborda a questão tecnológica de maneira mais direta.

Porém, antes de adentrarmos esta temática, é interessante aprofundarmos um pouco mais o que podemos entender como mal-estar. Apesar dessa ideia ser central no texto freudiano de 1930, o autor não estava tão preocupado em estabelecer uma definição que atribuísse ao mal-estar um estatuto de conceito, mas em mostrar sua gênese pulsional através da economia libidinal que envolve a busca de prazer e a diminuição de desprazer. Seu texto, embora esclareça a função e o porquê de o mal-estar existir, deixa a dúvida acerca do significado do termo e em que contexto está inserido na psicanálise.

Birman (2000) aponta que *O mal-estar na cultura* é construído sobre uma "crítica sistemática aos pressupostos freudianos iniciais, sustentados na *Moral sexual civilizada e a doença nervosa moderna*[28] quando ainda se acreditava na harmonia entre pulsão e civilização" (p. 138). Segundo o autor, tal harmonia perde sustentação conforme a ideia de desamparo vai ganhando força na obra freudiana. A partir da pulsão de morte, apresentada em *Além do princípio do prazer* (1920/2006) como uma pulsão sem representação e que não visa somente à satisfação, o desamparo passa a se tornar de ordem originária no sujeito. Desde 1920, é possível dizer de uma condição de

28 - FREUD, S. *Moral sexual "civilizada" e doença nervosa moderna*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 9. Rio de Janeiro: Imago,1996. Trabalho original de 1908.

fragilidade primária no humano, ao ponto que o desamparo é, não somente incurável, como também inevitável. Para Birman, *O mal-estar na cultura* é um texto que visa contextualizar o desamparo na época de 1930, de modo que, além de visar estabelecer uma reflexão sobre as estratégias possíveis frente ao mal-estar, também tem como objetivo esclarecer questões relevantes para a subjetividade da época. Por isso, a partir do pressuposto do desamparo, seria possível, segundo Birman, refletir sobre as mudanças de estratégias de satisfação que se atualizam de tempos em tempos.

Isso explica parte importante do contexto do escrito freudiano sobre o mal-estar na cultura, mas o significado do termo em si não é abordado por Birman como uma questão. Para compreendermos este ponto contaremos com algumas elaborações de Dunker (2015). Segundo o autor, o mal-estar sintetiza a noção freudiana de *pathos* num sentido amplo que designa tanto o sofrimento, quanto o radical da palavra patologia e, por isso, "deveria ser pensado, senão como um conceito, como uma noção" (p. 192). O termo alemão *Unbehagen*, traduzido para o português como mal-estar, comporta o sentido de uma impossibilidade de estar e não apenas a negação de um bem-estar. Isso explica também a dificuldade de tradução que culminou na utilização de diversos termos com sentidos nem sempre parecidos, por exemplo *discomfort* ou *discontent* no inglês, que ressaltam um certo incômodo em relação ao lugar e *malaise* no francês, que comporta uma certa indeterminação frente ao sofrimento. Contudo, ainda segundo o autor, a dificuldade de tradução não se deve somente à tentativa de encontrar uma palavra apropriada, mas também ao fato de o mal-estar remeter a algo que não pode ser propriamente designado. "O mal-estar não é apenas uma sensação desagradável ou um destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar" (p. 196). A problemática que envolve o mal-estar abarca a relação entre existência e verdade e, portanto, se tratado como um conceito, pode ser um ponto de inflexão relevante na teoria psicanalítica por trazer uma outra complexidade sobre a angústia que considera o desprazer, a infelicidade e a relação destes com a cultura. Dessa forma, enquanto angústia é um conceito ligado ao corpo e ao tempo, o mal-estar pode ser usado como uma noção ou conceito capaz de articular uma sensação de desprazer mais ligada ao espaço e ao mundo.

Com esta compreensão, ampliamos o panorama que envolve a problemática do mal-estar em Freud. Veremos agora quais são as principais discussões traçadas no texto freudiano.

4.1 | A tese freudiana do mal-estar

Como mencionado na introdução desta dissertação, um dos intuitos principais de Freud com *O mal-estar na cultura* é o de superar a distinção entre uma psicologia individual e social. Tal intenção não é algo novo em seus escritos, já que esta aproximação já havia sido feita em textos anteriores, mas a maneira com a qual Freud constrói seu texto dá ao leitor a impressão de que ele estava preocupado em superar a distinção social-individual e interessado em formular um raciocínio psicanalítico que considere esses fatores numa relação mútua.

O texto começa numa reflexão sobre o sentimento oceânico, uma ideia que surge de Roman Rolland, amigo de Freud, e que descreve uma sensação de eternidade proveniente da religiosidade. Apesar de reconhecer a legitimidade do relato de Rolland, o autor empreende numa explicação psicanalítica mais crítica para o fenômeno. Para ele, o sentimento oceânico é análogo àquilo que denomina sentimento do eu e, mais do que isso, é análogo a algo que se conserva de um sentimento primário e antigo, de uma época na qual o eu ainda não se distinguia bem de um exterior e que, portanto, tinha sensações "de uma ausência de limites e de uma ligação com o universo" (1930/2010, p. 48). Tal época, anterior à maturidade, própria da vida do bebê, diz de um narcisismo ilimitado, de uma sensação de completude para sempre perdida na medida em que o bebê passa a experimentar os conflitos provenientes de sua condição de desamparo. Dessa forma, segundo Freud, a necessidade religiosa poderia ser explicada pelo "medo das forças superiores do destino" (ibid. p. 48), como uma estratégia de resgatar a sensação antiga de completude através de uma presença paterna asseguradora.

Porém, a ideia de sentimento oceânico nada mais é do que um prelúdio do trabalho freudiano aqui em questão. O que interessa, de um ponto de vista da teoria psicanalítica, é que a partir do momento em que a condição de um sentimento ilimitado de completude é perdida nos primórdios da vida infantil, ocorre uma outra articulação puxada pelo princípio do prazer, da busca de satisfação através daquilo que o ego aprende do contato com o mundo exterior. Tal busca conserva o passado na vida psíquica para depois recorrer às memórias ligadas às satisfações anteriormente obtidas. Freud, com isso, quer investigar as formas de satisfação mais comuns, os expedientes utilizados na vida cultural para entender como é que o ser humano lida com o sofrimento, ou, visto de outra maneira, como é que se dá a exigência humana de felicidade para com a vida.

Após apresentar a questão, Freud enuncia duas tríades importantes que funcionam no texto como uma espécie de abordagem para estudar o mal-estar. A primeira delas se refere à busca da felicidade, a segunda, na contramão, está mais ligada aos motivos que levam ao sofrimento do homem. Quanto aos métodos utilizados para perseguir a felicidade, o autor aponta que "esses expedientes talvez sejam de três tipos: distrações poderosas que nos façam desdenhar nossa miséria, satisfações substitutivas que a amenizam e entorpecentes que nos tornem sensíveis a essa" (ibid. p. 61). Sobre a miséria, ou seja, sobre o sofrimento em si, pode-se pensar que este advém da decadência natural do corpo no decorrer do tempo, a partir de incidências do mundo externo como desastres naturais e guerras e, por último, como uma consequência das relações com os outros seres humanos. Com estas hipóteses, alguns fenômenos culturais são elucidados no texto freudiano, como o isolamento voluntário do indivíduo para com o outro na tentativa de evitar conflitos, as intoxicações químicas utilizadas como um "apaga-tristeza" e a eterna busca de controle da natureza a partir da técnica e da tecnologia, este último sendo o que justifica o recorte escolhido para o estudo desta pesquisa.

Apesar dessas constatações de cunho mais sociológico e antropológico, é somente a partir da teoria das pulsões e da relação desta para com o que foi exposto, que a tese freudiana começa a tomar maior clareza. Há na busca pela felicidade, puxada pelo princípio do prazer, um cálculo libidinal próprio em cada estratégia de controle pulsional possível. Ou seja, na busca pela satisfação ou pela diminuição do desprazer, as pulsões estão articuladas de uma determinada forma. Na meditação há uma neutralização das pulsões através de uma baixa generalizada de energia da libido, na sublimação há um deslocamento do caráter sexual da pulsão através de produções materiais de algum valor social, na saída psicótica há uma criação narcísica de um mundo particular de satisfação, etc.

Sobre todos esses métodos, independente da forma de satisfação por eles priorizada, é importante ressaltar que "a satisfação ilimitada de todas as necessidades se destaca como a forma mais atraente de conduzir a vida, mas isso significa antepor o gozo à cautela e recebe seu castigo após breve exercício" (ibid. p. 65). O indivíduo ao tentar agir sobre as pulsões visa o gozo e espera um alívio de determinadas fontes de sofrimento. O castigo mencionado diz respeito ao fato de tais saídas não serem reguladas exclusivamente pelo princípio do prazer, mas também pelo princípio de realidade, naquilo que se impõe a partir da necessidade externa de convívio e das contingências da natureza no corpo. A imperativa maneira de funcionar do princípio do

prazer encontra assim uma contraposição com a realidade que implica uma escolha, uma troca segundo Freud, na qual aceita-se postergar uma satisfação imediata (felicidade) por uma segurança em relação à natureza, aos outros, à cultura. Em outras palavras uma reinvindicação ou renúncia pulsional que leva a um adiamento do prazer. O castigo está no fato de que nenhuma das formas conhecidas para visar à felicidade pode alcançar uma satisfação plena, mas apenas parcial e que a satisfação, por ser regulada também pelo princípio de realidade, encontrará sempre uma limitação, um cerceamento.

Isso ajuda a explicar alguns fenômenos sociais, que por sua vez também ajudam a sustentar a teoria do mal-estar em Freud. A atração pelo proibido, por exemplo, se interpretada a partir da explicação econômica própria das pulsões, pode ser compreendida como uma maneira de buscar uma satisfação selvagem que, de certa forma, se revolta com as determinações impostas pelo princípio de realidade. Nesse mesmo raciocínio, Freud chega a apontar o absurdo imposto pelo mandamento "amarás o teu próximo como a ti mesmo". Para ele, há uma irracionalidade nesta exigência pois, se o amor é visto como algo de grande valor, não existem motivos para que este seja distribuído para aqueles que não o merecem e tal esforço, consequentemente, não pode levar a outra coisa que não a um desconforto. Freud, a partir deste raciocínio, chega inclusive a propor um mandamento mais lógico, uma versão que estaria salva de protestos: "amarás o teu próximo como o teu próximo te ama". (ibid. p. 123)

Há, com isso, diversas semelhanças e consequências recíprocas entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo. Para compreender isso com exatidão, é necessário resgatar a ideia apresentada em *Além do princípio do prazer* (1920/2006) e retomada no capítulo VI de *O mal-estar na cultura* de que a satisfação da pulsão destrutiva (pulsão de morte) "está ligada a um gozo narcísico extraordinariamente alto, na medida em que essa satisfação, mostra ao eu o cumprimento de seus antigos desejos de onipotência" (ibid. p. 141). O importante nesta lembrança do dualismo pulsional, é que aquilo que é da ordem da pulsão destrutiva visa também uma satisfação, que pode ser mais facilmente observada na compulsão à repetição. Para Freud, assim como ocorre nos indivíduos, há uma luta entre eros e a morte no âmbito do desenvolvimento cultural. A cultura, dessa forma, ao visar à reunião de pessoas em tribos, nações e grupos de uma maneira geral, está a serviço de eros, enquanto as pulsões destrutivas agem para

sustentar o que observamos como violência e agressividade na sociedade[29]. Sobre a semelhança entre os processos que ocorrem no indivíduo e no campo social, Freud coloca que:

> A repetição desta mesma fórmula é agora justificada pela consideração de que tanto o processo cultural da humanidade quanto o desenvolvimento do indivíduo também são processos vitais, ou seja, de que ambos tem de tomar parte do caráter universal da vida (...) Porém, se temos em vista a relação entre o processo cultural da humanidade e o processo de desenvolvimento ou de educação do indivíduo, decidiremos sem muita hesitação que os dois são de natureza muito semelhante, se é que não são o mesmo processo agindo sobre objetos diferentes. (1930/2010, p. 174)

Dessa maneira, a busca pela felicidade, pensada sobre o suporte do princípio do prazer, e a integração humana (o processo civilizatório e cultural) lutam entre si na psique, estabelecem uma disputa travada na economia libidinal que pode ser comparada à luta do indivíduo para com a sociedade. Isso sustenta que o mal-estar é inseparável da vida em cultura, bem como reforça diversos outros conceitos da psicanálise. Sobre a ideia freudiana de um supereu cultural, pode-se pensar reverberações para o sentimento de culpa, para o arrependimento, para consciência moral, para o medo, para angústia, etc. Freud se atém especificamente a alguns destes conceitos no capítulo VIII, que finaliza seu texto. Por exemplo, o sentimento de culpa pode ser pensado como algo que se intensifica conforme os impulsos mais selvagens são bloqueados pela norma civilizada, uma culpa, portanto, da não realização de um desejo. O supereu cultural, além de ser determinante do mal-estar, é uma via interessante para se pensar as imposições éticas que se estabelecem nas relações dos seres humanos entre si. Dessa forma, Freud opta por se concentrar em seus conceitos mais estabelecidos, desenvolve-os numa extrapolação que considera, ao mesmo tempo, o social e o individual. O mal-estar, apesar de ser a consequência que permeia as construções mais conceituais, não é abordado como um conceito em si. A conclusão é que há na condição cultural uma sensação de incompletude não passível de definição, que talvez seja tangenciada pelo termo mal-estar, mas que se demonstra metapsicologicamente nos conflitos éticos estabelecidos pelo supereu cultural.

---

29 - É válido lembrar aqui que Freud escreve *O mal-estar na cultura* sobre forte influência da primeira guerra mundial.

4.2 | O problema da tecnologia

Em *O mal-estar na cultura*, existem somente algumas ocasiões onde a tecnologia e a técnica são consideradas. No capítulo II, no qual Freud diz de diversas atividades humanas que visam propiciar satisfação ou diminuir as insatisfações, há uma menção do ataque humano à natureza para submetê-la à vontade da cultura, ou seja, ao fato da técnica proporcionar um controle frente às adversidades do mundo externo. No capítulo III, no qual o autor aborda a impossibilidade da satisfação plena, encontramos a frase já citada que afirma que "os progressos técnicos não possuem valor para a economia de nossa felicidade" (Ibid., p. 85). Ora, se a técnica só consegue nos precaver através de algum controle da prepotência da natureza, é natural que ela não proporcione avanços na economia libidinal, já que, sob este raciocínio, ela funciona como uma forma de proteção.

Neste mesmo capítulo, Freud menciona a técnica como um "prazer barato", e é aí que encontramos o maior desenvolvimento a respeito da técnica no texto. O prazer barato, obtido por um benefício propiciado por um avanço qualquer, se dá por estar sempre atrelado a uma perda, por exemplo: "se não existissem ferrovias para superar as distâncias, então o filho nunca teria deixado a cidade e não se precisaria de telefone para ouvir a sua voz" (ibid, p. 86). Aquilo que é produzido na tecnologia, que é buscado através da técnica, tem sempre uma relação com aquilo que, no indivíduo, aponta para sua "débil criatura animal" e para o bebê desamparado. Do ponto de vista do indivíduo freudiano na sua condição cultural, aquilo que falta ou que é perdido é o que orienta a produção de novas técnicas. A partir disso, Freud aponta que em tempos remotos o homem corporificou em deuses o ideal de onipotência e onisciência, atribuindo a eles tudo o que não parecia acessível para seus desejos. Nos tempos atuais, esse ideal é algo visado pela própria humanidade, no entanto, isso não pode ser visto como algo exclusivamente positivo. Segundo Freud:

> O homem se tornou uma espécie de deus protético, por assim dizer, realmente grandioso quando coloca todos os seus órgãos auxiliares, só que eles não se integram nele e ocasionalmente ainda lhe dão muito o que fazer. De resto, ele tem direito a se colocar com o fato de que esse desenvolvimento não estará encerrado exatamente no ano de 1930d.C. Épocas futuras trarão consigo progressos novos e de dimensões possivelmente inimagináveis nesse âmbito da cultura, aumentando ainda mais a semelhança do homem com Deus. No

> interesse de nossa investigação, porém, não esqueçamos que o homem atual não se sente feliz em sua semelhança com Deus. (1930/2010, p. 92)

O impossível que antes era subjugado às divindades, é nos tempos técnicos atuais um desafio que pode ser colocado em vista para tentar controlar o ambiente, a natureza ou o contingente. A técnica, dessa maneira, se impõe no homem moderno como uma possibilidade de dominar o mundo à sua volta e colocá-lo à sua mercê. Não há melhorias em termos econômicos pulsionais, pois novos conflitos e novas impossibilidades acompanham o avanço tecnológico, ao ponto de que cada nova invenção, cada nova tecnologia, aponta para o homem um horizonte ainda não alcançado de domínio. O desamparo originário não é nunca tocado, mas somente contornado em satisfações pontuais que criam um novo imperativo de controle na subjetividade de cada época.

Posto isso, esgotamos as referências mais diretas sobre o problema da técnica no texto do mal-estar freudiano. O que nos resta agora é discutir com mais propriedade a estratégia técnica de satisfação, buscar aprofundar alguns dos pontos já apresentados, fazer articulações com as outras teorias sobre a técnica que consideramos nos capítulos anteriores desta dissertação.

Sabemos, com Freud, que a felicidade é buscada, de maneira generalizada, por três vias: (1) pela via da sublimação, ou, mais simplesmente, de satisfações substitutivas, (2) pela via da intoxicação e (3) por meio de distrações poderosas, como a arte ou o entretenimento. Ao mesmo tempo sabemos que o desprazer, a miséria humana, são desencadeados de três formas: (1) a decadência natural do corpo, (2) as contingências da natureza e da vida social e (3) através dos relacionamentos entre os seres humanos. Será que a partir disso poderíamos tentar detalhar a estratégia de satisfação por via da técnica? Em termos de busca de prazer, talvez seja possível considerá-la como uma satisfação substitutiva e, se considerarmos isso, talvez seja possível dizer que o intuito técnico se estabelece através do destino pulsional sublimatório. No trabalho humano a construção de novas técnicas, de novas artes, é uma necessidade que se coloca a todo momento. Isso parece, no entanto, muito reducionista. Há algo da técnica também nas demais estratégias de busca de satisfação. As intoxicações e as distrações da vida se estabelecem também com o apoio de alguma técnica. Talvez aí não possamos dizer de um intuito técnico, mas sim de uma utilização técnica. O que é claro é que, muito mais do que uma estratégia de busca de satisfação, a

técnica é uma forma que visa uma diminuição do desprazer. Técnicas para tentar driblar a decadência natural do corpo são desenvolvidas desde o surgimento da medicina, os infortunosos acasos da natureza e das guerras também são contornados ou manipulados desde a pré-história por meio de invenções e tecnologias diversas, nossa maneira de se relacionar, apesar de preservar sempre um desencontro próprio da não equivalência das fantasias de cada sujeito, sofre mutações com cada invenção que muda nossa maneira de se comunicar. Percebe-se, dessa forma, que as categorizações que Freud utiliza para dizer da busca por satisfação e da origem do desprazer parecem não dar conta da técnica em um sentido mais ampliado.

Quando Freud determina a saída técnica como um controle em relação à natureza, rapidamente pensamos nas reverberações tecnológicas, nos aparatos, nos dispositivos ou em qualquer invenção humana. De fato, este parece ser o sentido da técnica usado pelo psicanalista, principalmente ao considerarmos os exemplos mencionados pelo autor. Os progressos técnicos que são inúteis para a economia da felicidade são aqueles que se apresentam como uma parafernália inovadora. Indo mais além, ao considerarmos a técnica mais extensivamente, é possível enxergar que ela não se limita à busca de controle da natureza e às consequências tecnológicas. A técnica não está presente somente na satisfação por meio das ferramentas, dos utensílios ou das ciências, mas também é ampla o suficiente para englobar outras estratégias de satisfação. Cada tática utilizada para proporcionar prazer, ou diminuir um desprazer, tem algum elemento técnico envolvido[30]. Em tempos remotos, como aponta o próprio Freud, o controle da natureza era propriedade somente dos deuses, daqueles que tudo sabem, que tudo podem. No entanto, é válido nos atentarmos ao fato de que, ao fazer isso, o homem dos tempos remotos ganhava um saber inventado sobre o desconhecido e, em troca, nesta explicação forjada, obtinham um "sentimento oceânico", uma sensação de prazer próximo da completude conforme descrita por Roman Rolland. Seria assim a religião uma técnica para obtenção do prazer? O próprio Freud desenvolve algo próximo desta ideia em *O futuro de uma ilusão* (1927/2010), mas, se assim considerarmos a técnica, estaremos extrapolando a significação utilizada por Freud em *O mal-estar da cultura*, que a considera principalmente em seu caráter mais instrumental. Essa ampliação,

30 - Inclusive, esta afirmação pode ser aproximada daquilo que Michel Foucault nomeou como tecnologias de si. Segundo o autor, as tecnologias de si "permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade." (1982/2004, p. 324)

apesar de criar uma distância com a utilização freudiana do termo, permitirá a essa pesquisa responder à pergunta de como a técnica age sobre o sujeito.

Posto isso, lidaremos agora de maneira mais livre em relação à literalidade do texto freudiano para estabelecermos algumas aproximações com o que já sabemos sobre a técnica. Se a técnica é uma atividade humana, ela necessariamente possui alguma relação com a pulsionalidade do sujeito. Há na técnica algum cálculo em relação à economia libidinal. O sujeito pode utilizá-la tanto para buscar prazer quanto para diminuir algum desprazer e, portanto, é possível refletirmos como o mal-estar está articulado nesta atividade.

Um bom exemplo para isso foi dado pelo próprio Freud em *Além do princípio do prazer.* O psicanalista observou o prazer que seu neto obtinha com uma brincadeira bastante comum de ser feita com bebês, que ficou conhecida, a partir dessa exposição freudiana, como *Fort-da*. O bebê lançava um carretel para longe para, logo em seguida, puxá-lo de volta. Ao lançar, emitia um som que lembrava a palavra *fort* e, ao puxar, dizia algo que lembrava a palavra *da.* Em alemão, estes termos lembram respectivamente a palavra ir e aqui. Dessa forma, o bebê basicamente brincava com a presença e não-presença do objeto, sempre que o carretel reaparecia o bebê se alegrava, mostrava expressivamente uma experiência de júbilo, ficava satisfeito. Analogamente, isso foi aproximado por Freud à experiência do bebê de reencontro com a mãe, que, sempre que acontece, também proporciona uma satisfação. Em português, há uma brincadeira parecida que os adultos costumam fazer com seus filhos com as palavras cadê e achou. Dessa forma, é possível perceber também nesse exemplo freudiano uma descrição de uma técnica muito simples criada pelo bebê para obter satisfação. A criança, ao perceber que algo lhe proporcionava prazer, repete os passos de uma atividade de maneira a criar também uma técnica que se exerce sobre um prazer pulsional bastante primitivo obtido através do olhar, algo que brinca com a presença e a não presença de um objeto.

Ao ampliar o sentido da técnica para a utilização etnológica de Leroi-Gourhan, talvez seja possível buscarmos um esclarecimento por uma outra via. Para além daquilo que é instrumental, o que é considerado pelo autor é a facticidade da técnica em si e, conjuntamente, as tendências técnicas que se articulam no ambiente para ocasionar um fato particular. Sobre este método, o que é ressaltado em termos antropológicos e etnológicos é que a evolução técnica implica uma libertação. Considerando todas as matérias primas do ambiente e do meio, as mutações tecnológicas se estabelecem como

uma tendência que, ao se concretizarem em fato, levam à libertação de alguma particularidade. Por exemplo, quando Freud menciona a invenção do telefone como uma suplência à invenção das ferrovias, que fizeram com que as pessoas próximas fossem levadas para lugares distantes com maior facilidade, o que estava em jogo era, em certa medida, uma libertação da presença na comunicação.

Leroi-Gourhan, como vimos, diz que "o *homo sapiens* da zoologia está, muito provavelmente, perto do termo da sua carreira". Nesta colocação, há um alerta de que as libertações desenfreadas da técnica poderão levar à obsolescência do corpo humano. Será que, a partir disso, podemos considerar que o antropólogo estava apontando para uma libertação em relação ao corpo? Se assim for, considerando a economia pulsional, seria possível dizer que tal tendência, que visa libertações evolutivas *ad infinitum*, estaria almejando uma solução frente ao mal-estar propiciado pela própria relação ambiental do indivíduo, ou seja, pela decadência ou limitação de seu próprio corpo ou pelas contingências e adversidades propiciadas pela natureza e pela vida em grupo. Porém, se as tendências também são estabelecidas a partir de repetições e se a repetição é justamente o que permite pensar a pulsão de morte, podemos contestar, com o apoio da tese freudiana sobre o mal-estar, se um dia as libertações evolutivas levarão de fato a uma libertação do corpo. Por mais que a técnica possa proporcionar mudanças bruscas em termos sociais e até biológicos, não há como fugir da disputa travada entre a busca de prazer e a conciliação desta para com o que Freud chamou de supereu cultural. Há, de fato, do ponto de vista evolutivo, uma libertação que ocorre através das mutações corporais do indivíduo, mas não há uma libertação no aspecto pulsional. Talvez, ao invés da libertação do corpo como uma generalização maior da tendência técnica, poderíamos dizer de uma tendência da busca por prazer, mas nunca de uma libertação.

Isso permite reatualizar, sob outra perspectiva, o fato dos progressos técnicos não proporcionarem um avanço na economia de nossa felicidade. Ao escolher o termo felicidade, ao invés do termo pulsional ou libidinal, Freud parece ressaltar que as técnicas e as tecnologias se apresentam comumente como algo funcional em relação ao prazer. De fato, ele também se dirige à técnica desta maneira quando afirma que "passar a atacar a natureza para submetê-la à vontade humana com a ajuda da técnica e da ciência" (1930/2010, p. 66) é um bom caminho para lidar com as adversidades do mundo externo e que, desta maneira, "trabalha-se com todos para a felicidade de todos" (ibid.). O fracasso desta receita frente ao mal-estar, no entanto, não se deve somente à frustração frente à tentativa de controle, mas também ao fato de que a economia de

nossa felicidade (a busca por satisfação que lida mais diretamente com o princípio do prazer e o princípio de realidade,) não independe da economia pulsional e libidinal, na qual há de se considerar também a existência da pulsão de morte, de uma energia psíquica que não visa somente à satisfação. Desta maneira, o não avanço em relação à economia da felicidade não se deve exclusivamente às frustrações da funcionalidade da técnica, mas também ao fato de que, nesta economia, há um conflito inerente que se passa no dualismo pulsional.

Outro caminho interessante para compreensão da técnica e da relação desta para com o mal-estar, pode ser traçado a partir da diferenciação, já mencionada de passagem nesta dissertação, entre o intuito técnico e a utilização técnica. Como apresentado, Freud se ateve mais para o lado da instrumentalidade da técnica, para o seu lado mais utilitarista. No entanto, num olhar mais atento às possibilidades daquilo que é técnico, podemos enxergar que ela também possui um potencial criativo. De certa maneira, a sublimação, considerada nos termos freudianos[31], sempre se estabelece com o apoio de alguma técnica. Dessa forma, há um outro lado da técnica que não foi considerado por Freud, mas que podemos tentar analisar com a ajuda das elaborações heideggerianas da conferência sobre *A questão da técnica.*

Como vimos, na técnica existe tanto uma possibilidade de desencobrimento que leva ao desvelamento da verdade e que diz de um potencial criativo, quanto uma disponibilidade que se forma conforme os desvelamentos são difundidos. Sua essência pensada como *Gestell*, que considera tanto o aspecto da disponibilidade quanto do desencobrimento, permite ampliar as considerações sobre a técnica para além de seu aspecto instrumental. Por um lado, a disponibilidade proporciona para o sujeito um menu técnico para diminuir as fontes de desprazer, por outro, a técnica pode ser pensada como algo que permite a criação de novas produções que levam à verdade, portanto, permite satisfações substitutivas. Como considerar tal ambivalência em termos pulsionais? Talvez, ao apreciar a técnica como *Gestell*, não seja possível designar uma estratégia única de satisfação. Talvez, entre a disponibilidade e o desencobrimento, possamos encontrar uma semelhança ao que acontece no processo cultural e no desenvolvimento do indivíduo. Teríamos assim uma relação intrincada na técnica na qual há tanto algo do social, quanto algo do indivíduo. Talvez possamos pensá-la com

31 - A palavra sublimação está empregada aqui no sentido freudiano de um dos destinos possíveis para a pulsão que se caracteriza por estar inibido nas finalidades sexuais. É o destino pulsional que explica o prazer obtido na produção do trabalho ou de qualquer outra atividade que possa ser valorizada socialmente.

um certo mecanismo, um meio, que possibilita uma satisfação, um veículo no qual o indivíduo pode se aproveitar para procurar satisfações passadas, como algo que possibilite que o gozo se engendre na repetição. Isso colocaria a técnica não como uma estratégia de busca de prazer ou diminuição de desprazer, mas como algo próximo da própria pulsionalidade. Há um trecho no texto freudiano que talvez ajude a sustentar esta hipótese, trecho que, curiosamente, não está escrito com o intuito de elucidar algo sobre a técnica, mas sim sobre como a pulsão de morte visa também uma satisfação.

> No sadismo, em que o impulso [pulsão] de morte torce a meta erótica a seu favor, ao mesmo tempo em que satisfaz completamente o anseio sexual, obtemos a mais clara visão de sua natureza e de suas relações com eros. Mas mesmo onde ele aparece sem propósitos sexuais, até na mais cega fúria destrutiva, é impossível ignorar que sua satisfação está ligada a um gozo narcísico extraordinariamente alto, na medida em que essa satisfação mostra ao eu o cumprimento de seus antigos desejos de onipotência. Contido e domado, por assim dizer inibido em sua meta, o impulso [pulsão] destrutivo, dirigido aos objetos, é forçado a proporcionar ao eu a satisfação de suas necessidades vitais e o domínio sobre a natureza. (1930/2010, p. 141)

A satisfação da pulsão de morte está ligada a um gozo narcísico. Um gozo, pois o que está em vista na satisfação procurada por meio da agressividade é algo perdido, uma sensação antiga de onipotência, um desejo inatingível que leva à compulsão à repetição. O indivíduo, dessa forma, faz de tudo para resgatar este sentimento narcísico não presente em sua condição de desamparo. Ao inibir a agressividade, a busca por satisfação então se dá no domínio da natureza, numa outra forma de visar à onipotência que Freud também aproximou da instrumentalidade da técnica. Tanto no sadismo, quanto na produção de novas técnicas, a busca por controle da natureza é visada como meio para obtenção de prazer. Normalmente, isso leva ao encontro de um objeto qualquer, no caso do sadismo o desejo de onipotência é investido de maneira agressiva no outro, no caso da técnica a vontade de domínio e autoridade se dá no exercício criativo de um objeto que permita submeter uma parcela da natureza ao anseio de controle, um objeto que pode também ser chamado de tecnologia. Freud atentou muito mais para este objeto em si, ressaltou a ineficácia de sua instrumentalidade para driblar o desamparo, mas, considerando a técnica num sentido mais amplo, podemos também pensar a técnica como a própria estratégia de satisfação, como o desejo de controle que visa resgatar o gozo perdido e sua onipotência.

Conforme vimos com Heidegger, a técnica não pode ser reduzida aos instrumentos que ela dispõe, isto é apenas o seu grau mais facilmente observável. Na verdade, trata-se de um meio que visa dar movimento para o desvelamento de uma verdade. Após este percurso no texto freudiano, talvez seja possível perceber que esta tentativa de desvelamento da verdade que visa desencobrir algo velado, é bastante aproximável da ideia de gozo como algo perdido, como algo que engendra uma repetição de uma estratégia qualquer a fim de resgatar a onipotência. Será que a partir deste detalhe, do fato da repetição levar o ego a uma tentativa de controle da natureza, podemos inferir que a técnica tem um papel importante na economia libidinal? Esta parece ser uma hipótese plausível e interessante para ajudar a responder o problema desta pesquisa.

A seguir, seguindo na construção desta ideia, veremos como Lacan articula a ideia de verdade e gozo no discurso do sujeito e acrescenta um entendimento complementar às questões abordadas neste capítulo.

5 | A TEORIA DOS DISCURSOS

"O efeito de verdade é apenas uma queda de saber"

Jacques- Lacan

No final da década de sessenta e início da década de setenta, o tema dos discursos estava em voga no cenário intelectual francês. Michel Foucault, com seu livro sobre a *Arqueologia do Saber* (1969/1972), apresentou um método para analisar as premissas lógicas e gramaticais que regem os sistemas de pensamento e conhecimento. Derrida, com seu trabalho intitulado *Gramatologia* (1967/2013), fez uma análise linguística e filosófica buscando estabelecer um modelo crítico ao logocentrismo, da crença ao imperativo da razão. Na época este texto rendeu diversos debates e desavenças teóricas entre Derrida e Lacan, principalmente por divergências na leitura de Freud e Saussure. Em 1969, como já foi apresentado, Lacan começou seu seminário intitulado *O Avesso da Psicanálise*, no qual apresentou sua própria teoria sobre a temática discursiva que, basicamente, se estabelece como uma forma de aparelhamento do gozo. Vejamos agora como isso se dá.

Talvez possamos introduzir este assunto com uma rápida recapitulação de dois importantes conceitos lacanianos: sujeito e gozo. Primeiramente, a ideia de sujeito barrado, escrito como $, aponta para a interpretação lacaniana de que o indivíduo pensado por Freud é, na verdade, um sujeito dividido e, portanto, não possui algo que lhe dê uma unicidade enquanto ser, algo que o determine como indivisível. O sujeito marcado pela barra, remete à ideia de que não existe uma essência que o cause, mas sim um vazio, um desejo instituído a partir de uma falta que o movimenta na experiência. A barra, por sua vez, está relacionada com diversas condições inter-relacionadas que determinam o sujeito[32]. Aqui é interessante nos atermos para uma em específico: a linguagem. Isso remete para o aforismo lacaniano, talvez o mais conhecido deles, que afirma que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. A importância do conceito de significante no ensino lacaniano se dá justamente daí. Lacan, apoiado em

32 - A barra tem a ver, ao mesmo tempo, com a linguagem, com a castração, com a impotência, com a falta-a-ser, ou com qualquer outra coisa que diga da condição do sujeito.

Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-Strauss, estabelece sua psicanálise sobre a ideia da divisão do sujeito como consequência de sua determinação simbólica. O significante, como Lacan o considera, de maneira invertida em relação à construção saussuriana, é colocado em primazia em relação ao significado. Para formar um enunciado, cada significante, é colocado em relação a outro significante e assim fazem constituir um sentido qualquer que, homologamente, também está relacionado à condição do sujeito, ou seja, só é possível de ser pensado ao se considerar a cadeia de significantes. O desejo do sujeito é pensado como uma falta por isso, pela dependência de um significante que permita ao sujeito formular um discurso para dizer de seu desejo.

O discurso, dessa forma, é uma das consequências desta articulação que atrela o desejo a um significante. Como mencionado, a teoria dos discursos pode ser entendida como uma proposição estrutural do aparelhamento de gozo. Este conceito, por sua vez, conta com extensos desenvolvimentos feitos ao longo da obra do psicanalista francês. De maneira sucinta, é bom lembrar que, para além da utilização freudiana do gozo que tende a atrelá-lo a um objeto perdido ou à primeira experiência de satisfação, Lacan utiliza o termo *jouissance* como algo que permite pensar a particularidade do sintoma de cada sujeito. Isto é, a escolha deste termo para se referir ao conceito aqui tratado, marca também a disputa entre prazer e desprazer sentida na experiência. Dessa maneira, o gozo é pensado enquanto um excesso que marca a procura por satisfação, é uma referência do real na experiência, é algo que ao mesmo tempo orienta o desejo e engendra a angústia no sujeito. O excesso, além de marcar um ponto de retorno para a busca de satisfação, é também uma transgressão das leis simbólicas que regem o desejo, um curto-circuito da pulsão que leva o sujeito a desejar novamente e, portanto, aponta para castração, para a impossibilidade de uma satisfação absoluta. Para além disso, é importante colocar que a diferenciação entre gozo fálico e gozo Outro, feita mais tardiamente na obra de Lacan, amplia o conceito no âmbito de uma teoria sobre a identidade sexual. Detalhar todos os especificidades desta noção seria uma tarefa que fugiria um pouco dos objetivos desta pesquisa, no entanto, pelo menos uma das utilizações será mais pormenorizada adiante, a ideia do mais-de-gozar.

Com esta breve recapitulação, já poderíamos começar a apresentar alguns fundamentos da teoria dos discursos, mas antes um ponto de aproximação com o capítulo anterior desta dissertação precisa ser colocado. Conforme mencionado, um dos intuitos de Freud com *O mal-estar na civilização*, era pensar uma psicanálise que considerasse conjuntamente o aspecto individual e social. A conclusão freudiana de que

o processo cultural e o desenvolvimento individual "são de natureza muito semelhante, se é que não são o mesmo processo agindo sobre objetos diferentes" é algo que pode ser lido, respectivamente, como a própria linguagem e como a constituição do sujeito a partir dela. Pode-se dizer, a partir do conceito de sujeito em Lacan, que a consideração de uma relação mútua e complexa entre social e individual está implícita em seu pensamento desde o início. Assim, a partir das consequências em relação ao sujeito, são analisados os desenvolvimentos lógicos que se estabelecem em cada estrutura discursiva. Por isso, é possível dizer que:

> A noção de discurso é a maneira de Lacan de complexar e de matematizar o que chamou a civilização. Complexar porque escreve quatro discursos e matematizar porque escreve esses discursos com quatro termos da estrutura. (...). Podemos dizer que a noção de discurso significa que não só o inconsciente é estruturado como uma linguagem, senão também a realidade que nos rodeia. A realidade do mundo é estruturada via linguagem. (SOLER, C. 2007, p. 135 – tradução nossa).

Entre os quatro discursos apresentados por Lacan, um deles diz respeito ao inconsciente estruturado como uma linguagem. O discurso do mestre ilustra bem o que foi apresentado sobre o sujeito até agora, ou seja, que ele advém da cadeia de significante. Para explicar a estrutura de cada discurso, primeiramente será aparentada a escrita de cada um deles, que muda conforme as variáveis giram, bem como os lugares fixos na estrutura dos discursos.

Tabela 1 – Escrita dos discursos

LUGARES	DISCURSOS			
	M	H	A	U
agente → Outro verdade // produção	$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$	$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$

Fonte: LACAN, J. 1969/1992, p.29

É possível ver no esquema do discurso do mestre (ilustrado em M) que a cadeia está representada no lugar dos numeradores, na relação de um significante com outro significante, na relação de $S_1 \rightarrow S_2$. O sujeito, por sua vez, é colocado no lugar da verdade, numa posição que dá origem à articulação entre um desejo e o Outro e que se encontra abaixo de S_1. No lugar da produção encontramos o objeto *a*, o objeto causa de

desejo em sua função de mais-de-gozar, localizado abaixo de S_2. Em seguida no texto apresentaremos com mais detalhes o que cada lugar do discurso significa, mas o que é interessante notar de saída é que o esquema do discurso do mestre demonstra as consequências discursivas e lógicas do inconsciente estruturado como linguagem.

É importante colocar que a ideia lacaniana de estrutura se estabelece como algo que comporta uma impossibilidade[33]. Para o francês, em cada discurso existe "uma certa ligação significante que pode ser postulada como completamente radical" (1970/1992, p. 46). Tal radicalidade da ligação remete justamente à concepção matemática de estrutura[34] e sua proposta de formalizar os discursos tem, na raiz de cada ordenação, algo deste impossível. Mais do que isso, para estabelecer a dinâmica entre os elementos, Lacan utiliza o grupo de Klein que, em matemática, é uma estrutura lógica de quatro elementos que se estabelece numa relação tetraédrica e circular na qual acontece uma operação involutiva (um retorno ao ponto inicial, ou seja, uma repetição) ao relacionar os elementos. Isso explica também o porquê dos vetores na estrutura dos discursos, mas é necessário apontar que, no lugar onde estaria o quarto vetor, Lacan coloca duas barras, ou um losango, para marcar a inacessibilidade à verdade sobre o desejo do sujeito. Isso é importante pois essa radicalidade é exatamente o que permite reduzir os discursos em apenas quatro formalizações: o discurso do mestre (M), da histérica (H), do analista (A) e do universitário (U). Da forma em que os discursos são escritos por Lacan só é possível pensar uma rotação dos elementos, mas nunca um embaralhamento, fato que determina a redução das estruturas em quatro.

Para Lacan, é sobre discurso do mestre, tido como o discurso do inconsciente, que a estrutura das demais fórmulas pode ser pensada. Cada uma delas é uma consequência de uma rotação feita a partir de um-quarto de volta no circuito. Temos quatro elementos que podem ser lidos da seguinte forma: significante-mestre (S_1), significante do saber (S_2), sujeito barrado ($) e mais-de-gozar (*a*). O significante-mestre diz respeito ao significante que remete a outro famoso aforismo sobre o sujeito: "um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante"[35]. Ou seja, o significante-mestre é o que dá origem à cadeia significante, o ponto inicial que permite que um enunciado

33 - Essa definição de estrutura é utilizada pelo autor em diversos momentos, em especial no seminário anterior: "A estrutura, portanto, é real. Em geral isso se determina pela convergência para uma impossibilidade. É por isso que é real" (1968/2008, p .30)

34 - Segundo ABE (1989), "uma estrutura matemática se origina quando se definem certas funções, relações ou coleções de conjuntos, a partir de certos conjunto"

35- LACAN, J. O Seminário, livro 8: *a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.1992. Seminário feito nos anos de 1960 e 1961. p. 833

se forme, que um sentido qualquer se estabeleça, que um sujeito advenha. O significante do saber, por sua vez, é o Outro significante necessário para fazer surgir uma cadeia e, por consequência, um discurso. O saber, que está relacionado ao S_2, é "algo que liga, em uma relação de razão, um significante S_1 a um outro significante S_2" (ibid. p. 30). Esta tautologia, quer, na verdade, apontar para o fato de que aquilo que um sujeito sabe vem sempre de sua relação com o grande Outro, com um lugar de alteridade máxima, com tudo aquilo que a linguagem de um sujeito qualquer pode comportar. Além de S_1 e de S_2, temos também o sujeito ($), que já foi detalhado no início deste capítulo, e o mais-de-gozar, representado sob a figura que remete ao objeto *a*. Há, na exposição de Lacan no seminário XVII, uma mudança de estatuto em relação ao objeto *a*, que passa a ser considerado também como uma função discursiva. O mais-de-gozar é aquilo que resta de um discurso, é o elemento que comporta a falha do gozo almejado numa intenção discursiva. Se a mais-valia, em Marx, é aquilo que sobra da relação entre o trabalhador e o empresário, o mais-de-gozar é o que sobra da relação entre o sujeito e o Outro. A base deste conceito encontra-se na ideia freudiana de renúncia pulsional, na renúncia do gozo sexual que é observável de maneira mais cristalina no trabalho humano. Ao trabalhar, o sujeito transforma seu esforço em mercadoria e aquilo que sobra nesta transformação determina a mais-valia pensada por Marx. Numa perspectiva homóloga a esta, Lacan pensa o mais-de-gozar como uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso, algo, portanto, que permite isolar a função do objeto *a,* do objeto causa de desejo.

Cabe um detalhamento maior sobre esta última variável discursiva. O objeto *a,* na função mais-de gozar, é algo que permite pensar como o inconsciente coloca o desejo para funcionar, como um discurso opera um gozo por meio da linguagem. Segundo Lacan, "o mais-de-gozar é uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, este objeto carrega em si algo da mais-valia" (1968/2008, p. 19). Ou seja, enquanto o trabalhador tem sua produção transformada em mercadoria (mais-valia) pelo capital, o objeto desejado é transformado em mais-de-gozar na relação do sujeito com o Outro. A substituição do valor de uso (aquilo que a mercadoria é de fato) pelo valor de troca (preço da mercadoria) comporta uma perda para o trabalhador e um lucro para o capitalista. No caso do discurso, o significante mestre (aquilo que o sujeito detém) ao fazer cadeia e articular-se com o significante-do-saber (algo que estabelece uma razão) produz um objeto de desejo

(objeto *a* como mais-de-gozar) que, ao mesmo tempo, é uma perda de gozo já que este fica limitado apenas para o Outro que estabelece a razão, o saber. Isso explica o porquê de Lacan (1971-72/2012, p. 49-50) ter afirmado que foi Marx que inventou o sintoma e não Freud, pelo fato de Marx ter feito uma leitura sintomática da condição do trabalhador no interior do capitalismo, Freud, por sua vez, também fez uma leitura a partir do que não-funcionava, no caso, o sintoma histérico. Isso também explica parcialmente a frase, mencionada no capítulo dois desta dissertação de que "há apenas um sintoma social: cada individuo é realmente um proletário".

Os lugares, diferentemente dos elementos, são fixos como demonstrado na figura acima. O exercício que se impõe reside em compreender as mudanças estruturais que se estabelecem ao se rotacionar os elementos e mudar suas funções discursivas. O significante-mestre (S_1), por exemplo, terá um papel diferente dependendo do lugar em que se encontra na estrutura discursiva podendo atuar como semblante[36] (no discurso do mestre), como Outro (no discurso da histérica), como produção (no discurso do analista) ou como verdade (no discurso universitário). O mesmo também vale para os demais elementos do discurso, para o significante-do-saber (S_2), para o sujeito ($) e para o mais-de-gozar (*a*), cada um deles pode desempenhar uma função diferente dependendo do lugar em que se encontra na estrutura discursiva. Também é importante pontuar que os elementos da estrutura giram constantemente, de forma que o analisante alterna entre os diferentes lugares de fala na medida em que o discurso do analista possibilita o giro discursivo. Para entender isso, será necessária uma explicação particular de cada um dos quatro discursos. No entanto, focaremos mais nos discursos que estabelecem uma relação mais direta com o saber, na qual este é utilizado não como um saber sobre o inconsciente, mas como uma afirmação daquilo que é estabelecido pelo Outro.

Como já mencionado, o discurso do mestre é o discurso do inconsciente. Nele é possível enxergar no lugar dos numeradores a cadeia significante de maneira explícita. Além da particularidade linguística da cadeia, Lacan também aponta que a relação entre S_1 e S_2 marca a dialética hegeliana[37] estabelecida entre senhor (amo, ou mestre) e escravo. Assim, o significante do saber (S_2) é o resultado de uma síntese na qual o amo

---

36- O lugar do semblante, na verdade, é apresentado primeiramente por Lacan como o lugar do agente, no sentido de que este é o lugar dominante no discurso. No seminário XVIII (1971/2008) o lugar do agente é repensado como o lugar do semblante, justamente pelo fato de que este termo remete mais facilmente à ideia de que o que está em articulação é exatamente um significante.

37 - HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, I. Trad. br. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992a. Trabalho original de 1807.

(Outro) só se define através do escravo (sujeito) mediante o reconhecimento deste último. Para o psicanalista, a relação que se dá entre um significante e outro significante marca uma inscrição do sujeito na linguagem. A partir daí o desejo do sujeito, por estar submetido ao campo do Outro, passa a ser também um desejo de reconhecimento. Nesse sentido, a relação entre S_1 e S_2, diz também de uma impossibilidade, já que o S_2 é um sentido (um saber) que o sujeito dá para aquilo que seria o gozo do Outro, um gozo pleno que poderia ser pensado somente através do mito do pai da horda primitiva desenvolvido por Freud em *Totem e Tabu* e que, portanto, é impossível. A relação que institui o mestre a partir de um reconhecimento é o que explica também o fato da teoria dos discursos ser vista como uma teoria que diz dos laços sociais[38]. Cada discurso será assim uma forma de mostrar como este reconhecimento acontece. No lugar da verdade, encontra-se $, que marca a renúncia do sujeito ao gozo por conta do reconhecimento do Outro. No lugar da produção, observa-se o objeto *a* na função mais-de-gozar, a consequência da relação recém descrita. Por último, no que confere o discurso do mestre, é preciso apontar que no lugar dos denominadores também fica explicitado a fórmula utilizada por Lacan para indicar a fantasia ($ ◊ a), na qual o losango é um símbolo matemático que representa todas as relações possíveis menos a igualdade, uma escrita que adverte também a impotência de dizer da verdade, a não possibilidade de uma equivalência entre o sujeito e seu objeto de desejo.

No discurso do mestre, com um quarto de giro para frente, obtém-se o discurso da histérica. Tal estrutura é a que costumeiramente um analisante se encontra ou, pelo menos, a que marca a entrada de um paciente em análise pela instituição de um desejo de saber sobre seu inconsciente. Na produção deste modelo de enunciação verifica-se o saber e, por esse motivo, Lacan (1969/1992, p. 34) apelida a histérica como a industriosa, aquela que produz saber. A partir do lugar dominante, que nesse discurso também pode ser lido como o lugar do sintoma, o sujeito questiona-se sobre sua castração e imediatamente aponta aqueles nos quais reconhece uma unidade, uma singularidade, um significante mestre. A questão que aponta para castração é a que leva a um saber, no entanto, a verdade continua inacessível. Não há saber que possa ser produzido que chegue à equiparação. O *a* que está no lugar da verdade marca a

38 - Mais do que isso, Lacan elabora os discursos também por influência das tarefas impossíveis apresentadas por Freud em *Análise terminável e interminável* (1937/1996). São elas: governar (discurso do mestre), educar (discurso universitário) e psicanalisar (discurso do analista). Lacan acrescenta mais uma: fazer desejar (discurso da histérica).

enganação na qual o sujeito cai, já que o Outro que produz o saber é instituído por ele mesmo, o *a* marca a falha do Outro, sua própria castração.

Mais um quarto de giro para frente do discurso da histérica e o resultado é o discurso do analista. Cabe notar que o avesso imediato dessa formulação é exatamente o discurso do mestre ou do inconsciente. O discurso do analista é o que torna possível o giro entre as demais estruturas, isso porque ele se institui a partir de *a* numa tentativa de apontar as falhas, ou os furos, que existem naquilo que está sendo dito pelo analisante independentemente do discurso em que ele esteja inserido. Nas palavras de Lacan (1969/2003, p. 375), "o psicanalista se faz de objeto *a*", faz semblante de objeto *a*, entende-se aqui a função analítica na qual o analisante dá ao analista uma suposição de saber que permite que ele fale de um lugar capaz de apontar os furos discursivos, as falhas e os enganos daquilo que o analisante coloca como causa de seu desejo. Visa-se, como produção, um reconhecimento que não se dá a partir de um saber, mas da singularidade de cada sujeito, um traço unário representado por S_1. O saber colocado no lugar da verdade apresenta um problema já que a verdade, por ser sempre semi-dita, não pode ser acessada. Dessa forma, mais do que um saber sobre o gozo do Outro, que em última análise é fantasiado pelo analisante, é um saber sobre o inconsciente, um saber sobre a impotência que surge da contingência de uma análise.

Falta ainda um detalhamento sobre o discurso universitário. No entanto, por conta de sua relevância para esta pesquisa, especificaremos este discurso em um subcapítulo exclusivo. Pelo desenho apresentado, sabe-se que ele se estabelece colocando o saber (S_2) no lugar do agente, por isso, antes de entrar na análise deste discurso em particular, a seguir será desenvolvido alguns aprofundamentos sobre o saber e como ele pode ser compreendido também como tendo uma parte mais próxima da técnica.

5.1 | A parte técnica do saber

Talvez, no que concerne à questão da técnica, seja interessante postularmos algumas especificidades do uso do conceito de saber em Lacan. Não se trata de um conhecimento ou uma representação qualquer, mas de algo que se pode desenvolver na experiência analítica, um saber inconsciente do qual nunca se sabe por completo, nunca

se pode igualá-lo à verdade. Esta última, por sua vez, é pensada por Lacan, desde 1957, a partir de uma estrutura de ficção[39]. Tal maneira de dizer da verdade quer enfatizar que ela se estabelece através de uma fixação, como algo que não cessa de se inscrever no âmbito do sujeito, algo que diz de uma singularidade, de um mito individual estabelecido pelos significantes que ocasionaram a constituição do sujeito. São os traços unários e exclusivos do sujeito em sua experiência. Lacan (1970/1992, p. 198), coloca que "o lugar do Outro é feito para que nele se inscreva a verdade, quer dizer, tudo o que é dessa ordem, o falso, inclusive a mentira – que não existe, a não ser sobre o fundamento da verdade. Isso no jogo franco da fala e da linguagem". Ou seja, trata-se de uma inscrição no sujeito da qual ele não tem acesso, de forma que em uma análise:

> Luta-se pela verdade, o que, de todo modo, só se produz por sua relação com o real. Mas que isso se produza importa muito menos do que aquilo que produz. O efeito de verdade é apenas uma queda de saber. É essa queda que faz produção, a ser retomada em breve. O real não é afetado por isso, de modo algum. Em geral, ele se agita até a próxima crise. Seu beneficio do momento é que recuperou seu verniz. Este seria aliás o benefício que se poderia esperar de qualquer revolução, esse verniz que brilharia muito tempo no lugar, sempre turvo, da verdade. Só que, desse verniz, nunca se vê mais do que o fogo. (LACAN, J. 1970/1992, p. 198)

O saber, para Lacan, é o gozo do Outro (ibid. p. 12). Tal ideia é apresentada no seminário que antecede a apresentação da teoria dos discursos (seminário XVI, *De um Outro ao outro*, 1968/2008), no qual o intuito era o de esclarecer o que é que acontece no discurso psicanalítico, o que é que permite que uma análise possa ocorrer. O grande tema estudado é o gozo, o conceito que permite apontar um limite na experiência do sujeito, já que, ali onde o sujeito goza, está também o motivo de seu sintoma, daquilo que o leva para uma análise. Lacan pensa o gozo como o ponto de inserção no aparelho psíquico, como algo que engendra a repetição que se articula a partir do significante. A hipótese construída, que permite dizer que o saber é o gozo do Outro, é que o gozo do sujeito só é possível mediante uma interpretação suposta de como o Outro goza. Dessa forma, são sustentadas três grandes variáveis possíveis de um discurso: o gozo, aquilo que orienta o desejo do sujeito e ao mesmo tempo marca um limite; a verdade, o ponto de fixação de um significante qualquer que diz do sujeito; e o saber, uma interpretação

39 - "A necessidade estrutural que é carregada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção. A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção." (LACAN, 1957, p. 259). Lacan, em *O aturdito* (1973/2003, p. 480), escreve o trocadilho "fixão" se referindo à esta característica da verdade.

sobre como é que o Outro se satisfaz. É na relação entre o saber, a verdade e o gozo, que encontramos a estrutura própria de um discurso e sua consequência, o mais-de-gozar. A realidade psíquica do sujeito, dessa forma, é determinada na articulação destas três instâncias.

Lacan também diz que o saber faz com que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo (ibid. p. 17). O gozo do sujeito ao mesmo tempo em que está determinado por sua verdade, só pode ser alcançado através do saber interpretado em relação ao Outro. O saber como o gozo do Outro, remete ao fato de que o Outro (o tesouro dos significantes) é uma alteridade que comporta um saber que também é estabelecido na ligação de razão entre S_1 e S_2. Isto é, o saber do Outro também comporta uma falha, a "essência do senhor é o fato de que ele não sabe o que quer" (ibid. p. 32). Ou seja, o gozo do Outro não é um gozo absoluto, ele é determinado por um saber que é construído também na relação significante. Assim, a onipotência, por vezes atribuída ao Outro, nada mais é do que uma fantasia.

O sujeito utiliza o saber procurando estabelecer uma estratégia de satisfação baseada no gozo do Outro. Nesta característica orientadora do saber é que a psicanálise, visando desvelar a verdade do sujeito, "começa o trabalho. É com o saber meio do gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade" (ibid. p. 53). Lacan, dessa forma, constrói o saber como um meio que permite que o sujeito goze. Para isso, no entanto, o sujeito se apoia no Outro, em seu saber, ou seja, em seu gozo. É somente através disso que um sujeito também pode gozar, pois é justamente daí que ele estabelece uma razão qualquer sobre aquilo que o satisfaz. O saber é aquilo que o sujeito julga sobre a satisfação do Outro e, portanto, conserva uma relação com sua própria constituição e determina a maneira com a qual o sujeito pode gozar. Entre saber e verdade se estabelece um enigma que, para Lacan, movimenta todo o percurso analítico. Um fim de análise, portanto, se dá quando um saber qualquer, pensado como o gozo do Outro e como aquilo que engendra um meio para o gozo do próprio sujeito, perde o sentido. Sobre esta perda de sentido do saber, é feito um luto da castração do mestre, do Outro, do lugar de alteridade máxima do sujeito. O sentido se perde porque o sujeito se dá conta de que o saber é instituído numa ligação de razão que comporta uma falha. O que resta é a percepção desta falha e sua posição mais singular, o que resta é S_1, o significante que dá origem à cadeia, que reduz o que concerne à subjetividade do sujeito a um significante qualquer, um ponto

individual que não tem outro papel a não ser o de dar início a uma sequência que põe em movimento o desejo em relação ao Outro.

Disso tudo, o mais interessante para esta pesquisa é o fato de que, para Lacan, o saber é um meio de gozo, é algo que permite que o sujeito possa buscar a satisfação de alguma maneira. No capítulo anterior, vimos que ao estender as possibilidades da técnica para além da instrumentalidade considerada por Freud, é possível perceber que ela permite tanto a busca por satisfações, quanto a elaboração de estratégias para fugir do desprazer. Ao considerarmos a técnica como algo que mira um certo controle da natureza, podemos aproximá-la de um desejo de onipotência também visado pela pulsão de morte, algo que fica mais evidente, como vimos, no sadismo. Tanto o saber, quanto a técnica, são meios, são plataformas que permitem levar à satisfação. A aproximação entre saber e técnica talvez fique mais evidente em uma outra citação de Lacan a respeito do saber:

> Comecemos por distinguir o que chamarei, nesta ocasião, de as duas faces do saber - a face articulada e esse saber-fazer, tão aparentado ao saber animal, mas que no escravo está absolutamente desprovido desse aparelho que faz dele uma rede de linguagem das mais articuladas. Trata-se de perceber que isso, a segunda camada, o aparelho articulado, pode ser transmitido, o que quer dizer transmitido do bolso do escravo ao do senhor. (1969/1992, p. 20)

O saber-fazer, ou *savoir-faire*, nos remete à etimologia da técnica. Se considerarmos a utilização platônica, o conhecimento só é possível na junção de uma *epistémē*, de elementos teóricos, com uma *téchnē,* de um saber prático. Em outros termos, poderíamos dizer que, para obter algum conhecimento, a *téchnē* é um saber-fazer necessário em relação a teoria. O próprio Lacan, na sequência desta citação lembra da utilização platônica da *epistémē:*

> Está aí todo o esforço de deslindamento do que se chama episteme. É uma palavra engraçada, não sei se vocês alguma vez refletiram bem sobre ela - colocar-se em boa posição, é em suma a mesma palavra que verstehen. Trata-se de encontrar a posição que permita que o saber se torne um saber de senhor. A função da episteme especificada como saber transmissível - remetam-se aos diálogos de Platão- é sempre tomada por inteiro das técnicas artesanais, quer dizer, dos servos. O que está em questão é extrair sua essência para que esse saber se torne um saber de senhor. (1969/1992, p. 20)

Podemos, por fim, afirmar que existem dois lados do saber. Lacan nomeou um deles como *savoir-faire* ou saber transmissível, e o outro como o saber de senhor. O saber de senhor é aquele que representa o gozo do Outro, é aquele que determina um certo limite em direção ao gozo, é um saber que é carregado de sentido. O saber-fazer, por sua vez, talvez possamos chamá-lo de saber técnico. Lacan também o chama de saber animal, provavelmente porque trata-se de algo que é transmitido de um lugar mais instintual, uma prática que parece passar de maneira invisível ao sujeito, algo que o proletário detém, mas que não enxerga por estar ocupado na outra parte do saber que dá sentido ao seu fazer. Este entendimento nos permitirá ressaltar o fato de que parte do saber pode ser considerado como algo técnico, algo que possibilita um encaminhamento pulsional em direção à satisfação. Dessa maneira, podemos afirmar que parte importante da economia libidinal depende da técnica, pois, assim como o saber, ela funciona como um meio que o sujeito pode utilizar para procurar satisfações a partir do Outro. Se com Freud pudemos verificar que o controle da natureza, algo costumeiramente atrelado à técnica e tecnológia, é um fim procurado pela pulsionalidade, com Lacan, podemos ver que o saber possui também um lado técnico que, ao ser carregado de significação através da relação estabelecida com o Outro, permite que o gozo do sujeito se engendre na repetição.

Passaremos agora ao estudo específico de dois discursos, primeiramente o discurso universitário e, posteriormente, o discurso do capitalista. Neles veremos duas estruturas que se apropriam da técnica e do objeto tecnológico de maneiras diferentes.

5.2 | O discurso universitário como discurso capitalista

De início, no planejamento desta pesquisa, esperava-se que o discurso em evidência neste subcapítulo pudesse ajudar a elucidar uma parte importante do objetivo geral deste trabalho. Parece muito provável que um discurso intitulado como universitário seja capaz de produzir algum tipo de tecnologia ou saber. No entanto, veremos que esta impressão inicial não se constata na proposição lacaniana deste discurso. Existe uma grande diferença daquilo que é produzido concretamente pela universidade e pela ciência enquanto tecnologia em comparação ao discurso que se

estabelece na tentativa de transmissão de algum saber. Com isso, antes de começar a explicitar o discurso universitário, cabe uma recapitulação de sua escrita:

Figura 1 – Discurso universitário

$$\begin{tikzcd} \frac{S_2}{S_1} \arrow[r] & \frac{a}{\$} \arrow[d] \\ \arrow[u] & \end{tikzcd}$$

Fonte: LACAN, J. 1970/1992, p.195

Nas diversas vezes em que Lacan se referiu a este discurso em seu seminário sobre o avesso da psicanálise, ele fez uso de apelidos para marcar sua peculiaridade. Um discurso mascarado (1970/1992, p. 156), da burocracia (ibid. p. 32), o discurso do mestre pervertido (ibid. p. 194), etc. O uso dessas nomenclaturas concerne exatamente às consequências de colocar o saber, meio de gozo, no lugar dominante do agente do discurso. Para o psicanalista, uma das maneiras de identificar o que é a perversão enquanto estrutura clínica, se dá na particularidade com a qual o sujeito lida com o saber. Lacan (1963/1998), coloca que o perverso é aquele que se faz como um instrumento para o gozo do outro, é aquele que acredita possuir um saber sobre o Outro, que goza na procura pela posse deste saber e que tenta defendê-lo como hegemônico. O que acontece, no entanto, é que no enunciado universitário surge algo como uma *eu-cracia* (1970/1992, p. 65), um discurso sobre uma posição de identificação a um Outro que tenta se passar como algo dominante e universal. Um lugar de enunciação que parte de uma posição considerada como um tudo-saber:

> O que ocupa ali o lugar que provisoriamente chamaremos de dominante [lugar do agente] é isto, S2, que se especifica por ser, não saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber. Entendam o que se afirma por não ser nada mais do que saber, e que se chama, na linguagem corrente, burocracia. Não se pode dizer que não haja ali alguma coisa problemática. Em minha primeira enunciação, há três semanas, partimos de que o saber, no primeiro estatuto do discurso do senhor, é a parte do escravo. Pensei ter indicado (...), que o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber. Até pensei que poderia chegar a dizer que a tradição filosófica tinha sua responsabilidade nessa transmutação. (1969/1992, p.32)

Cabe notar que, nesta citação em particular, Lacan não se refere ao discurso aqui discutido através do termo universitário, mas como o discurso do amo moderno, como o

discurso do capitalista. Isso porque, segundo o psicanalista (ibid. p. 33), houve uma apropriação desse discurso para defender a sociedade do consumo, ou o material humano, necessário para que o capitalismo possa operar. A ciência também passou a operar de acordo com esse discurso moderno, já que "é impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí no lugar da verdade da ciência – *Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais*" (ibid. p. 110). Neste discurso, no lugar do Outro, encontramos o *a,* ou, mais simplesmente, os estudantes, aqueles que não sabem nada sobre a causa de seu desejo, são chamados também de *astudados* (ibid. p. 110), aqueles que estudam o *a* por não saberem nada sobre ele, aqueles que seguem pequenas ordens que demandam a produção de novos saberes, que seguem o imperativo categórico do *Continua a saber*. Por este motivo este discurso também é mascarado, pois é na verdade uma enunciação que defende, não o saber do inconsciente, mas o saber meio de gozo, o saber de um Outro. O universitário, nesse sentido, é aquele que impõe e defende o seu saber sobre os demais.

No entanto, há também uma impotência neste discurso. Não há saber que possa ser sustentado que seja capaz de se equiparar ao saber do Outro, o que marca o gozo nessa estrutura é uma tentativa de tornar isso possível, porém, o resultado é sempre uma constatação de que o saber enunciado não é capaz de sustentar uma verdade sobre o gozo do Outro e, por isso, no lugar da produção, da perda do discurso, encontra-se a castração marcada pelo $. Por sua vez, no lugar da verdade está o S_1, que esconde o fato de que o saber que puxa a enunciação é determinado e escolhido por alguém que oculta sua singularidade. Dessa forma, entre $ e S_1 fica marcada, também de maneira clara, a impotência. Segundo Bernard Nominé (2007), "a consequência desse discurso é a exclusão do $, e a promoção de um Eu-forte, do eu idêntico a si-mesmo; essa é a verdade que o discurso universitário oculta (...). É a *eu-cracia*, como disse Lacan".

Fica evidente aí que há um problema, pois existe neste discurso uma clara acomodação mental, pontuada por Lacan (1970/1992, p. 108). Nesta fórmula do discurso, só é possível considerar algum saber como válido se este for condizente com aquilo que Outro tenta colocar como verdade. Com isso, é preciso pontuar que há uma diferença não muito clara entre o discurso universitário e o discurso da ciência. Apesar de não apresentar uma escrita, ou uma explicação para o que seria essa maneira de enunciação científica, em alguns momentos, em *Radiofonia* (1970/2001, p. 431) por exemplo, Lacan menciona que o discurso da ciência poderia estar mais próximo do discurso histérico, já que ciência para a psicanálise, desde seu texto *A Ciência e a*

Verdade, comporta uma disjunção entre os campos da verdade e do saber, algo que é característico da produção de saber no discurso histérico. No discurso universitário, ao contrário disso, observa-se que o saber é colocado no lugar do agente e, portanto, é enunciado como se fosse verdade. No entanto, também é possível encontrar citações nas quais o discurso universitário e o da ciência parecem ser a mesma coisa. Muito provavelmente isso aconteça pelo fato de Lacan se dirigir à ciência de duas formas. Ora se refere à ciência que a psicanálise visa, que sustenta uma não equivalência entre saber e verdade, ora se refere à ciência que tenta encontrar caminhos para comprovar uma verdade qualquer. Parte desde problema também esteve em questão no contexto de maio de 68, onde os estudantes universitários da França comandaram uma série de protestos e greves que se desenvolveram na crítica de alguns costumes estabelecidos, entre eles, o papel da universidade. O discurso universitário, dessa maneira, poderia explicar parte do problema que se dá na tentativa de transmissão de algum saber. Para Lacan:

> A dificuldade está aí. Resultou, desse produto, um sujeito. Sujeito de quê? Sujeito dividido, em todo caso. O fato de que seja cada vez menos tolerável que essa redução se limite a produzir docentes é completamente revelado pela evolução das coisas em nossa época, e isto requer um estudo tanto mais improvisado por estar se dando nos fatos. O que se produz, e que se chama crise da Universidade, é inscritível nessa fórmula. Ela a exige, porque se funda em um nível completamente radical. Não é possível limitar-se a tratá-la como se faz. É unicamente por uma relação giratória, revolucionária - como eu digo, num sentido um pouco diferente do habitual - da posição universitária com as outras três posições do discurso, que pode ser esclarecido o que se passa atualmente na Universidade. (1970/1992, p. 156)

Assim, percebe-se que o saber que está articulado no discurso universitário é a parte do saber da qual Lacan denominou como saber de senhor. É algo diferente, portanto, do que se passa na produção de saber sobre o inconsciente no discurso da histérica, que está em constante reformulação. Neste caso, há pouca ou nenhuma mutação, há somente uma constante tentativa de transmitir algo e de fazer com que este algo se passe como verdade. Seria possível dizer que o tipo de saber do discurso universitário está mais distante ainda do *savoir-faire*. Não está em jogo aqui nada que pertence ao sujeito, nenhum saber técnico ou manual. Para além do que o nome do discurso inicialmente aparenta indicar, não há nenhuma produção tecnológica em construção. Há somente a constatação da castração que o discurso universitário tenta apagar. A produção de um objeto ou tecnologia verdadeiramente inovador só seria

possível ao se instituir uma perturbação da verdade estabelecida que permitiria a formação de um novo saber, de uma inovação.

Posto isso, podemos seguir para discussão da proposição do discurso capitalista, este que não foi elaborado junto aos demais e, por isso, o tratamento para com ele precisa de um cuidado um pouco maior. Não existem grandes constatações a respeito de suas consequências, mas sim um debate a partir das dúvidas e das questões que dele decorrem. Sabe-se, no entanto, que ele guarda uma relação particular com o discurso universitário e com o discurso do mestre.

5.3 | O discurso do capitalista e a fabricação dos *gadgets*

Aqui será analisado um discurso que, costumeiramente, é atrelado à questão da tecnologia e da técnica. Um discurso que, como já mencionado, produz os *gadgets*. Diferentemente das outras quatro fórmulas, este discurso não foi proposto junto aos demais e nem poderia ter sido. Vele lembrar que Lacan deixou claro em seu seminário *O avesso da psicanálise* que existem apenas quatro formulações estruturais, fato que ele também recorda ao propor a formulação do discurso capitalista em uma conferência no dia 12 de maio de 1972 na universidade de Milão[40]. O que é então o discurso do capitalista? Lacan se refere a ele como um truque, algo que é insustentável e que está destinado à explosão porque é furado. É insustentável porque não é estrutural, não opera de acordo com o grupo de Klein já que, na escrita proposta por Lacan, há uma inversão da seta colocada entre a verdade e o agente. A inversão é o truque, pois é o que permite um acesso direto à verdade, fato que diferencia a estrutura estabelecida nos demais discursos. Na transcrição de sua fala abaixo, estão explicitadas algumas dessas ideias:

> Eu definitivamente não lhes disse que o discurso do capitalista seja medíocre, ao contrário é algo freneticamente astucioso, não? Freneticamente astucioso, mas condenado a explodir. Isto que é insustentável, algo que eu poderia lhes explicar, pois, o discurso do capitalista está lá, vocês o veem com uma pequena inversão apenas entre o S1 e o $ que é o sujeito. É o suficiente para que isto

40 - LACAN, J. *Du discours psychanalytique: Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue. In: Lacan in Italia 1953-1978* (p. 32-55). Milan: La Salamandra, 1978. Discurso original de 1972.

> funcione como uma roleta. Isto não poderia ter melhor funcionamento e, por isso, funciona muito rápido. Isto se consome [consomme], é consumido enquanto se consuma [consume]. (LACAN, J. 1972/1978, p. 36 – tradução nossa)

Em algumas vezes, ao longo de sua fala, o psicanalista se refere ao discurso capitalista como um enunciado sobre uma forma de existência. Entretanto, ele também menciona, mais ao final, que não teve tempo para desenvolver muita coisa sobre o que considera como existência. Na verdade, além de apresentar a escrita desse novo discurso em sua fala feita em Milão, Lacan se ateve mais em explicar a peculiaridade do discurso do analista, este que tenta mostrar aquilo que há de real, de impossível nos demais discursos. Assim, as construções sobre o novo discurso apresentado se deram apenas de maneira breve. Tal abertura culminou numa ampla discussão a respeito do que o discurso do capitalista pode realmente indicar. Diferentemente das demais proposições discursivas, que contam com um desenvolvimento mais demorado e detalhado da estrutura que os sustenta, o discurso do capitalista, por ter sido pouco elaborado por Lacan, gera longos debates, discordâncias e hipóteses divergentes entre os psicanalistas contemporâneos, de maneira geral o discurso é abordado como algo mais enigmático. No entanto, antes de abordarmos algumas das questões que envolvem este discurso, cabe apresentar a forma com a qual Lacan o escreveu em sua apresentação:

Figura 2 – Discurso capitalista

$$\downarrow \frac{\not{S}}{S_1} \rightarrow \times \leftarrow \frac{S_2}{a} \downarrow$$

Fonte: LACAN, J. 1972/1978, p.32

Já que ele não pode ser deduzido a partir de um quarto de giro como os demais, outra questão fundamental que surge condiz aos motivos que deram origem a este discurso. Parte dessa problemática já foi introduzida ao longo dessa pesquisa, especialmente no subcapítulo anterior, mas cabe colocar aqui uma menção mais literal que Lacan também apresenta no seminário sobre o avesso da psicanálise. Ele aponta que "não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua clave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência" (1970/1992, p. 115). Não se trata aqui da ciência que a psicanálise tenta

sustentar, trata-se da crítica que Lacan estabelece ao modelo científico que se institui na formulação do discurso universitário, ou seja, na sustentação perversa de um saber. No discurso do capitalista o $ ganha uma resposta imediata, o agente passa a ter uma relação com a verdade e o enunciado que se cria é uma tentativa de responder à castração por meio de um objeto qualquer (*gadget*). Ao observar a escrita do discurso, nota-se que, além da inversão da seta, há também uma troca da posição de $ e de S1 a partir de como eles estão configurados no discurso do mestre, detalhe que indica que uma posição particular é tomada como verdade sobre a castração. No lugar da produção está o objeto *a* em sua função mais-de-gozar e a consequência é uma produção a partir de um saber que se cria sobre uma rejeição da castração. No discurso de Milão, não há uma referência a *Verwerfung* (rejeição), mas Lacan deixa isso claro em outro momento (1972/2011, p. 88) quando coloca que "o que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei - rejeição de quê? Da castração". Dessa forma, não está presente neste discurso a impossibilidade de uma igualdade entre o sujeito e seu objeto que é demostrada na escrita da fantasia ($ ◊ a), ao contrário disso, há um enunciado bem elaborado que toma uma verdade como toda.

Ainda sobre a mudança feita na ordem dos elementos do discurso, Lacan aponta que:

> A história mostra que o discurso do mestre viveu durante séculos de modo proveitoso para todo mundo, até chegar a certo desvio que o transformou, por um mínimo deslizamento que passou despercebido até para os próprios interessados, em algo que o especifica desde então como o discurso do capitalista, do qual nós não teríamos nenhuma espécie de ideia, se Marx não se tivesse empenhado em completá-lo, a lhe dar seu sujeito: o proletário. (1971/2012, p. 45-46)

Até certo ponto, considerando o que já foi apresentado anteriormente neste capítulo, o sujeito enquanto proletário é dedutível pela própria alienação do sujeito ao constituir seu desejo com base em um reconhecimento do Outro, mas no discurso do capitalista há uma outra especificidade que dá ao objeto uma parcela maior de responsabilidade pela condição do sujeito enquanto proletário. Soler (2007, p. 136-138) recorda que Lacan, ao falar do sintoma social, utilizou a palavra proletário não somente no sentido marxista que indica uma exploração, mas também no sentido de um indivíduo desprovido de tudo a não ser de seu corpo, de seu saber manual. Assim, o discurso do capitalista ganha ainda mais astúcia já que:

> temos um sujeito que chama a cadeia, a cadeia que chama a produção dos objetos, mas objetos que mandam no sujeito. Isto quer dizer que ele se encontra num circuito fechado do mandamento e não há mais lugares dominantes no discurso. Isso é algo bem importante, o sujeito do capitalismo tem um apetite tremendo pelos gadgets, pelos objetos mais-de-gozar, os sujeitos do capitalismo são igualmente explorados pelo gadget, é assim que Lacan os situa em Radiofonia: não são explorados pelo amo, senão pelos produtos. (SOLER, C. 2007, p. 136-138 – tradução nossa)

Os sujeitos, dessa forma, não são adictos ao gozo do Outro, ao saber que é tomado como verdade no discurso, mas aos objetos mais-de-gozar. É justamente isso que marca o sintoma social do qual Lacan indicou. Mais do que uma abundância material, há uma abundância da produção de uma falta que incomoda profundamente os sujeitos que estão capturados por esse discurso já que sempre haverá, conforme a lógica demonstrada na articulação do desejo capitalista, um novo objeto que irá tentar tamponar a falta da castração. Há uma fixação consumista, uma busca material dos objetos disponíveis na *alethosphera*. Esta é a principal tese lacaniana que o discurso do capitalista assinala, que há uma tentativa de apagar e forcluir a castração, algo que não é possível nos demais discursos. Entre outras coisas, o discurso do capitalista tenta, através da sustentação de uma verdade universal, aproximar o sujeito de um objeto.

Poderíamos aqui nos perguntar, levando em consideração o intuito dessa pesquisa, se o objeto tecnológico produzido pelo discurso capitalista pode apresentar algo que comporte uma técnica que leve ao desvelamento num sentido heideggariano. No entanto, considerando que há uma relação de imposição de uma verdade no discurso do capitalista, isso é muito improvável senão impossível. Como foi apontado em outro trabalho, o objeto tecnológico "perde a característica virtual ao limitar o funcionamento a uma utilidade produtiva na qual a única possibilidade de gozo se encontra no excesso, na constante mercadológica do *gadget* (BEZERRA, 2019, p. 642). Ou seja, a produção que é estabelecida como consequência do discurso aqui em questão está lá apenas para tentar apresentar uma resposta à castração, para encobrir a verdade do inconsciente e não para proporcionar uma outra relação do sujeito com a verdade. Por tentar destruir a impotência da castração, o discurso do capitalista acaba por diminuir drasticamente toda a possibilidade de uma nova relação com o saber. Todas as respostas potenciais que esse discurso pode proporcionar levarão sempre a um objeto consumível, objeto este que não

é nunca um acesso direto ao gozo do Outro, mas uma maneira quantitativa de consumo do objeto mais-de-gozar.

Para deixar um pouco mais claro do que tudo isso se trata, talvez seja preciso sair um pouco da complexidade da hermenêutica lacaniana. Um bom exemplo de como o discurso do capitalista pode operar é demonstrado no filme *Cópias - De Volta à Vida* (*Replicas* é o título original em inglês). O longa-metragem de ficção científica foi dirigido por Jeffrey Nachmanoff em 2018 e apresenta William Foste (interpretado por Keanu Reeves) como o personagem principal. William é um neurocientista que trabalha para *Bionyne Corporation*, uma empresa militar de biologia sintética que lida com a criação de organismos artificiais (com o desenvolvimento de androids ou clones, por exemplo). No começo do filme, William e um colega aparecem trabalhando num projeto capaz de transferir o cérebro de soldados recém mortos para um outro corpo sintético melhorado. No entanto, durante um passeio com sua família, William sofre um acidente de carro que mata sua esposa e seus três filhos. Aproveitando-se da nova tecnologia que estava desenvolvendo, o cientista tenta contornar a tragédia. O problema é que só havia três máquinas de clonagem disponíveis e William teve de escolher quais de seus familiares seriam ressuscitados. Ele obtém sucesso, consegue trazer de volta a vida seus filhos mais velhos e a esposa, mas a partir daí ele não cessa de se deparar com novos problemas, o principal deles o fato de ter de explicar para família o motivo da caçula (de nome Zoe) não estar mais entre eles. A solução que William encontra é apelar para uma outra tecnologia capaz de apagar o registro mental da tragédia bem como a memória de sua filha presente em seus familiares. Posteriormente, depois que a *Bionyne Corporation* descobre os feitos ilegais de William, o cientista transfere sua mente para um android hyper dotado capaz de enfrentar todo o arsenal militar da empresa. Para cada empecilho, William encontra ou busca ferozmente uma tecnologia capaz de ajudá-lo, toda a narrativa parece se passar para mostrar a insaciabilidade do neurocientista e os problemas que decorrem das tecnologias que ele utiliza.

O enredo mostra bem a maneira com a qual o sujeito é impelido a procurar respostas nos objetos que estão disponíveis em seu ambiente. Apesar da realidade do filme parecer algo distante, existem na atualidade produtos muito parecidos capazes de proporcionar um certo conforto inclusive para o limite da morte. Pacheco (2015), em seu artigo já citado no subcapítulo 2.2 desta dissertação, aponta um desses produtos que foi desenvolvido pela empresa americana de nome *Alcor Life Extension Foundation*. A organização, especializada no congelamento de corpos após a morte, avisa em seu site

que o produto ofertado por eles "busca evitar a perda, dentro do cérebro, da informação que codifica a memória e a identidade pessoal; e que é a verdadeira fronteira entre a vida e a morte". Com isso, o intuito do produto é proporcionar o que eles chamam de uma "interrupção da vida" na expectativa de que uma tecnologia futura, como a que William desenvolveu no filme, possa inverter a situação da morte corporal. Ou seja, trata-se de uma empresa que trabalha para sustentar a fantasia de uma vida infinita, de uma solução para a morte. Sempre que uma dúvida, problema ou impossibilidade se apresentar enquanto ameaça, algum objeto surgirá para tentar extinguir o mal-estar do encontro com uma verdade não-toda. Constata-se, assim, que existem exemplos bem claros de produtos produzidos pelo discurso do capitalista que tentam eliminar a impotência frente ao impossível, no caso dos exemplos citados, da angústia frente o desconhecido da vida após a morte.

É importante notar que, assim como pontuou Lacan, o discurso do capitalista parece apresentar-se como um enunciado sobre uma existência, como um truque que oferece uma saída momentânea à castração e que captura os sujeitos momentaneamente. William, no entanto, em suas falas, atitudes e ações, parece estar agindo a partir desse discurso, mas é incerto se poderíamos considerá-lo como alguém que se enuncia a partir do discurso capitalista ou se seria mais correto afirmar que ele está tomado pelo discurso universitário, já que recorre sempre ao saber científico para solucionar seus problemas e encontra diversos produtos que só fazem relembrar de sua castração. Na verdade, se considerarmos que Lacan colocou o discurso do capitalista como um enunciado sobre uma forma de existência, como um discurso oriundo de um tipo de truque, parece mais correto pensá-lo como algo que age sobre o sujeito, que exerce efeitos em sua maneira de agir e falar, mas que não se estabelece como um lugar estrutural de enunciação como nos demais discursos.

Um outro exemplo, bastante problematizado e investigado atualmente, demonstra claramente a maneira com a qual a verdade é apropriada no discurso do capitalista, faz-se referência aqui a questão dos algoritmos das redes sociais e da internet. No discurso do capitalista, como já mencionado, há uma constante afirmação de uma verdade última, os algoritmos, por sua vez, ao funcionarem como uma espécie de filtro de conteúdo, acabam por reforçar essa peculiaridade do discurso. Cada vez mais, os materiais ao quais o sujeito é exposto na internet são designados automaticamente conforme sua expectativa, costumes, hábitos gostos, preferências, etc. Em outras palavras, os algoritmos acabam por oferecer produtos e materiais que condizem com

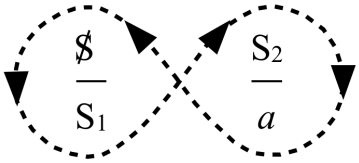
uma verdade não-estranha ao sujeito. Dessa forma, como apontou Dunker (2019), o que se observa é uma espécie de "algoritmo de conforto psíquico". Através da seleção de conteúdo programada, o contato com a diferença entre as verdades particulares de cada sujeito passa a ser amenizado na experiência. O conforto é decorrente de uma espécie de bolha na qual as mensagens disponíveis parecem responder positivamente às afirmações e às crenças particulares de cada usuário da internet. No entanto, isso não apaga o fato de que existe uma multiplicidade de verdades que apontam para a impossibilidade de uma afirmação última que permitiria responder à castração. Nesse sentido, é possível inferir que os algoritmos mostram explicitamente um problema decorrente do tratamento da verdade na relação entre sujeito e a tecnologia e na lógica exposta no discurso do capitalismo. Como veremos no próximo capítulo, esta utilização particular da verdade diz respeito a uma parcela mais atual daquilo que se ente como o mal-estar tecnológico.

Grande parte das discussões atuais referentes ao discurso do capitalista se estabelecem sobre o problema do impossível. Isso é bastante esperado já que o próprio discurso psicanalítico busca movimentar o sujeito através desse lugar. Melman (2004, p. 20), por exemplo, defende que o discurso do capitalista, por estabelecer uma resposta à castração através de um objeto, levou o sujeito a experimentar uma *atopia*, uma falta de ideal, pelo apagamento do impossível. O problema que derivaria disso seria uma vasta amplitude de possíveis pela não castração imposta pela alienação do Outro. Como a relação se dá entre sujeito e objeto, sua hipótese é de que há, ao invés de uma crença demasiada em um saber universalizado, uma fixação mais frouxa de um Outro mais particular que acaba por confundir as múltiplas subjetividades do sujeito. No entanto, podemos apresentar aqui um contraponto, pois não se trata da morte do impossível, mas sim de uma tentativa furada, como diz Lacan, de apagá-la.

De alguma maneira, sempre que recorrerem ao discurso do capitalista, os sujeitos irão se deparar com algo que não anda bem e assim retomar contato, via real, com a castração. Rithée Cevasco (2014, p. 117), por exemplo, recorda que a experiência pode ser pensada como a arte de fazer possível o impossível, isto é, se há algo de uma impossibilidade imposta pela castração da linguagem, isso não impede que o sujeito aja no mundo, só cria o sintoma com o qual cada um terá de se haver. Na verdade, o discurso do capitalista não consegue saciar nenhum sujeito nele inserido, não consegue de fato apagar o impossível, mas sim criar um circuito consumista capaz de colocar a experiência numa ligação que fica presa ao objeto. Em outro momento (2010, p. 261), a

autora buscou apresentar uma possível leitura do discurso capitalista na qual, por haver um acesso a verdade, haveria também uma inserção do sujeito num circuito de insaciabilidade que é sustentado por um vício ao objeto *gadget* como mais-de gozar, como uma falta de gozo. No momento em que consome, o sujeito reatualiza a demanda e assim é levado a outro objeto. Com isso, a autora propõe também uma escrita mais facilitada desse discurso da seguinte forma:

Figura 3 – Discurso capitalista II



Fonte: CEVASCO, R. 2010, p.261

Outro problema, talvez o que suscite mais debates, é sobre se haveria ou não um laço social no discurso capitalista. No subcapítulo anterior, foi apresentado que os discursos, por serem uma forma de dizer da relação do sujeito para com o Outro, sustentam formas estruturais de se pensar o laço social que se constitui no estabelecimento de um desejo de reconhecimento. Na verdade, não se trata de uma ligação propriamente dita entre sujeito e Outro, mas de uma formalização da não-relação que é demonstrada na proposição lacaniana da fantasia e que também está presente na articulação dos discursos. O termo laço marca que a maneira com a qual cada sujeito lida com essa impossibilidade é sempre particular. No caso do discurso capitalista, por conta da tentativa de apagar a castração, há um problema de se pensar essa ligação. Isso se observa não somente pela inversão da seta, que estabelece uma afirmação de uma verdade ao mesmo tempo que marca uma distância em relação ao Outro, mas também pelo fato da relação deste discurso se estabelecer tendo em vista o objeto tecnológico. Quinet (1999), por exemplo, diz que "O discurso capitalista efetivamente não promove o laço social entre os seres humanos: ele propõe ao sujeito a relação com um *gadget*, um objeto de consumo curto e rápido". Soler (2005) desenvolve que, diferentemente do que se passa nos demais discursos, há uma tomada de posição inteiramente subjugada àquilo que é imposto enquanto objeto. A experiência é tomada muito mais por mensagens prontas e universais que dificultam as expressões mais singulares dos sujeitos, que impedem que os objetos sejam tomados enquanto *latusas*. Mais literalmente, ela aponta que

> Sem dúvida, é um laço, mas um laço pouco social, pois não se realiza entre indivíduos. Isso deixa cada sujeito sozinho com suas buscas, buscas estas pouco sublimatórias. Nesse sentido, pode-se dizer – mas é preciso refletir se é possível sustentá-lo – que é uma ordem sem Outro, sem grande Outro. Certamente há o Outro da linguagem, mas a função da linguagem nesse discurso se reduz a um instrumento de mercado, um aparelho, porém, que tanto produz quanto faz consumir, pois é preciso incentivar o apetite. Por isso, digo sem Outro, mas no sentido do Outro barrado. (SOLER, C, 2005, p. 15)

Assim sendo, percebe-se que há um mal-estar próprio que se observa no discurso capitalista. A discussão sobre a existência ou não de um laço social, de uma relação com o Outro, as consequências incessantes do gozo quantitativo que levam o sujeito a procurar um objeto para depois perceber sua insuficiência, a constante afirmação de uma verdade particular (que pode ser observada mais claramente, como apontado, no problema dos algoritmos das redes sociais), são variantes de uma dinâmica de gozo que, apesar de se apresentar como uma solução sem falhas, se demonstra como um truque que tenta esconder o mal-estar sentido na experiência. Dessa forma, entre os diversos problemas que a estrutura do discurso do capitalista pode ajudar a pensar, é possível perceber que a consequência desse discurso, ou seja, a apresentação do *gadget* como uma verdade última, como uma solução que se demonstra furada, leva a uma atualização do mal-estar sob a perspectiva da atualidade capitalista. Pode-se dizer, inclusive, que estas implicações demonstram como o mal-estar tecnológico é comumente descrito no contexto mais contemporâneo.

Por fim, após apresentar os discursos e suas estruturas, foi concluída a parte mais investigativa dessa pesquisa. Cabe agora colocar mais diretamente algumas considerações a respeito do sujeito e de sua relação com a técnica, com a tecnologia e com o *gadget*. Após ter apresentado a tese freudiana do mal-estar e o desenvolvimento da teoria dos discursos lacaniana que se desenvolveu a partir da consideração dessa tese, foi possível estabelecer algumas hipóteses e esclarecimentos acerca da ideia de um mal-estar tecnológico. Mais brevemente, no que confere ao discurso do capitalista, fica evidente que a há uma ligação com um saber, mas este saber, por ser aproximado de uma verdade universalizada imposta pelo *gadget*, por ser instituído num discurso objetalizado a respeito da castração, acaba por apagar o potencial de desvelamento da técnica apontado por Heidegger. Essa, no entanto, é só uma das construções possíveis

de ser feita utilizando o material já levantado. Entraremos na minúcia destas análises no capítulo conclusivo que virá a seguir.

6 | CONCLUSÕES

"Futures made of virtual insanity now
Always seem to, be governed by this love we have
For useless, twisting, our new technology
Oh, now there is no sound for we all live underground[41]*"*
Jamiroquai

Na letra da música *Virtual Insanity* (1996), a banda britânica de funk e acid-jazz Jamiroquai versa sobre um futuro que se determina pelo consumo de novas tecnologias. Manifestam uma sensação de desconforto e desesperança frente à quantidade de objetos que o mundo passou a ingerir e deixam claro um pessimismo perante as novidades tecnológicas que parecem ser inúteis e distorcidas. Cantam sobre uma visão do amanhã que mostra uma insanidade virtual na qual a humanidade é hipnotizada pelo amor aos objetos, na qual o natural está subterrado por toda parafernália. Em outra composição, a banda luso-francesa de música eletrônica Daft Punk, na faixa *Harder, Better, Faster, Stronger* (2001), construíu uma batida que cresce em intensidade, que martela o imperativo do título progressivamente até formar os mandamentos: *Work it harder, make it better, do it faster, makes us stronger, more than ever, hour after, our work is never over* [42]. Na frase, é possível notar uma ordem de insaciabilidade, uma afirmação que rege também aqueles que escutam a música e se envolvem no som sintetizado. Por sua vez, na canção *Queremos Saber* (1976) de Gilberto Gil, o autor se pergunta "o que vão fazer com as novas invenções?", entra em um devaneio sobre a ilusão de poder do homem e conclui com a preocupação de que "se foi permitido ao homem tantas coisas conhecer, é melhor que todos saibam, o que pode acontecer".

Após tudo que já foi apresentado até agora nesta pesquisa, fica evidente que estes são exemplos claros das questões que abrangem as sensações decorrentes de um mal-estar tecnológico. Seja pela aversão ao vício do consumo de objetos inovadores, pela

41 - " O futuro é feito de uma insanidade virtual. Sempre parece que somos governados pelo amor que temos pelas coisas inúteis e distorcidas, nossa nova tecnologia. Oh, agora não há mais som, porque vivemos todos debaixo da terra" (Tradução nossa)
42 - "Trabalhe mais duro, faça melhor, faça mais rápido, faça-nos mais fortes, mais do que nunca, hora após hora, nosso trabalho nunca acaba". (Tradução nossa)

voracidade produtiva imposta pela cultura, ou pela angústia frente à quantidade de coisas que já conhecemos, as músicas esmiúçam variantes de um fenômeno interligado à maneira com a qual a tecnologia é consumida e produzida na atualidade. Diversas referências como estas foram utilizadas para esclarecer os conceitos trabalhados ao longo desta dissertação, mas ainda não está suficientemente nítido o que é que determina a ideia presente no título deste trabalho. Sendo assim, neste capítulo, apresentaremos algumas conclusões a respeito do mal-estar tecnológico. Para tanto, utilizaremos todo material já apresentado para traçar uma explicação mais específica para os acontecimentos que inspiraram criações como as das músicas recém mencionadas. Neste capítulo final, levando em conta a intenção postulada no objetivo, também será procurada uma resposta à pergunta: como a tecnologia e a técnica agem sobre o sujeito? Mais especificamente: como o sujeito lida com o *gadget*? Posto isso, vamos as conclusões.

6.1 | O mal-estar tecnológico

Como mencionado na introdução, o termo mal-estar tecnológico é uma ideia que parece ter ganhado força nos tempos atuais. No entanto, é preciso pontuar que o termo não foi utilizado desta maneira pelos principais autores considerados nesta pesquisa. Tal ideia, na verdade, é uma especificação possível de ser feita sobre um conceito chave na teoria freudiana. Em seu livro de 1930, Freud demonstrou que o mal-estar tem sua gênese na economia libidinal. Segundo o autor, as experiências passadas de satisfação, ao assumirem representações sobre o que proporciona prazer ao indivíduo, determinam uma orientação às futuras buscas por prazer. Isso não só rege a formulação de estratégias de satisfação, como também serve como uma espécie de filtro que procura controlar a libido de uma maneira geral. No entanto, há sempre um ponto último na experiência que remete a um objeto perdido no passado, uma sensação de completude apenas pensável nos primórdios da vida infantil, na primeira experiência de satisfação.

A partir do momento em que se torna um ser social, o indivíduo passa a ter de se defrontar com as determinações impostas pelo convívio com outro, com a civilização e com a cultura. A busca pelo prazer e pela diminuição de desprazer, tenta achar uma

solução que pondera o princípio do prazer e o princípio de realidade e, tal fato, leva à conclusão de que o mal-estar se demonstra pelo fato de haver uma impossibilidade de atingir uma satisfação plena. Apesar de não definir categoricamente o conceito de mal-estar, ao utilizar o termo *Unbehagen,* Freud ressalta, pela negação própria do prefixo gramatical da palavra, que há uma indeterminação, uma impossibilidade de uma sensação de completude. Mais do que isso, a tese freudiana do mal-estar, enfatiza ainda mais o dualismo pulsional já que, nas estratégias utilizadas para se obter prazer, há sempre uma representação que leva à compulsão à repetição, ou seja, na busca por satisfação a pulsão de morte também age de maneira a engendrar uma não satisfação.

O que seria então o mal-estar tecnológico? Freud não utilizou o termo desta forma, mas procurou demostrar que a vida social leva os indivíduos a traçarem estratégias diversas para tentar contornar a impossibilidade de uma satisfação absoluta. A procura pelos objetos tecnológicos, pelos artefatos que ajudem a minimizar o desprazer ou então proporcionar algum prazer, é apenas uma dessas saídas. Como apontou Freud, se considerarmos apenas estes objetos enquanto instrumentos é evidente que estes não proporcionarão qualquer avanço em relação ao mal-estar, já que, sob esta leitura, os objetos funcionam apenas como uma forma de suplência sempre insuficiente. No entanto, como pudemos ver ao logo da pesquisa, a saída técnica frente ao mal-estar pode ser detalhada numa consideração mais pormenorizada da técnica.

A própria busca pela satisfação, que leva a formulação de estratégias, aponta para um meio particular que o indivíduo utiliza ao agir no mundo. Tal meio, que serve para uma finalidade qualquer, pode também ser aproximado de uma ideia mais generalista sobre a técnica. Assim sendo, é possível afirmar que a ideia de um mal-estar tecnológico pode ser pensada para além dos objetos tecnológicos e pode englobar também a própria formulação que os indivíduos estabelecem na busca pelo prazer. Neste exercício de aproximação da teoria psicanalítica com outros estudos teóricos sobre a técnica, constata-se que para além dos objetos que incorporam uma finalidade específica, as técnicas de satisfação estão relacionadas a uma pulsão sádica de controle que se estabelece a partir de um desejo de onipotência. Tal desejo, remete ao objeto perdido no passado, aquilo que possibilitaria a sensação de completude. No caso do sadismo tal desejo é investido de maneira agressiva no outro, no caso da técnica a vontade de domínio e autoridade pode culminar no exercício criativo de um objeto ou estratégia que permita submeter uma parcela da natureza ao anseio de controle. Como mencionamos no capítulo quatro, o próprio exemplo freudiano do *Forda* pode ser lido

como uma técnica de satisfação formulada pelo neto de Freud a partir das potencialidades intrínsecas disponibilizadas no objeto carretel.

Os indivíduos, dessa forma, ao tentarem se distanciar do desamparo criam técnicas diversas na tentativa de ter algum controle sobre o prazer e o desprazer. Mais do que um mal-estar frente aos objetos, o mal-estar tecnológico é também uma forma de dizer que a vida social desencadeia a criação de meios de controle de satisfação. A invenção destas técnicas, no entanto, conserva também uma impossibilidade de um domínio absoluto, nunca existirá uma técnica capaz de superar o mal-estar, pois ele incide no momento em que a procura por estratégias de satisfação começa. Ao considerar o mal-estar freudiano sob o recorte da técnica e da tecnologia, o que se obtém é um destaque maior para as consequências do mal-estar sobre os indivíduos, uma demonstração de que o mal-estar desencadeia a procura por mecanismos de satisfação que tentam contorná-lo. Muitas vezes, isso pode culminar na produção de um artefato, ou num emprego de uma utilização particular para um objeto: o carretel, o trem, o telefone, o computador, o smartphone ou, mais simplesmente, um objeto qualquer capaz de proporcionar prazer ou evitar desprazer. Como afirmou Freud, é verdade que estes objetos não proporcionam avanço sobre a economia da felicidade, mas esta pesquisa procurou aprofundar os motivos inconscientes que levam às produções e ao encontro da tecnologia. Nesse sentido, a aposta investigativa é de que as técnicas, as tecnologias e os *gadgets* conhecidos na atualidade, podem ser interpretados como uma consequência da tentativa de controle. Com isso, buscou-se entender o que desencadeia o que poderíamos chamar de um empuxo do sujeito à técnica.

A técnica, como vimos, não pode ser reduzida aos objetos que dela derivam. Com Leroi-Gourhan, pudemos ver que o fato técnico, ou, mais simplesmente, um artefato tecnológico, é uma via fundamental para se pensar o que é a técnica que, em si mesma, é pensada pelo autor como tendência ou fato. Com o objeto é possível encontrar indícios arqueológicos sobre características etnográficas, sociais, hereditárias, biológicas e evolucionistas. Mais do que isso, também se pode determinar tendências sobre estas características a partir daquilo que é disponibilizado através da técnica. Dessa forma, cada objeto, ao cumprir uma função qualquer, proporciona aos seus utilizadores uma reformulação na maneira de viver, pois engendra novas tendências que levam à libertação de alguma atividade específica. No capítulo três, explicitamos tal atributo da técnica com o exemplo da libertação da mão.

Na perspectiva ontológica hedeggeriana, também pudemos refletir que tal característica social da técnica pode ser pensada como uma tendência à disponibilidade, ou seja, cada tecnologia, ao ser introduzida na vida cotidiana, passa a conferir uma facilidade ou potencial diferente para aqueles que a consomem. No entanto, num olhar mais cauteloso para estes objetos, percebe-se que eles escondem algo que aponta para uma verdade, não algo que é capaz de explicar uma causa última, mas uma verdade que possibilita um desencobrimento sobre o ser. Há na técnica, tanto algo que aponta para a disponibilidade, quanto um potencial criativo de uma verdade que dá origem à técnica. Tal especificidade foi o que levou Heidegger a atribuir a essência da técnica como *Gestell,* palavra que marca o "apelo de exploração que reúne o homem a dispor do que se desencobre como disponibilidade". Dessa forma, a técnica tende a oferecer uma lista de disponibilidades, mas é essencialmente capaz de proporcionar uma criação que leva a um desencobrimento da verdade.

Tomando a disponibilidade e o desencobrimento como dois processos conflitantes da técnica, é possível aproximá-los da disputa travada na economia libidinal mencionada por Freud. Na técnica, há algo que se passa no processo cultural, a tendência à disponibilidade, e no desenvolvimento do indivíduo, já que há também a possibilidade de um desencobrimento da verdade do ser, algo que pode ser aproximado às fantasias que levam um indivíduo a procurar uma técnica particular.

Com isso, constatou-se que há uma parcela importante dos estudos sobre a técnica que podem ser úteis também para a teoria psicanalítica. O assunto é muito comumente reduzido à superficialidade dos objetos consumidos atualmente, mas a técnica é pouco considerada como um meio de buscar o controle do prazer/desprazer capaz de articular questões sobre libertação, disponibilidade e, principalmente, desencobrimento da verdade. Apesar de existirem muitas pesquisas em psicanálise que se atém para a tecnologia, são poucas as que consideram os estudos mais específicos sobre a técnica. Nesta pesquisa, foram ponderados os motivos técnicos que levam à produção de um objeto tecnológico, em especial à produção e consumo do *gadget*. Com esta escolha metodológica, foi possível delinear um recorte para a questão do mal-estar tecnológico, já que o termo evidencia uma questão mais material, do objeto, do fato técnico, dos artefatos, etc. Pudemos constatar que a palavra *gadget*, apesar de ser comumente vinculada aos aparelhos eletrônicos contemporâneos, é também utilizada para designar as mais diversas formas de produção tecnológica. Na psicanálise, Lacan utilizou o termo para se referir a uma relação particular que se dá entre o sujeito e o objeto. Na

verdade, o psicanalista conferiu ao discurso do capitalista a capacidade de produzir os *gadgets,* os objetos que se apresentam como um item que tenta tamponar a castração.

O *gadget*, no entanto, não é o único objeto com o qual os sujeitos se relacionam. Eles fazem parte daquilo que Lacan chamou de *alethosphera*, da esfera da verdade, o ambiente que contém os artefatos que rodeiam a experiência e a percepção, no qual os objetos de desejo estão presentes, objetos que também podem ser chamados de *latusas*. Estes enigmáticos e obscuros neologismos, que foram detalhados no capítulo dois, apontam para a questão que se estabelece entre o sujeito e seu desejo. Tal relação, muitas vezes culmina na seleção de um objeto específico, mas ao mesmo tempo que este objeto, por ser escolhido, é capaz de apresentar algo da verdade particular do sujeito, ele também pode ser utilizado como uma forma de tentar escapar da castração. Vimos que todo *gadget* pode ser pensado como uma *latusa*, justamente por poder ser um objeto de desejo, mas nem toda *latusa* é necessariamente um *gadget*, já que a *latusa* pode comportar também uma impossibilidade da equivalência entre o desejo e objeto. A *latusa*, dessa forma, sustenta uma fantasia por meio de um reconhecimento de desejo em um objeto e, por isso, é capaz de apontar algo da verdade do sujeito. O *gadget*, por sua vez, se apresenta como um objeto que detém uma verdade que é oferecida ao sujeito como substituta à castração e tal dinâmica é explicitada por Lacan no discurso do capitalista.

A teoria dos discursos, na verdade, por ser uma tese a respeito da relação entre o sujeito e o Outro, apresenta uma leitura estrutural da maneira com a qual a satisfação é buscada por meio da linguagem. Se, de um ponto de vista freudiano, o mal-estar é uma consequência da impossibilidade da superação do desamparo, a teoria dos discursos é uma proposição lógica de como essa impossibilidade afeta a relação entre desejo e significante. No capítulo cinco, além de pormenorizar os quatro discursos estruturais que se estabelecem na relação entre o sujeito e o Outro, detalhamos os principais elementos que se determinam nessa relação, ou seja, o sujeito barrado (castração), o saber, o mais-de-gozar e a verdade. Vimos que, ao se considerar o aspecto discursivo, cada um desses conceitos desempenha uma função diferente dependendo do lugar ocupado na lógica discursiva (verdade, agente/semblante, Outro, produção). Ao articular cada elemento nos possíveis lugares do discurso, coloca-se em movimento uma relação tetraédrica e circular, denominada matematicamente como grupo de Klein, na qual acontece uma operação que retorna ao ponto inicial e engendra uma repetição. Isso determina somente quatro possibilidades: o discurso do mestre, da histérica, do analista

e do universitário. Cada um deles, apresenta uma possibilidade estrutural de como um sujeito é capaz de dizer de sua busca pelo prazer. A partir dessa teoria, explorarmos as semelhanças encontradas entre a técnica e a ideia de saber em Lacan. Observamos o fato de que o saber, pensado como uma suposição sobre a maneira com a qual o Outro goza, ou seja, como um meio de gozo, pode ser dividido em duas partes, o saber do senhor, que marca uma significação específica ao saber que funciona como uma representação sobre o gozo do Outro, e o *savoir-faire*, o saber do proletário, aquele que o sujeito possui e que se manifesta em sua atuação na realidade. A técnica, dessa forma, pode ser aproximada da ideia de saber por também ser um meio utilizado para organizar uma determinada forma de ação no mundo.

Tal aproximação, entre técnica e saber, também permite outras conclusões sobre o mal-estar tecnológico. A mais evidente delas é o fato de que, se a técnica é uma forma de saber, o mal-estar tecnológico está presente em qualquer possibilidade discursiva. A maneira com a qual o sujeito lida com o saber produz um mais-de-gozar, ou seja, uma perda que remete à insuficiência específica de cada discurso. Percebe-se que esta conclusão, na verdade, coloca em termos lógicos a extensão da técnica na teoria freudiana do mal-estar. Assim, se a técnica é também um saber formulado pelo sujeito para obter prazer ou escapar do desprazer, o mal-estar tecnológico transcende a conotação que tende a atrelá-lo a um objeto (tecnologia) e passa a se demostrar também como uma consequência do fato do sujeito buscar um saber para utilizá-lo como um meio de gozo. Com o conceito de saber, é possível pensar uma necessidade de representação simbólica sobre o gozo do Outro que permite que o sujeito possa se orientar no mundo, no entanto, a insuficiência de tal formulação leva a um mal-estar pela impossibilidade da equivalência entre o saber e a verdade do sujeito. O mal-estar tecnológico, dessa forma, age na medida em que há um processo de produção de saber que se mostra sempre incompleto.

Uma segunda conclusão é que, em última análise, o mal-estar tecnológico angustia os sujeitos pelo mesmo motivo: pelo fato de serem seres de linguagem e, por isso, serem castrados. Tal fato é o que desencadeia os discursos e que coloca o sujeito na cadeia significante que irá estabelecer um saber específico. De maneira bastante reduzida, no discurso do mestre o saber é uma consequência da cadeia de significantes, é algo que se formula numa ligação de razão na qual um sentido se forma. No discurso da histérica, o saber é determinado pela suposição de que ele é possuído por um Outro, no entanto, ao ser colocado no lugar da produção, do mais-de-gozar, o discurso acaba

por marcar a impotência entre o saber e a verdade do sujeito. No discurso do analista, o saber é colocado no lugar da verdade do discurso e, portanto, é tomado como um saber inconsciente que leva a produção de uma significante qualquer e que aponta para a origem de um discurso, sua formulação a partir de uma ligação de razão entre significantes. Por último, no discurso universitário, há uma grande acomodação pelo fato do saber estar situado no lugar de enunciação (agente) que tenta estabelecer um saber como verdade, mas que falha ao se deparar com a impossibilidade desta tarefa.

Assim, ao considerar a ideia investigada nesta pesquisa, podemos afirmar que assim como a insuficiência de cada discurso é uma forma lógica de explicitar o mal-estar freudiano, a insuficiência do saber frente à verdade, a impossibilidade de equiparar um saber à verdade do sujeito, pode explicitar parte importante do sofrimento que é descrito pelo fenômeno do mal-estar tecnológico. Isso porque a busca por técnicas que propiciem controle pode ser lida como uma consequência da procura por um saber que dê conta da verdade sobre o sujeito. O mal-estar, dessa forma, decorre ao se constatar a não equivalência entre saber e verdade.

Na busca por um saber, há também a probabilidade de um objeto qualquer ser designado como um representante deste saber, isso pode ser lido tanto quanto uma consequência da determinação do desejo a um significante, se preponderado o aspecto discursivo, quanto uma *latusa*, se priorizada a questão do objeto em si. Isso foi demonstrado no capítulo dois, mais especificamente no exemplo do sujeito suposto saber, ou, em outras palavras, no reconhecimento do analista como *latusa*. Esta última leitura é interessante pois demonstra o problema sob o ponto de vista daquilo que existe na vida cotidiana, dos objetos que incorporam a verdade do sujeito na experiência. Isso esclarece a tendência técnica atual de o objeto tecnológico se apresentar como *gadget*. Isto é, no discurso do capitalista, como vimos, há a tentativa de eleger um objeto como representante último do saber meio de gozo. Essa tentativa, no entanto, desconsidera a impossibilidade da redução de um desejo a um significante. Como consequência, o sujeito, ao ser afetado pelo discurso capitalista, entra numa lógica na qual a única possibilidade de gozo está num consumo quantitativo de objetos *gadgets* que se apresentam como soluções frente ao impossível de representação, como uma resposta à castração imposta pela linguagem. Esses objetos, dessa forma, ao tentarem impor uma verdade específica, acabam por apagar qualquer possibilidade de se considerar um desencobrimento da verdade. Isso mostra a forma com a qual o sujeito vive uma parcela importante do mal-estar tecnológico, já que este pode surgir na medida em que o

consumo da tecnologia se mostra disponível como suplemento à castração. Como vimos, diferentemente dos demais, o discurso do capitalista extingue a inacessibilidade da verdade do sujeito para colocar no lugar uma verdade específica incorporada por um objeto. Neste discurso, o saber é tomado como uma resposta última à castração e o consumo se torna a única saída possível frente ao mal-estar, tais características, como apontou Lacan, dizem também de um sintoma atual que influencia a forma mais corriqueira de consumo das tecnologias, fato que também explica a conotação mais atrelada ao objeto que se infere a partir da ideia do mal-estar tecnológico.

Dessa forma, considerando as perguntas postuladas no início desta pesquisa, percebe-se que o mal-estar do sujeito frente ao tecnológico apresenta diversas nuances. Por um lado, é possível pensar o fenômeno como uma consequência da busca pelo saber, de técnicas para se obter prazer através de uma suposição simbólica sobre a satisfação do Outro. Nesta interpretação, ao considerarmos a estrutura dos discursos, encontramos algumas possibilidades que se deparam sempre com uma impotência, com a impossibilidade de um saber que se equiparar a verdade. Por outro lado, também seria possível afirmar que o fenômeno de desconforto frente à tecnologia é uma consequência da disponibilidade de artefatos que tentam responder à castração, tal hipótese, por sua vez, é uma consequência do discurso capitalista e de sua influência sobre os objetos tecnológicos na atualidade. Os *gadgets*, ao tentarem ofertar uma verdade por meio de um objeto, acabam por colocar o sujeito numa dinâmica de consumo que tenta obter satisfação de uma maneira quantitativa, isso acaba por proporcionar uma insaciabilidade que aponta uma especificidade do mal-estar tecnológico.

Por fim, podemos dizer também que a condição de proletário apontada por Lacan como o único sintoma social, pode ser uma forma simples de pensar um esclarecimento sobre o mal-estar tecnológico. Conforme vimos, ao colocar o sintoma social desta maneira, Lacan ressalta o fato de que o sujeito é desprovido de tudo a não ser de seu corpo, de seu *savoir-faire*, mas na medida em que busca um reconhecimento do Outro, que estabelece um discurso, o sujeito passa a utilizar o saber como um meio de gozo construído com base nas fantasias que sustentam uma suposição sobre o gozo do Outro, o saber de senhor. A partir daí o saber passa a demonstrar falhas por sua incapacidade de explicar algo sobre a verdade do sujeito, como vimos, "a essência do senhor é o fato de que ele não sabe o que quer". Analogamente, ao considerarmos a técnica, há também uma constatação de que, por mais que a busca por satisfação possa sofrer mutações, nunca haverá um método capaz de superar o mal-estar, que ultrapasse

o conflito inconsciente entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Por mais que a criação de novas tecnologias e de *gadgets* possam ressignificar o horizonte simbólico e criar novas formas de saber, a castração da linguagem exerce seus efeitos sobre a impossibilidade de uma equivalência entre saber e verdade. Como apontou Lacan, do ponto de vista do sujeito:

> A característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção. (LACAN, 1969/1992, p. 168).

6.2 | Considerações finais

Após apresentadas as conclusões da pesquisa, ainda restam algumas considerações sobre o trabalho como um todo. Primeiramente, é preciso dizer que, por tratar-se de uma pesquisa eminentemente teórica, houve um esforço para que os conceitos fossem apresentados de maneira clara e precisa, no entanto, é válido colocar que algumas ideais abordadas poderiam ser mais pormenorizadas. Os detalhamentos foram feitos sempre considerando a temática do mal-estar, da técnica e da tecnologia e, portanto, espera-se que o leitor compreenda que a emprego conceitual teve de priorizar a intenção principal da pesquisa. Também é preciso apontar que alguns fenômenos culturais foram considerados somente de passagem e podem ser melhor explorados em outras investigações. Como foi possível perceber, o discurso do capitalista levanta um problema não somente sob o aspecto da tecnologia enquanto *gadget*, mas também há, na lógica deste discurso, uma imposição de consumo. Assim, seria interessante aprofundar as consequências desse discurso sob o ponto de vista do que é que leva o sujeito a consumir.

Outro apontamento importante é que a pesquisa poderia assumir um viés mais clínico sobre as consequências do fenômeno do mal-estar tecnológico. Neste trabalho, foram priorizadas questões mais teóricas e sociais. O *gadget*, nesse sentido, serviu como uma forma de especificar todo o estudo, de aproximar as discussões aos objetos e às questões próximas da experiência do sujeito. Ao longo da dissertação, procurou-se introduzir o problema relativo ao *gadget* utilizando diversos exemplos culturais. No

entanto, apesar de ilustrar parte importante da problemática do objeto tecnológico, o *gadget* ainda é uma proposição de estudo que mantém também uma generalização sobre objetos particulares. Se tomássemos um objeto específico, o smartphone, por exemplo, seria possível investigar também as alterações corporais da utilização da tecnologia, ou seja, seus efeitos sobre o real do corpo. Nesse sentido, outros campos complementares de investigação, o pós-humanismo por exemplo, também poderiam ajudar a elucidar ainda mais as consequências das novidades tecnológicas. Outra opção, seria eleger um fenômeno específico, uma patologia social qualquer atrelada à técnica, ou até mesmo a problemática da psiquiatria organicista, para esclarecer questões mais próximas da experiência clínica do mal-estar tecnológico. Contudo, eleger casos mais particulares fugiria do principal objetivo postulado no início desta pesquisa, aqui, a intenção foi a de esclarecer o que é que leva um sujeito a procurar a técnica. Uma meta, portanto, sobretudo teórica. Estudos mais particularizados, que escolhessem um objeto mais próximo de um caso clínico, com certeza permitiriam detalhar a atualidade da questão do mal-estar tecnológico. Aqui nos contentamos em pontuar diversas dessas possibilidades ao longo do texto, escolhemos deixar esses aprofundamentos para futuras pesquisas para manter a proposta mais teórica almejada desde o início desta investigação.

Posto isso, espera-se que o leitor possa encontrar aqui um estudo que ajude a esclarecer os efeitos da tecnologia na experiência. Como procuramos demonstrar, o mal-estar tecnológico é algo que está em constante reformulação simbólica pois depende da maneira com a qual o saber é utilizado pelo sujeito. Há alguns anos atrás se ouvíssemos alguém afirmar que coloca todos os seus arquivos numa nuvem, no mínimo não entenderíamos o que é que essa pessoa quis dizer por não estarmos situados da linguagem digital contemporânea. Conforme o tempo passa, a hegemonia tecnológica atualiza a vida cotidiana, nossa maneira de se comunicar, nossas formas de se relacionar e perceber as coisas. Sabe-se, após esta pesquisa, que isso engendra novas maneiras de buscar satisfação, novas formas de viver e de se orientar no mundo.

Como apontou Lacan (1953/1998, p. 322), o psicanalista que não estiver à altura do horizonte subjetivo de sua época, que não souber da dialética que rege o movimento simbólico de seu tempo, não está apto à sua função. Nesta pesquisa, verificamos que, apesar dessa constante atualização simbólica, aquilo que é da ordem do sujeito se mantém e que as mudanças tecnológicas, por mais que possam alterar as narrativas e as questões que movem o sujeito, ainda se sustentam como uma alternativa que tenta

contornar o mal-estar próprio da vida cultural. Por fim, considerando o campo de investigação que considera a psicanálise e a tecnologia, acreditamos que esta pesquisa pode oferecer um panorama mais abrangente sobre a maneira com a qual a tecnologia é considerada. Como vimos, a consideração dos objetos tecnológicos, dos *gadgets*, é apenas uma das maneiras com a qual o problema da técnica pode ser estudado, mas, no que confere ao problema da técnica e do sujeito, novas pesquisas sempre serão necessárias para atualizar as constantes mutações do saber.

7 | REFERÊNCIAS

ABE, J. *A noção de estrutura em matemática e física.* Estud. av. [online], vol.3, n.6, p. 113-125, 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340141989000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 de julho de 2019.

ALOMO, M. Avatares do desejo no mundo capitalista a noção lacaniana de "latusa" e sua relevância clinica. In: *Stylus Revista de Psicanálise*, Rio de Janeiro, nº29, p. 99-111. 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 2.ed. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução do português, textos adicionais e notas de Edson BINI. São Paulo: Edipro, 2012.

BERGER, A; KARPEL, P; LEJBOWICZ, J. Psi*coanálisis posible en la era virtual. Anuario de Investigaciones,* vol. XIX. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina, 2012.

BESSELAAR, J. *As palavras têm sua história*. Braga (Portugal), Ed. APPACDM, 1994.

BEZERRA, A.F. O lugar do sujeito na lógica do discurso capitalista. In: RIBEIRO, Sandra Maria Patrício (org.), *Ethos humano e mundo contemporâneo: diálogos e estudos* (versão on-line; pp. 627-646). São Paulo: Baracoa, 2019. doi: 10.5935/978-65-80620-00-5.cap.23 - Disponível em: < https://docs.wixstatic.com/ugd/483ccb_d842444

a31e44163bae52c6ac7e6350d.pdf >. Acesso em: 07 de dezembro de 2019.

BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CEVASCO, R. *La discordância de los sexos*. Publicação: P&S, Publidisa, Barcelona, 2010.

CEVASCO, R. Acto y saber em la lógica colectiva de Lacan. In: GALLANO, C. (org.) *Política de lo real: novos movimientos sociales y subjetividad*. Barcelona, Ediciones S&P, 2014.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia.* Ed. Ática, São Paulo, 2000.

DIAMOND, J. *Armas, Germes e Aço: os destinos das sociedades humanas*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

DERRIDA*, J. Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013. Trabalho original de 1967.

DUNKER, C. *Mal-estar Sofrimento e Sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, C. *A internet das coisas e a bolha: você é o que você consome e sempre será*. Disponível em: <https://blogdodunker.blogosfera.uol.com.br/2019/08/23/a-internet-das-coisas-e-a-bolha-voce-e-o-que-voce-consome-e-sempre-sera/>. Acesso em 20 de novembro 2019.

FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, revisão de Ligia Vassalo. Petrópolis: Vozes, Lisboa : Centro do Livro Brasileiro, 1972.

FOUCAULT, M. Tecnologias de si. In: Verve: *Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol* (p. 321-360). n. 6, 2004. Trabalho original de 1982.

FREUD, S. *Moral sexual "civilizada" e doença nervosa moderna*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Trabalho original de 1908.

FREUD, S. *Totem e tabu*. Paulo César de Souza (trad.). São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 2012. Trabalho original de 1913.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: *Obras psicológicas de Sigmund Freud: escritos sobre a psicologia do inconsciente* (p. 123-198). Rio de Janeiro: Imago, 2006. Trabalho original de 1920.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu*. Renato Zwick (trad.). Porto Alegre: L&PM, 2013. Trabalho original de 1921.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Renato Zwick (trad.). Porto Alegre: L&PM, 2010. Trabalho original de 1927.

FREUD, S. *O mal-estar na cultura*. Renato Zwick (trad.). Porto Alegre: L&PM, 2010. Trabalho original de 1930.

FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. Trabalho original de 1937.

FREUD, S. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Trad. de Renato Zwick. Porto Alegre: LP&M, 2014. Trabalho original de 1939.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, I. Trad. br. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992a. Trabalho original de 1807.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, p. 11- 32, 2002. Trabalho original de 1953.

HEIDEGGER, M. Ciência e pensamento do sentido. In: *Ensaios e conferências.* Petrópolis, Vozes. 2002. Trabalho original de 1953.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo. (Parte I)*. Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 11.ª ed., Petrópolis: Vozes, 2002. Trabalho original de 1927.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo. (Parte II)*. Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 8.ª ed., Petrópolis: Vozes, 2001. Trabalho original de 1927.

HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M, Klostermann. Tradução brasileira de Maria de Fátima Almeida Prado e Gabriela Arnhold: *Seminários de Zollikon*. São Paulo/Petrópolis, EDUC/ Vozes, 2001. Trabalho original de 1963.

HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Tradução brasileira de Sérgio Mário Wrublevski. Bragança Paulista/Petrópolis, Vozes, 2008. Trabalho original de 1982.

LACAN, J. Du discours psychanalytique: Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue. In: *Lacan in Italia 1953-1978* (p. 32-55). Milan: La Salamandra, 1978. Discurso original de 1972.

LACAN, J. La tercera. In: *Actas de la Escuela Freudiana de Paris* (p. 159-186). Barcelona: Ediciones Petrel, 1980. Discurso original de 1975.

LACAN, J. *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.1994. Seminário feito nos anos de 1957 e 1958.

LACAN, J. *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.1992. Seminário feito nos anos de 1960 e 1961.

LACAN, J. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.2005. Seminário feito nos anos de 1962 e 1963.

LACAN, J. *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. Seminário feito nos anos de 1968 e 1969.

LACAN, J. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992. Seminário feito nos anos de 1969 e 1970.

LACAN, J. *O seminário, livro 18: para um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. Seminário feito nos anos de 1970 e 1971.

LACAN, J. *O seminário, livro 19 ou, pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012. Seminário feito nos anos de 1971 e 1972.

LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. Seminário feito nos anos de 1972 e 1973.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem. In: *Escritos* (p. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Texto original de 1953.

LACAN, J. Kant com Sade. In: *Escritos* (p. 776-807). Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. Texto original de 1963.

LACAN, J. A ciência e a verdade. In: *Escritos* (p. 869-891). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998. Texto original de 1966.

LACAN, J. Resumo do seminário O ato psicanalítico. In: *Outros Escritos* (p. 371-379). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Texto original de 1969.

LACAN, J. O aturdito. In: *Outros Escritos* (p. 448-497). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Texto original de 1973.

LACAN, J. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Texto original de 2005.

LACAN, J. Estou falando com as paredes. In: *Lacan, J. Estou falando com as paredes – Conversas na capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011. Fala original de 1972.

LEROI-GOURHAN, A. *Evolução e técnicas: 1 – o homem e a matéria*. Lisboa: Edições 70, 1984. Trabalho original de 1943.

LEROI-GOURHAN, A. *Evolução e técnicas: 2 – o meio e as técnicas.* Lisboa: Edições 70.1984. Trabalho original de 1945.

LEROI-GOURHAN, A. *O gesto e a palavra: 1 – técnica e linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1984. Trabalho original de 1964 e 1965.

LEROI-GOURHAN, A. *O gesto e a palavra: 2: memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70, 1987. Trabalho original de 1964 e 1965.

LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: *Mauss, M. Sociologia e Antroplogia* (p. 13), 2003. Trabalho original de 1966.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e antropologia* (p. 407). Ed. Cosac & Naify, São Paulo, 2003. Trabalho original de 1935.

MELMAN, C. *Formas Clínicas Da Nova Patologia Mental*. Ed. Centro dos estudos freudianos de recife, Recife, 2004.

NOMINÉ, B. *Los Discursos de Lacan seminário del colégio de psicoanális de Madrid*. Madrid: Colegio de psicoanalis de Madrid, 2007.

NANCY, J & LACOUE-LABARTHE, P. *O título da letra: uma leitura de Lacan.* São Paulo: Escuta, 1991.

Online Etimology Dictionary. *gadget (n.)*. Disponível em: <https://www.etymonline.com/word/gadget>. Acesso em 18 de dezembro de 2019.

OUVRIER-BONNAZ, R. *Introdução ao texto "A libertação da mão" de André Leroi-Gourhan*. Laboreal, 6, (2), p. 52-55, 2010.

QUINET, A. *A Ciência Psiquiátrica nos discursos da contemporaneidade*. Associação Mineira de Psiquiatria - O Risco, v.10, n.8, 1999.

RIBEIRO, C.V. *A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação*. Winnicott e-prints, São Paulo , v. 1, n. 1, p. 85-95, 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679432X2006000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 11 agosto, 2019.

ROUDINESCO, E. & PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SAFRANSKI, R. *Heidegger – Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.* Ed Geracional Editorial, São Paulo, 2005.

SANTAELLA, L. Pós-humano, por quê*?* In: *Revista USP* (p. 126-137). São Paulo, n.74, 2007.

SIMEONE, M. Why we will not become posthuman: gadgets as a technocultural form. In: *Configurations*, Volume 19, Number 3, (p. 333-356). Published By the John Hopkinks University Press 2011.

SOLER, C. *Los Discursos de Lacan seminário del colégio de psicoanális de Madrid*. Madrid: Colegio de psicoanalis de Madrid, 2007.

SOLER, C. Mudança na amarração da angústia. In: *Stylus, As escolhas do sujeito e da morte* (p. 13-25). Associação dos Fóruns do Campo Lacaniano, Rio de Janeiro, 2005

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calosute Gulbenkian, 2001.