

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Marina de Araújo Ferreira Ladeira

O *MATCH* “PERFEITO”:
mal-estar e laço amoroso em tempos de Tinder

Belo Horizonte

2025

Marina de Araújo Ferreira Ladeira

**O *MATCH* “PERFEITO”:
mal-estar e laço amoroso em tempos de Tinder**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Nádia Laguárdia de Lima.

Belo Horizonte

2025

150 L154m 2025	<p>Ladeira, Marina de Araújo Ferreira.</p> <p>O match “perfeito” [recurso eletrônico] : mal-estar e laço amoroso em tempos de Tinder / Marina de Araújo Ferreira Ladeira. - 2025.</p> <p>1 recurso online (115 f. : il.): pdf.</p> <p>Orientadora: Nádía Laguárdia de Lima.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1.Psicologia – Teses. 2. Tinder (Programa de computador) - Teses. 3.Amor - Teses. 4.Psicanálise - Teses. I. Lima, Nádía Laguárdia de. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.</p>
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MARINA DE ARAÚJO FERREIRA LADEIRA

Realizou-se, no dia 21 de fevereiro de 2025, às 15:00 horas, Sala Virtual via Plataforma Zoom, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *O MATCH “PERFEITO”: mal-estar e laço amoroso em tempos de Tinder*, apresentada por MARINA DE ARAÚJO FERREIRA LADEIRA, número de registro 2022688494, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Nádia Laguárdia de Lima - Orientador (UFMG), Prof(a). Jacqueline de Oliveira Moreira (PUCMG), Prof(a). Marcia Maria Rosa Vieira (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, a presente ata, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Jacqueline de Oliveira Moreira, Usuário Externo**, em 24/02/2025, às 15:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nádia Laguárdia de Lima, Professora do Magistério Superior**, em 26/02/2025, às 20:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Maria Rosa Vieira Luchina, Professora do Magistério Superior**, em 07/03/2025, às 15:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3997877** e o código CRC **8347A03A**.

*Para Artur,
meu dia a dia e minha linha do horizonte.*

AGRADECIMENTOS

O ano era 2017, e eu havia acabado de me formar em Psicologia pela UFMG. No início de minha prática psicanalítica, tive a sorte de contar com o apoio de meus tios, Cristina e Luiz Henrique Vidigal. Um dia, meu tio me recebeu em seu consultório para conversarmos sobre Lacan e seu ensino. Não havia um tema específico. Eu estava empolgada, acreditando que ele me forneceria informações privilegiadas, que só os mais experientes possuem. Para minha surpresa, com a voz bem calma, ele olhou para mim e disse: “Para entender Lacan, é necessário fazer uma pergunta. Que pergunta você quer fazer?”.

Anos mais tarde, cursando uma disciplina isolada sobre os discursos em Lacan com a professora Nádia, perguntei-me sobre o lugar do amor no discurso capitalista. Sustentei essa pergunta, e o trabalho em torno dela resultou nesta dissertação. Aquela colocação de meu tio ressoou em meu corpo e vem me acompanhando neste percurso de leitura psicanalítica, que é o de uma vida inteira. Dessa forma, agradeço postumamente a ele, que, com uma fala com valor de intervenção, foi capaz de me orientar em muitos momentos de minha vida.

Agradeço também à tia Cristina, por estar ao meu lado diariamente. Ao meu pai, Bruno, por sempre me apoiar. À minha mãe, Ana, por sempre acreditar em mim. À minha irmã, Débora, por sucessivamente me estender a mão. Ao Artur, por me ensinar que a gente joga para ganhar, e não para não perder — mas não sem amor. Ao meu cunhado, Flávio, pela disposição e pelo alto-astral. Aos demais familiares, por fazerem de nossa família um lugar seguro.

Aos colegas do Além da Tela, pelos ensinamentos, em especial a Allisson, pelo olhar cuidadoso e pela incrível disponibilidade. Às amigas Paula e Mari, por tornarem esse percurso menos solitário. À professora Nádia, pelo acolhimento, pela orientação, pela paciência e pela suavidade. Às professoras Jacqueline Moreira e Márcia Rosa, pelo entusiasmo e pelo rigor na qualificação. À Virgínia Carvalho, por fazer da supervisão um lugar de endereçamento das perguntas da clínica e da teoria psicanalítica, sem o qual esta dissertação não seria possível. Agradeço ao Jair por compartilhar o consultório e trazer um frescor ao nosso espaço.

Aos amigos Grazielle, Álvaro, Olívia, Priscila, Andressa, Ana Sanders, Rodrigo e Jéssica, pelas trocas, pelas leituras e pelo acolhimento da escrita e dos desabafos. À Nina, Sarah, Gustavo, Luiza, Ítalo, Amanda, Guedes, Túlio, Letícia, Julinha, Luiz, Babi e Olga, pela torcida, pelo interesse na pesquisa e por compreenderem os dias de ausência.

Somos sozinhos em nossas perguntas, mas nos autorizamos a tentar respondê-las junto de alguns outros.

Carlos, sossegue, o amor
é isso que você está vendo:
hoje beija, amanhã não beija,
depois de amanhã é domingo
e segunda-feira ninguém sabe
o que será.
Inútil você resistir
ou mesmo suicidar-se.
Não se mate, oh não se mate,
reserve-se todo para
as bodas que ninguém sabe
quando virão,
se é que virão.

(Andrade, 2006, p. 196)

RESUMO

Esta dissertação deriva de nossa prática enquanto analistas. Em nossa experiência, constatamos que os impasses no campo do amor muitas vezes vêm acompanhados de queixas relacionadas ao uso de aplicativos digitais de relacionamento, em especial o Tinder. À medida que esses aplicativos se multiplicam, os impasses amorosos se mostram cada vez mais atravessados por eles. A pesquisa surge, então, de nosso interesse em investigar como o mal-estar se manifesta nos laços amorosos a partir do uso do Tinder. Para realizá-la, analisamos falas de jovens analisantes que utilizam esse aplicativo, bem como mensagens publicadas em fóruns, *sites* e redes sociais virtuais relacionadas ao tema. Uma vez que as tecnologias digitais são produtos do capitalismo, elas não são neutras. Não se trata de qualificar o uso dos aplicativos de relacionamento como benéfico ou prejudicial, mas de escutar os pontos de tensionamento que eles introduzem no laço social e nos laços amorosos. Neste estudo, apoiamos-nos na teoria psicanalítica para debater o mal-estar tanto na obra de Freud quanto na obra de Lacan. Demonstramos como a dimensão do impossível se faz presente em suas manifestações. A tentativa de tamponamento do impossível no discurso capitalista produz impactos, impasses e, também, mal-estar no campo amoroso, como pontuou Lacan ao dizer que tal discurso foraclui as coisas do amor. Sendo impossível eliminar o mal-estar, posto que o campo da impossibilidade é estrutural, também nos apoiamos na teoria psicanalítica lacaniana para demonstrar a relação entre o impossível e o amor. No derradeiro capítulo deste trabalho, fazemos uma leitura do que entendemos como cultura digital e discorremos sobre os impactos dela nos laços amorosos e na subjetividade contemporânea a partir de duas perspectivas: uma relacionada ao tempo e outra ao funcionamento algorítmico. Também abordamos a preponderância das imagens no Tinder e como elas impactam o campo do amor. Por fim, indicamos como a inconsistência do Outro e a incidência do Um do gozo se articulam ao funcionamento da *internet* aliado à lógica mercadológica, e como, em consequência disso, participam do sentimento de solidão, para além do que ele é estrutural em cada um. Embora cada sujeito lide de modo singular com os aplicativos, eles parecem favorecer a defesa, o modo fetichista de se relacionar com o outro e um fechamento do campo da alteridade. No entanto, mesmo que o campo amoroso esteja ameaçado na atualidade, não deixamos de apostar na função do amor, que torna possível ao gozo condescender ao desejo.

Palavras-chave: Tinder; amor; mal-estar; cultura digital; psicanálise.

ABSTRACT

This dissertation derives from our practice as analysts. In our experience, we have found that impasses in the field of love are often accompanied by complaints related to the use of digital relationship apps, especially Tinder. As these apps proliferate, the love impasses become increasingly evident. The research thus arises from our interest in investigating how discontent manifests itself in the love bonds from the use of Tinder. To conduct this study, we analyzed statements from young patients who use this application, as well as messages published on forums, websites, and social networking platforms related to the topic. Since digital technologies are products of capitalism, they are not neutral. It is not a matter of qualifying the use of relationship apps as beneficial or harmful, but rather of listening to the points of tension they introduce into the social bond and the love bonds. In this study, we draw on psychoanalytic theory to discuss discontent in both Freud's and Lacan's works. We demonstrate how the dimension of the impossible is present in its manifestations. The attempt to dampen the impossible in capitalist discourse produces impacts, impasses, and also discontent in the field of love, as Lacan pointed out when he said that such discourse forecloses the things of love. Since it is impossible to eliminate discontent, given that the field of impossibility is structural, we also rely on Lacanian psychoanalytic theory to demonstrate the relationship between the impossible and love. In the final chapter of this work, we interpret what we understand as digital culture and discuss its impacts on the love bonds and contemporary subjectivity from two perspectives: one related to time and the other to algorithmic functioning. We also address the preponderance of images on Tinder and how they impact the field of love. Finally, we indicate how the inconsistency of the Other and the incidence of the One of enjoyment are linked to the functioning of the internet combined with the market logic, and how, as a consequence of this, they contribute to the feeling of loneliness, beyond what is structurally inherent in each one. Although each subject deals with the apps in a unique way, they seem to favor defense, fetishistic manner of relating to the other, and a closing off of the field of otherness. However, even though the love field is currently under threat, we don't stop betting on the function of love, which makes it possible for enjoyment to yield to desire.

Keywords: Tinder; love; discontent; digital culture; psychoanalysis.

LISTA DE FIGURAS

<i>Figura 1.</i> Tinder: “Não temos mais pessoas pra mostrar”	21
<i>Figura 2.</i> Imagem de perfil da pesquisadora no Tinder	23
<i>Figura 3.</i> Descrição de perfil da pesquisadora no Tinder	23
<i>Figura 4.</i> Estrutura dos quatro discursos com seus quatro lugares representados	31
<i>Figura 5.</i> Discurso do mestre	32
<i>Figura 6.</i> Discurso da histérica.....	33
<i>Figura 7.</i> Discurso do analista.....	34
<i>Figura 7.</i> Discurso do analista.....	34
<i>Figura 8.</i> Discurso da universidade.....	35
<i>Figura 9.</i> Discurso capitalista.....	37
<i>Figura 10.</i> Impossível, contingente e necessário	55
<i>Figura 11.</i> Tábua da sexuação.....	56
<i>Figura 12.</i> O amor em direção ao Outro	96

SUMÁRIO

1 DA ESCUTA À PERGUNTA: PESQUISA E ESCRITA	11
2 ENTRE DESABAFOS E <i>MATCHES</i>: O MAL-ESTAR NA ÉPOCA DO TINDER.....	20
2.1 O Que Vem Antes do Encontro: Baixando o Tinder.....	20
2.2 O Que Escutamos sobre o Tinder: O Mal-Estar no Laço Amoroso	22
2.3 O Mal-Estar em Freud: Renúncia Pulsional e Super-<i>Eu</i>	26
2.4 O Mal-Estar em Lacan: Os Impossíveis do Laço Social e da Relação Sexual	30
2.4.1 <i>Lacan e os Discursos</i>	30
2.4.1.1 <i>O Discurso do Mestre.....</i>	32
2.4.1.2 <i>O Discurso da Histórica</i>	33
2.4.1.3 <i>O Discurso do Analista</i>	34
2.4.1.4 <i>O Discurso Universitário</i>	35
2.4.1.5 <i>Um Discurso a Mais: O Discurso Capitalista</i>	37
2.4.2 <i>Não Para de Não se Escrever: A Relação Sexual</i>	40
3 DEU <i>MATCH</i>? DAS “ALMAS GÊMEAS” AOS FUROS DO AMOR	42
3.1 As “Metades da Laranja”: O Ideal de Completude no Campo do Amor	42
3.2 O Que Não se Quer Saber: A Castração e o Amor como Falta.....	45
3.3 O Amor como Signo de que o Discurso Mudou.....	50
3.4 O Amor como Suplência	53
3.5 A Tábua da Sexuação e as Formas de Amor	55
3.5.1 <i>O Lado Masculino e a Forma Fetichista do Amor</i>	58
3.5.2 <i>O Lado Feminino e a Forma Erotômana do Amor</i>	59
3.6 As Parcerias Sintomáticas.....	61
4 TECLANDO COM A PSICANÁLISE: O AMOR EM TEMPOS DE CAPITALISMO E CULTURA DIGITAL	66
4.1 Cultura Digital e Tempo: O Imediatismo.....	66
4.2 Cultura Digital e Capitalismo: A Lógica Algorítmica	71
4.3 O Que Dá <i>Match</i>? O Olhar e as Imagens na Cultura Digital.....	78
4.4 Entre 99+ <i>Matches</i> e Uns-Sozinhos: O Amor em Tempos de Hiperconexão	84
4.5 De Um ao Outro: O Amor	95
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	99

REFERÊNCIAS	104
--------------------------	------------

1 DA ESCUTA À PERGUNTA: PESQUISA E ESCRITA

A presente pesquisa surge da escuta clínica de jovens que relataram seus impasses no campo do amor associando-os ao uso de aplicativos de relacionamento, em especial, o Tinder. À medida que esses aplicativos se multiplicam, o campo do amor se mostra cada vez mais atravessado por eles. Este estudo, então, se propõe a investigar como o uso desses aplicativos afeta os laços amorosos. Interrogamos, particularmente, as formas de manifestação do mal-estar decorrentes do uso do Tinder. Afinal de contas, *como o mal-estar se manifesta nos laços amorosos a partir do uso desse aplicativo em específico?*

Chama-nos a atenção a recorrência da expressão *match*, utilizada para designar as combinações entre os usuários dos aplicativos de relacionamento, assim como o fato de ela ter extrapolado esse contexto, tornando-se comum em nosso cotidiano. Conforme o dicionário de Cambridge, *match*, enquanto substantivo, pode corresponder ao objeto fósforo ou à partida esportiva em que duas pessoas ou equipes competem entre si. Enquanto verbo, *match* pode indicar tanto o ato de combinar uma coisa com outra (por exemplo, a combinação de duas meias) quanto o ato de juntar ou escolher algo ou alguém que é tido como apropriado ou adequado para uma pessoa, uma atividade ou um propósito (como uma dupla de bailarinos sendo considerada ideal para estreiar um espetáculo de dança) (Cambridge University Press and Assessment, n.d.). Esse último sentido é o que mais se aproxima da noção de *match* nos aplicativos de relacionamento, principalmente no Tinder.

Vale ressaltar que o uso de *match* no contexto esportivo, denotando a capacidade ou a disposição de competir com alguém ou ser um oponente adequado, remonta ao século XIV. Foi somente no fim do século XIV que *match* passou a ser associado à ideia de companheiro, parceiro, alguém adequado para outro alguém, um igual. Essa mudança de sentido nos interessa porque a palavra, que originalmente trazia a ideia de conflito e competição, passou a significar harmonia, adequação e concordância entre semelhantes. *Match*, assim, carrega consigo uma ambivalência, uma contradição nos significados que lhe foram atribuídos¹.

No contexto do Tinder, um *match* é realizado quando duas pessoas se “curtem” mutuamente, isto é, quando dão *like*² uma na outra, sem que, a princípio, tenham conhecimento da escolha feita por sua contraparte. Elas só adquirem a possibilidade de trocar mensagens

¹ Consideramos pertinente destacar esse curioso deslocamento semântico da palavra, que vai de uma desarmonia para algo que faz concordância.

² A palavra *like*, em inglês, significa, no contexto do aplicativo, “gostar”. “Dar um *like*” significa “demonstrar interesse”. Um *like* é uma primeira manifestação de interesse. *Likes* correspondentes entre duas pessoas geram o *match*.

quando têm acesso a essa informação, ou seja, quando o *match* finalmente acontece. Para que seja possível o diálogo entre as partes, o *match* é imprescindível, exceto quando se paga por recursos que permitem a interação antes da ocorrência dele.

O uso crescente do significante *match* fora do contexto dos aplicativos de relacionamento mostra como o campo digital afeta a linguagem e o laço social na contemporaneidade. De certa forma, essa ampliação evidencia que os limites que separam o mundo *on-line* do mundo *off-line* estão se tornando cada vez mais tênues. As interações realizadas por meio dos dispositivos digitais não só impactam, como também organizam as relações fora das plataformas a que eles dão acesso.

O Tinder tem sido cada vez mais utilizado por pessoas de todas as faixas etárias, estando presente tanto nas conversas cotidianas quanto no enquadre analítico. É importante lembrar que inúmeras pessoas se conhecem por meio de aplicativos de relacionamento, experimentando, com isso, algo da ordem do amor. É lícito dizer que o uso desses aplicativos nem sempre é exclusivamente causa de mal-estar; muitos laços, inclusive amorosos, são possíveis a partir deles³. Embora apenas o caso-a-caso possa indicar a função dos aplicativos de relacionamento para os sujeitos e o uso que cada um faz deles, faz-se necessário analisar as mutações do laço social na cultura digital, especialmente devido à propagação desses novos meios de enlace. Nesta pesquisa, inicialmente analisaremos as formas de mal-estar no campo do amor resultantes do uso do Tinder, posteriormente faremos algumas considerações sobre os laços amorosos na clínica psicanalítica e, por fim, refletiremos sobre as mutações desses laços provocadas pela crescente digitalização da vida e pelo uso de aplicativos de relacionamento.

A *internet* completa 56 anos em 2025⁴. Segundo dados da Pesquisa sobre Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC Domicílios) do Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.BR)⁵ de 2021, no Brasil, cerca de 82% dos domicílios já têm acesso a ela. Estima-se que, até 2026, 86% dos brasileiros serão usuários de redes sociais virtuais (Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR, 2022). Se a *internet* é tão prevalente em nossa sociedade, torna-se imprescindível analisar os efeitos de seu uso, associado às tecnologias digitais, nos modos de subjetivação. Não se trata de realizar uma interpretação nostálgica do

³ Consideramos oportuno mencionar que, durante o desenvolvimento desta pesquisa, nos momentos em que ela foi compartilhada, ainda na fase de construção (em espaços acadêmicos, congressos e até mesmo em ambientes informais), era comum ouvirmos: “eu conheci meu/minha companheiro/a através de um aplicativo de relacionamento”.

⁴ Levamos em conta a data de envio da primeira mensagem pela *internet* (University of California, n.d.).

⁵ O NIC.BR foi criado para implementar as decisões e projetos do Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.BR), que é responsável por coordenar e integrar as iniciativas e serviços da Internet no país.

passado, mas de buscar compreender as implicações sociais e subjetivas da revolução tecnológica digital. No campo do amor, as tecnologias não apenas abrem possibilidades, mas também introduzem novas formas de relacionamento e de sofrimento.

As tecnologias digitais são produtos do capitalismo e, por isso, não são neutras. Elas interferem em todos os setores de nossas vidas, modificando-os. Atualmente, já não é possível distinguir a “vida digital” da “vida real”⁶, pois tudo está entrelaçado e faz parte de nosso dia a dia. Conforme explica Miskolci (2017),

A vida conectada em rede começou a contestar a separação entre *on-line* e *off-line*, assim como a de que seria possível viver em um espaço alternativo e com regras próprias. Não só as normas do velho cotidiano face a face moldam nossas relações *on-line*, mas também — desde que o acesso à rede se disseminou — as características das interações por mídias digitais têm passado a modificar as do dia a dia. Talvez até seja mais acurado aventar que vivemos em uma nova esfera relacional, cujos horizontes, regras e também limitações estamos descobrindo ao mesmo tempo em que nela adentramos. (p. 22)

Não se trata de qualificar o uso dos aplicativos de relacionamento como proveitoso ou danoso, mas de escutar os pontos de tensionamento que eles introduzem nos laços amorosos.

Produções culturais recentes, como filmes e obras literárias, têm abordado o tema dos relacionamentos amorosos a partir do uso de aplicativos⁷. Contudo, no campo da produção científica, as pesquisas sobre o tema ainda são escassas.

Algumas produções acadêmicas têm analisado o laço social na cultura digital. Destacamos a tese de doutorado de Flávia Hasky (2020), intitulada *A solidão e o laço com o Outro em tempos de conectividade: um estudo psicanalítico*. Nesse trabalho, a pesquisadora ressalta que as redes sociais virtuais possibilitam ligações, embora também possam ser utilizadas para reforçar a solidão. Se há um aumento das possibilidades, há igualmente um aumento dos conflitos. O ilimitado da *internet* não significa que tudo foi facilitado.

A tese de Márcio Rimet Nobre (2020), intitulada *Derivas do saber na cultura digital: o sujeito do inconsciente entre algoritmos e matemas*, discute o estatuto do saber na atualidade e suas implicações no laço social. Já a tese de Juliana Tassara Berni (2023), cujo título é *Adormecimento psíquico e despertar do inconsciente: a conversação com adolescentes na cultura digital*, examina os efeitos do discurso capitalista sobre o saber e a alteridade,

⁶ Ressaltamos que essa indistinção entre a vida *on-line* e a vida *off-line* vai além do simples acesso a *gadgets* do campo digital, como *smartphones* e computadores. Mesmo aqueles que não possuem um *smartphone* ou um computador não escapam do alcance e da vigilância digital, pois câmeras, microfones e dispositivos de rastreamento estão por toda parte. Além disso, a linguagem digital e da *internet* permeia também os espaços físicos.

⁷ Algumas dessas produções são baseadas em acontecimentos reais, como é o caso de *O golpista do Tinder* [*The Tinder swindler*], filme documental produzido pela Raw TV e distribuído pela Netflix, com direção de Felicity Morris (2022).

apontando, na formação de sintomas, para o predomínio do gozo. Esses dois últimos trabalhos foram desenvolvidos por pesquisadores do grupo de pesquisa e extensão Além da Tela: Psicanálise e Cultura Digital, da UFMG, do qual fazemos parte.

Realizamos uma pesquisa bibliográfica sobre o amor e os aplicativos de relacionamento na área da psicanálise. Na plataforma SciELO, utilizando os verbetes *psicanálise* e *aplicativos de relacionamento*, não encontramos nenhum artigo. Ao utilizar as combinações *amor*, *Tinder* e *psicanálise* e *laço social*, *aplicativos* e *psicanálise*, a busca também não retornou com nenhum resultado. O mesmo ocorreu na plataforma PePSIC. Vale ressaltar que encontramos dois artigos sobre amor e virtualidade. O primeiro deles intitulado *A exposição do amor na internet: público ou íntimo?* (2017), encabeçado por Jacqueline de Oliveira Moreira, Nádia Laguárdia de Lima, Márcia Stengel, Breno Ferreira Pena e Cecília Silva Salomão. O segundo intitula-se *O amor e o stalkador: novos recursos para a vigilância nas redes sociais* (2017), de autoria de Jacqueline de Oliveira Moreira, Nádia Laguárdia de Lima, Márcia Stengel, Lucas Ferreira Pedro dos Santos e Gabriela Costa Freitas Bouzada. Sobre o último, é importante mencionar a ênfase dada ao imaginário, que supostamente marca o amor virtual.

Encontramos também alguns artigos da área da psicologia social, dentre os quais destacamos *O amor nos tempos do Tinder: uma análise dos relacionamentos amorosos na contemporaneidade a partir da compreensão de adultos e jovens adultos*, de Marcio Acselrad e Rafaelly Rocha Lima Barbosa (2017), e a tese de doutorado *Tinderelas: busca amorosa por meio de aplicativos para smartphones*, de Lígia Baruch de Figueiredo (2016).

Na busca pelos verbetes *psicanálise*, *laço social* e *digital* na plataforma SciELO, encontramos três artigos: o primeiro deles, intitulado *Désirer, acheter, consommer: approche lacanienne [Desejo, compra e consumo: uma abordagem lacaniana]*, de David Bernard e Quentin Dumoulin (2019), destrincha a função da *internet* e seus impactos sobre os sujeitos perante o desejo. O segundo, de autoria de Fernanda Costa-Moura (2014), intitulado *Proliferação das #hashtags: lógica da ciência, discurso e movimentos sociais contemporâneos*, investiga os impactos do uso de *hashtags* nas redes sociais virtuais em manifestações sociais e políticas. Por fim, o terceiro artigo, cujo título é *Adolescentes na rede: riscos ou ritos de passagem?*, de Vanina Costa Dias *et al.* (2019), realiza uma discussão teórica sobre os riscos da *internet* e os ritos de passagem na adolescência.

Na plataforma PePSIC, encontramos o artigo *Entre encontros faltosos e excessivos: laços amorosos e uso de tecnologias para pensar o sujeito*, em que Gessé Duque Ferreira de Oliveira e Hevellyn Ciely da Silva Corrêa (2023) discorrem sobre os laços amorosos que surgem mediante o uso de dispositivos digitais, apoiando-se no exemplo cinematográfico de

Ela [Her]. Os autores recorrem à teoria dos discursos de Lacan para abordar a dimensão dos encontros e desencontros amorosos, concluindo que, para além da dimensão imaginária, as relações mediadas por esses dispositivos também possuem um caráter simbólico.

Constatamos uma escassez de produções acadêmicas sobre o tema que utilizam o referencial teórico da psicanálise, o que demonstra a relevância desta pesquisa.

Lacan (1956[1953]/1998), em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, faz uma advertência à prática psicanalítica: “que antes renuncie a isso [renuncie à psicanálise], [...] quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (p. 322). Em uma linha de raciocínio parecida, Iannini e Tavares (2018) afirmam que “a psicanálise está [...] enraizada na história, não apenas como testemunho, mas como agente transformador dessa história” (p. 22). Com base nessas considerações, buscamos, com esta pesquisa, articular clínica e cultura para compreender os modos de subjetivação contemporâneos. Seguindo a orientação de Santos (2019), segundo a qual “em uma sociedade que produz objetos mais-de-gozar destacados, o trabalho do psicanalista lacaniano seria o de tentar capturar os objetos desarticulados e inseri-los em um discurso, sob transferência” (p. 92), propomos analisar como o uso do Tinder tem afetado os laços amorosos na atualidade.

Antes de apresentar a metodologia utilizada nesta pesquisa, é importante destacar que, enquanto psicanalistas, devemos estar atentos às manifestações do inconsciente, para além do contexto clínico. Conforme Rosa (2004), “o psicanalista não aplica teorias, não é o especialista da interpretação, nem mesmo da fantasia, posto que não é só aí que o inconsciente se manifesta; o psicanalista deve estar a serviço da questão que se apresenta” (p. 195). Assim, destacando que o dever do pesquisador psicanalista é estar atento às perguntas e aos impasses que se apresentam, apresentamos como procedemos metodologicamente.

Faz-se necessário, primeiramente, interrogar o que é a pesquisa em psicanálise e qual a sua especificidade, uma vez que essa metodologia surgiu e se estabeleceu no âmbito clínico. Como pode, então, a psicanálise sair dos consultórios e se firmar como campo de investigação? Para responder a essa pergunta, recorreremos a Moreira (2010), para o qual há uma diferença entre *pesquisa psicanalítica* e *pesquisa em psicanálise*: enquanto a primeira se refere ao método analítico interpretativo, a segunda abrange um conjunto muito mais amplo, que inclui desde estudos de casos e pesquisas teóricas até pesquisas de fenômenos sociais e análise de dados culturais. É nessa ultrapassagem das paredes dos consultórios e das clínicas que entendemos a articulação entre fenômenos sociais e singularidade. O desenvolvimento da teoria psicanalítica inclui esse movimento, que vai do fenômeno, seja este social ou mesmo clínico, ao conceito, tendo como base a escuta clínica, que integra teoria, prática e pesquisa. Apoiamo-nos em Rosa

(2004) para dizer que existe uma especificidade na pesquisa em psicanálise, tendo em vista que o próprio conceito não precede à pesquisa.

Ao considerar que a base do desenvolvimento da pesquisa em psicanálise é a escuta clínica, é preciso levar em conta um dos conceitos fundantes da teoria psicanalítica: o *inconsciente*. Conforme esclarece Guerra (2001), trata-se de compreender que a psicanálise é um método estabelecido, do qual podemos extrair aplicabilidade para a pesquisa acadêmica. Nas palavras da própria autora, “a forma de produção de conhecimento em psicanálise é determinada e regida, ela também, pela existência do inconsciente” (p. 87).

Para pensarmos na aplicabilidade da pesquisa em psicanálise, consideramos que o inconsciente tende a levar a certas repetições de significantes. Para Lacan ([1955–1956]/1988), a relação entre significante e significado não é preestabelecida: um mesmo significante pode ter distintos significados. Miller ([1991]/1995) esclarece que um significante é o que suscita a pergunta: “o que isso significa?”. Isso encadeia uma série deles — uma cadeia de significantes —, uma vez que um significante só pode estabelecer seu significado a partir de outro. É entre dois deles que se situa o sujeito. Dito de outra maneira, o sujeito se encontra entre dois significantes e só pode emergir a partir de um encadeamento deles. Considerando as características do significante e a posição “entre” que o sujeito ocupa, podemos dizer que a pesquisa em psicanálise é marcada mais pela singularidade do que pela generalização.

Tendo em vista a supremacia do significante sobre o significado na teoria lacaniana, apoiamo-nos no que Iribarry (2003) propõe como uma *leitura dirigida pela escuta*. Tal escuta é a escuta clínica orientada pelas “falhas e tropeços de um discurso realizado, neste caso, através da escrita” (p. 127). É razoável dizer que do texto escrito — seja o relato de caso, seja a transcrição de uma entrevista, seja, como no caso deste estudo, os registros de fóruns *on-line* — se pode extrair significantes que vão orientar o desenvolvimento da pesquisa, chegando à questão central a ser investigada. Trata-se de uma “leitura-escuta” (p. 126).

A *leitura-escuta* é o instrumento por meio do qual o pesquisador pode dar tratamento ao material escrito, ou seja, é a ferramenta que lhe permite analisar os dados. O pesquisador o faz, segundo Iribarry (2003), em uma posição de analisante, implicando sua própria relação transferencial com o texto. Diferentemente de uma análise, em que a transferência se dissolve no fim do processo, na pesquisa, a transferência é instrumentalizada na escrita. A transferência aqui é a da relação do pesquisador com seus colaboradores, com os textos orientadores e com o material colhido, dando lugar aos significantes que causaram a pesquisa e aos que podem surgir no decorrer da escrita. Dessa forma, o inconsciente do pesquisador está incluído na pesquisa, sendo o pesquisador, inclusive, o primeiro sujeito dela.

[...] assim como o analisante se engaja no processo de análise e diz algo de seu padecimento psicopatológico, inserido em uma situação de transferência, o pesquisador psicanalítico dá um testemunho de sua investigação a um outro, a uma alteridade com a qual também irá se “transferenciar”. Neste caso, da pesquisa psicanalítica, tanto o dado de pesquisa como aqueles a quem o pesquisador destina sua pesquisa podem ocupar este lugar de alteridade. (Iribarry, 2003, p. 122)

O interesse por esta pesquisa originou-se da escuta clínica, mais precisamente dos relatos de jovens analisantes sobre os impasses amorosos que vivenciavam decorrentes do uso de aplicativos de relacionamento, em especial o Tinder. Além de buscar identificar, na clínica, o uso específico que cada um deles faz desses dispositivos, despertou-se o interesse em investigar as formas de mal-estar no campo amoroso na era digital.

A escolha pelo Tinder se deu devido à frequência com que ele foi citado no contexto clínico em que estamos inseridos. Apesar de ser um recorte particular, sabemos que o particular é o que se tem em comum com alguns (Carvalho, 2010). O todo não é algo que a psicanálise pretende atingir, especialmente em uma pesquisa que aborda a dimensão do amor.

Após definir o recorte da pesquisa, buscamos conhecer o Tinder, suas características e seu funcionamento. Em um segundo momento, realizamos uma investigação sobre o uso desse aplicativo em um fórum *on-line* intitulado *Desabafos*, de uma rede social chamada Reddit. Desse modo, além das falas extraídas do contexto clínico, coletamos algumas narrativas de jovens nesse fórum de debate. Esse material nos possibilitou analisar as formas de manifestação do mal-estar no campo do amor provenientes do uso do aplicativo.

No título do fórum *on-line* do Reddit, um significante nos chamou a atenção: *desabafo*. O verbo *desabafar* tem como sinônimos *abrir-se*, *confidenciar*, *confessar-se*, *desembuchar*, *descarregar*, *desafogar*, *desoprimir*, *aliviar*, *soltar*, *exprimir* e *libertar-se*. Ter um espaço para alojar o mal-estar, como o fórum do Reddit possibilita, não necessariamente implica uma troca com o outro. É possível considerar que a manifestação dos desabafos também remete aos impasses e às formas de mal-estar nos laços amorosos contemporâneos. O espaço digital se constitui como um local para depositar o que não vai bem para uma possível troca, o que nem sempre leva a uma implicação subjetiva diante do encontro amoroso, podendo o sujeito permanecer no campo da queixa. A queixa em relação ao aplicativo se sobrepõe às questões do amor. Podemos entender que, dentre as diversas funções dos fóruns *on-line*, uma delas diz respeito ao depósito de sentimentos oriundos da frustração ao usar o Tinder e das dificuldades do encontro amoroso, o que pode fazer com que a *internet* se torne “uma formidável encarnação do esgoto que permite um regime renovável do publilixo” (Laurent, 2020, pa. 6).

São comuns relatos sobre impasses amorosos, bem como sobre rejeições e discriminações sofridas, além de reclamações sobre o aplicativo. Trata-se de um espaço de

monólogos coletivos e queixas, o que dificulta o reposicionamento do sujeito diante da palavra. A responsabilidade de cada um pelo desencontro amoroso fica elidida, havendo um encobrimento da dimensão enigmática própria do campo do amor.

As queixas se dirigem às plataformas, principalmente ao modo de funcionamento e aos interesses puramente financeiros delas. Outras vezes, as queixas são direcionadas às mulheres, aos homens ou à geração atual, enfocando especialmente a falta de diálogo dentro dos aplicativos, a exigência em responder a um ideal de beleza, um ideal corporal, ou de ser bem-sucedido e se destacar entre as outras pessoas e a frustração em um encontro presencial em que o outro não corresponde àquilo que ele exhibe *on-line*. Um exemplo dessa última questão aparece nas falas de alguns analisantes: “a pessoa não era tão bonita pessoalmente quanto na foto do aplicativo” ou “a pessoa era mais legal no aplicativo do que no encontro”.

Indagamo-nos, então, se a cultura digital e o capitalismo têm alguma relação não apenas com os desabafos, mas também com o mal-estar oriundo da lógica algorítmica que rege o funcionamento dos aplicativos de relacionamento e suas implicações no laço social.

Nesta pesquisa, buscamos focar nos impasses que envolvem os relacionamentos mediados pelo Tinder, já que os desencontros amorosos são recorrentes nas falas dos jovens, tanto na clínica quanto nas páginas do Reddit. Vale frisar, no entanto, que, a partir desse aplicativo, podem ocorrer encontros satisfatórios e até mesmo duradouros.

É importante lembrar que a teoria psicanalítica nasce de um impasse, vivenciado pelos médicos, no tratamento das mulheres histéricas: os sintomas conversivos, refratários aos procedimentos comuns. A prática de Freud surge, portanto, de um impasse médico e culmina no estabelecimento da psicanálise enquanto um *corpus* teórico. Prática clínica, teoria e pesquisa estão articulados desde o surgimento dessa disciplina.

A escuta clínica permitiu a Freud estabelecer padrões comuns aos casos — as categorias clínicas — e, ao mesmo tempo, circunscrever o singular que se coloca como limite às particularidades e às classificações. As mutações históricas do laço social e dos sintomas também foram temas de interesse de Freud, que reservou ao psicanalista não só a prática clínica, mas também a função de crítico da cultura.

A posição do analista é a de causar o desejo a partir de uma verdade singular. Se o Tinder tem uma função específica para cada sujeito, o que cabe à pesquisa em psicanálise?

Para a psicanálise, há uma indissociabilidade entre o psíquico e o social (Freud, 1921/2011). Nessa perspectiva, não podemos perder de vista as articulações entre o sujeito e seu sintoma e o laço social no qual eles se inscrevem. O sujeito não está desvinculado das

transformações históricas, sociais e culturais. Se o mal-estar é inerente ao laço social, ele ganha nomeações e formas de manifestação específicas em cada momento civilizatório.

Analisaremos, no próximo capítulo, o mal-estar em tempos de Tinder. Nele, apresentaremos o Tinder e seu funcionamento, bem como as falas recolhidas nos fóruns *online*. Abordaremos também o modo como a psicanálise compreende o mal-estar, a partir de Freud e Lacan. Se nossa questão parte dos relatos de mal-estar em relação ao uso do Tinder, começaremos por eles e por trabalhar como a psicanálise toma o mal-estar em sua teoria.

No terceiro capítulo, abordaremos as diferentes perspectivas da psicanálise lacaniana sobre o campo do amor e das parcerias amorosas. Optamos por trabalhar o tema do amor em diferentes perspectivas porque a própria definição de amor é da ordem do impossível. Partindo desse impossível, isto é, do fato de que amor demanda ainda mais amor, o que pretendemos é justamente articular o campo da impossibilidade ao campo amoroso.

No quarto e último capítulo, discutiremos o amor na cultura digital e no discurso capitalista, pensando em como é possível ainda apostar no amor.

Reconhecemos que não é possível dizer tudo sobre os laços amorosos, tampouco sobre o amor. Estamos atentos à dimensão da castração, que incide tanto na escrita desta dissertação quanto no campo amoroso. Se o amor tem algo de indizível, lançamos mão de trechos de poemas e músicas para tentar transmitir algo dessa ordem. Lacan ([1972–1973]/2008) já enunciava, em *Mais, ainda*, que “do parceiro, o amor só pode realizar o que chamei, por uma espécie de poesia, para me fazer entender, a coragem, em vista desse destino fatal” (p. 155).

Os poetas possuem a capacidade de antecipar e transmitir o que, em alguma medida, é da ordem do impossível. Agradecemos a eles por traduzirem de alguma forma o indizível — e o inexplicável — do amor. Para não nos esquecermos, Andrade (1986), em *Lembrete*, diz:

Se procurar bem, você acaba encontrando
 não a explicação (duvidosa) da vida,
 mas a poesia (inexplicável) da vida. (p. 95)

2 ENTRE DESABAFOS E *MATCHES*: O MAL-ESTAR NA ÉPOCA DO TINDER

Neste capítulo, apresentaremos o modo de funcionamento do Tinder e as falas de alguns de seus usuários. Em seguida, exploraremos a noção de *mal-estar* na teoria psicanalítica, apoiando-nos no texto de Freud *O mal-estar na cultura* e nas postulações lacanianas sobre o laço social enquanto discurso e sobre a inexistência da relação sexual. Destacaremos como a dimensão do impossível se manifesta na teoria psicanalítica, contrapondo-a ao discurso capitalista, que tenta, de maneira ilusória, tamponar o impossível. Por fim, discutiremos as implicações desse discurso, quando aliado à ciência, nos laços amorosos, tendo em vista que a eliminação do mal-estar é da ordem do impossível.

2.1 O Que Vem Antes do Encontro: Baixando o Tinder

Sometimes I find myself thinking of you
 Then I feel stupid, but what can I do?
 I can't let my heart give in
 We could've been something, but I blocked you too
 Swiped to the right cuz I thought you were cute
 Boys are not something I usually do
 I can't let my heart give in
 Not when you get lost on the train⁸
 (Cervantes, 2017, faixa 1)

O Tinder é um aplicativo que surgiu nos Estados Unidos em 2012 e chegou ao Brasil em 2013. Fundado pelo Match Group, ele atualmente está disponível em 190 países e em 45 idiomas diferentes. De acordo com informações da plataforma, mais de 630 milhões de *downloads* foram realizados desde seu lançamento, o que equivale a aproximadamente 8% da população mundial (“Sobre o Tinder”, n.d.).

O funcionamento do Tinder é simples: após criar um perfil com fotos e uma breve descrição pessoal, o usuário tem acesso a outros perfis, disponibilizados com base na geolocalização. Para demonstrar interesse em um perfil, basta deslizar a tela para a direita; caso contrário, deve-se deslizar a tela para a esquerda. Quando há interesse mútuo, o aplicativo realiza o *match*, permitindo que os usuários iniciem uma conversa por meio do bate-papo.

⁸ Tradução nossa: “Às vezes, eu me pego pensando em você/Então, eu me sinto estúpido, mas o que eu posso fazer?/Eu não posso deixar meu coração ceder/Poderíamos ter sido algo, mas eu bloqueei você também/Deslizei para a direita porque eu o achei fofo/Meninos não são algo com que eu geralmente me envolvo/Eu não posso deixar meu coração ceder/Não quando você fica perdido no trem”.

O Tinder pode ser instalado e utilizado gratuitamente, embora possua funcionalidades pagas, conhecidas como “recursos *premium*”. Esses recursos permitem, por exemplo, ignorar os limites geográficos e interagir com perfis de qualquer parte do mundo (“Suba de Nível”, n.d.). Durante a pandemia de COVID-19, tal função foi liberada para todos, facilitando a troca de mensagens globalmente em um período marcado pelo isolamento social.

Na versão gratuita do Tinder, há um limite de perfis mostrados aos usuários, definido pelos limites geográficos previamente estabelecidos. Quando esse limite é atingido, o usuário se depara com a mensagem exibida na Figura 1.



Figura 1. Tinder: “Não temos mais pessoas pra mostrar”⁹.

As categorias de assinatura do aplicativo são denominadas *Tinder Plus*, *Tinder Gold* e *Tinder Platinum*, as quais são descritas da seguinte forma:

Escolher quem você vai curtir em um *app* de relacionamento pode ser difícil. Para facilitar a sua vida, apresentamos as curtidas ilimitadas. É isso mesmo! Os *crushes* estão liberados. Isso significa que você pode curtir como se não houvesse amanhã, seja porque foi amor à primeira vista ou porque você gostou das fotos da pessoa. Envie curtidas para aumentar as suas chances de dar *matches* ou só porque está a fim. Faça um *upgrade* para o *Tinder Plus* e você nunca mais ficará sem curtidas. (“Escolha Amor com o *Tinder Plus*”, n.d., pa. 1)

⁹ Para quem utiliza a versão do aplicativo em inglês, a mensagem que aparece é: “You ran out of people”. Enquanto, em português, o tom de falta recai sobre o aplicativo — como se ele não tivesse mais perfis para mostrar —, em inglês, o peso parece se deslocar para o usuário, já que a mensagem pode ser traduzida como “você esgotou as pessoas” ou “você ficou sem pessoas”.

Não importa se você está procurando um amor, alguém para sair ou algo casual. Como o dia só tem 24 horas, ter acesso a informações privilegiadas ajuda bastante na hora de se relacionar. O *Tinder Gold* economiza seu tempo porque você fica sabendo quem curtiu o seu perfil. Dê um *match*, passe ou expanda fotos para ver perfis completos com um único toque e seja mais eficiente enquanto estiver *online*. Vendo todas as pessoas que te curtiram em um só lugar, fica mais fácil dar um *up* na autoestima enquanto conhece pessoas novas. (“Assine o *Gold* e Veja”, n.d., pa. 1)

Aproveite todos os recursos *premium* do *Tinder* enquanto ganha visibilidade máxima no *app*. Ficou mais fácil conhecer pessoas *online*. Viu alguém que adoraria conhecer e não vê a hora de dar um *match*? Como assinante do *Platinum*, você pode adicionar uma mensagem a cada *Super Like* que enviar, aumentando em até 25% seu potencial de dar *match*. Quando fizer isso, chame atenção: elogie as fotos do seu *match* ou use a sua melhor frase para puxar assunto. Ao dar o primeiro passo, você pode acelerar o processo e começar a conversar mais rápido. (“Chame Atenção das Pessoas”, n.d., pa. 1)

Ao utilizar a versão gratuita do *Tinder*, é comum que propagandas apareçam com frequência. Alguns números divulgados pela plataforma chamam a atenção: 1,5 milhão de encontros realizados por semana, mais de 75 bilhões de *matches* acumulados e nove opções de orientação sexual disponíveis (heterossexual, *gay*, lésbica, bissexual, demissexual, pansexual, assexual, *queer* e em questionamento). Um *match* não é único, *ele é substituível*.

2.2 O Que Escutamos sobre o *Tinder*: O Mal-Estar no Laço Amoroso

O interesse pelo tema desta pesquisa surgiu a partir de uma frase dita por F.¹⁰ no contexto clínico: “Eu acho que é por isso que fico frustrado ao usar o *Tinder*: espero o *match* perfeito, a pessoa ideal, e acabo ali, na verdade, com todo mundo se usando enquanto objeto; as pessoas são objetos”. Outra frase, dita por V., chamou-nos a atenção: “Eu sou muito tímido, então eu uso o *Tinder* porque, se eu vejo alguém que eu já conheço e que acho interessante no aplicativo, eu sei que aquela pessoa está em alguma medida disponível, então eu tomo coragem para dar um *like* e chamá-la para sair”. P. também enunciou: “Eu dou *match* com 30 mulheres em um dia, mas eu não saio com elas. Mas se eu quiser sair, está lá, eu sei que eu posso”. Por fim, temos a fala de G.: “Baixei o *Tinder*... Estava entediada e resolvi baixar. Estava ‘passando’ as pessoas, e nada me interessou... Ninguém parece interessante”.

Como é possível perceber pelas falas dos jovens supracitados, os aplicativos de relacionamento são utilizados de modo singular, tendo uma função específica para cada um. No entanto, as transformações no laço social acarretadas pelo discurso capitalista associado ao desenvolvimento tecnológico digital atingem a todos.

¹⁰ Utiliza-se apenas uma inicial alfabética para fazer referência às falas dos sujeitos, com o intuito de preservar a identidade deles.

Em um segundo momento desta pesquisa, ao entrar no Tinder para conhecer seu funcionamento, apresentei-me como pesquisadora no perfil que criei. Utilizei a imagem da Figura 2 como foto do perfil pessoal¹¹.



Figura 2. Imagem de perfil da pesquisadora no Tinder.

A descrição a seguir foi acrescentada ao perfil, fazendo uso do humor como recurso de apresentação:

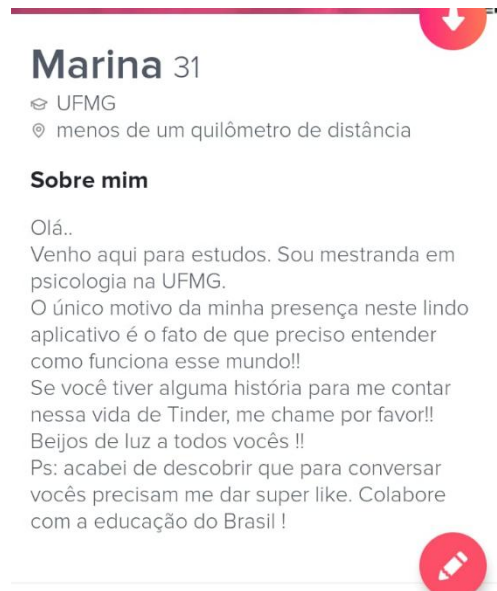


Figura 3. Descrição de perfil da pesquisadora no Tinder.

Para que as pessoas pudessem conversar comigo, era preciso que elas utilizassem um recurso da plataforma que recebe o nome de *Super Like*. Isso porque eu não dei nenhum like, já que queria observar a reação espontânea dos usuários ao lerem a descrição do perfil. Minha intenção inicial não era utilizar a plataforma para coletar falas, mas, sim, explorar seu modo de funcionamento. Como as conversas só se iniciam após um *match*, e para que este aconteça é necessário que duas pessoas se curtam, era essencial que outra pessoa utilizasse o *Super Like* para que eu ficasse ciente do interesse dela e, assim, uma interação entre nós ocorresse. Com

¹¹ Uma foto é obrigatória para se inscrever na plataforma.

esse recurso, que é pago, é possível enviar uma mensagem diretamente para outra pessoa, sem esperar que o *match* aconteça.

Duas pessoas me procuraram. A primeira delas, A., disse: “Eu gosto de usar o aplicativo, pois conheço pessoas com a mesma orientação sexual que a minha. O ruim é que eu sofro ataques mesmo na plataforma”. A segunda, B., comentou: “Eu uso o Tinder há muito tempo, desde 2015 (acho). O que mais percebo é que nos últimos anos é mais difícil dar *match* com alguém disposto a conversar”.

Pesquisando pelo tema do Tinder em outras páginas da *internet*, encontramos, na rede social Reddit¹², um fórum intitulado *Desabafos*, cujo tópico de discussão era *Decepção com pessoas, Tinder ou só eu mesmo?*. Nesse fórum, as pessoas compartilham anonimamente¹³ seus impasses ao usar o Tinder. W., por exemplo, disse:

Salve (21 H) baixei tinder a uns 3-4 meses atrás, no começo tava bem empolgado, visto que alguns amigos disseram que era uma boa (alguns que conseguiram alguma coisa no *app*) tirei umas fotos maneiras, não me sinto feio ou inseguro nem nada, lancei uma bio falando um pouco as coisas que eu curto sem fazer textão, e sai dando *like* em mina que chamava minha atenção, sem me importa tanto em aparência mas sim em gostos em comum, aí que vem o problema nesses 4 mês se pá dei uns 6-7 *matches*, e sempre eu tinha que chamar a pessoa pra conversa e tentar puxar o assunto, tentava não ser chatão e pegar um assunto mais de boa, tenta falar sobre música, ou filme, ou *videogame* que a pessoa viu em comum ou conhecia, só que tipo todas as vezes eu que preciso chamar a pessoa que dei *match*, e puxar um assunto, isso não me incomoda tanto, o pior é que sempre acontece da pessoa não perguntar nada sobre mim ou entrosar no assunto, e se eu não respondesse a pessoa simplesmente largava e nunca mais aparecia. Minhas únicas experiências de relacionamento e pá, foi um namoro de 4 anos na época do colégio e umas 2 mina que eu fiquei bem aleatoriamente. Alguma dica?

Em outro fórum sobre o uso do Tinder na mesma plataforma, encontramos as seguintes falas, que consideramos relevantes:

90% da galera do tinder não me apetece, direto aparece para pagar e tem mais de +90 *likes* mostrando para induzir a compra. Não pagaria qualquer tipo de *app*, pois afinal acho infinitamente melhor conhecer alguém pessoalmente. (C.)

É totalmente quebrado. O Tinder joga os perfis lá embaixo pra forçar os pacotes pagos e mesmo assim você não aparece direito pras pessoas depois de assinar. (D.)

E. respondeu a uma pergunta sobre como um homem deve utilizar o Tinder:

Hmmm olha, eu não sei o ponto de vista masculino, mas posso te falar um pouco sobre o ponto de vista feminino, em questão de 24 hora já tem 999+ *likes*, mas na prática eu só falo com o primeiro ou segundo *match*, o resto só fica lá. Às vezes o cara pensa que tá tipo “concorrendo” com um monte de homem mas não é sabe? Imagina aí, quem tem saco pra falar com 500, 600 macho? Foto que chama atenção é foto com sorriso, foto bem-feita, foto em algum lugar, tipo na praia, foto aí no seu quarto depois de tomar um banho e pentear o cabelo não vai lhe levar a

¹² Todos os relatos transcritos, tanto do Reddit quanto de outros espaços, são públicos e anônimos. Dados mais sensíveis, como a idade dos sujeitos, não puderam ser identificados.

¹³ Nesse caso, os relatos já são anônimos, identificados apenas pelo nome de usuário escolhido pelo sujeito. Aqui, vamos seguir a lógica da pesquisa, de colocar apenas uma inicial alfabética, escolhida aleatoriamente, para fazer referência à fala coletada.

lugar nenhum, não importa o quão bonito seja, porque vai ter vários e vários homens colocando um esforço maior e por consequência chamado mais atenção. Se você falar que nem a maioria dos homens, vai ser tratado como a maioria dos homens, esquece “oi, tudo bem?”. “gosta de fazer o que?”, uma forma de começar é, perguntar algo que chamou atenção dela no seu perfil e você faz o mesmo.

H. questionou:

Por que ninguém me curte no Tinder? Não sou uma pessoa feia ou que não seja atraente, mas ninguém curte ou quando curtem os *matches* nem respondem. Alguma dica? Tenho 22 anos, homem.

Ontem dps de três anos usando o Tinder, deletei a conta. Cansei dessa humilhação. Nunca consegui nada bom lá mesmo, infelizmente. Só tem macho feio, fudido e folgado. E eu mereço mais. Porém. Como vou conhecer pessoas agr? Já aceitei a solidão. (K.)

L. buscou conselhos sobre os impasses do encontro que estava por vir:

Consegui um encontro no tinder, mas, estou bem inseguro. Conversa vai, conversa vem, consegui um encontro. Nunca cheguei nessa parte. Estou bem inseguro quanto a isso. Basicamente vou até a casa dela e buscar ela de carro até um restaurante. Vamos jantar e depois voltar para casa dela. To todo coisado. Vou ter que explicar para os meus pais onde vou e com quem e eu não queria dizer isso para eles ainda.

Já M. perguntou:

Olá, meus queridos. Fiquei solteiro a algum tempo e decidi recentemente recorrer ao Tinder. Antes e durante o início da pandemia, era muito bom, sempre tinha bons *match* e fiquei com bastante gente de lá. Porém recentemente decidi baixar e estou completamente invisível. Minhas fotos estão feias ou o algoritmo está me deixando de lado? Notei que não existe mais *superlike* e a quantidade de *likes* que posso dar, diminuiu. Consegui um encontro mês passado, mas desde então, nada de nada... Minhas fotos estão ruins, ou esse é o novo normal? Sou homem, abraços amigos do Reddit.

N. respondeu a uma pergunta sobre o funcionamento do aplicativo:

É culpa do algoritmo irmão, quando você entra ele faz você dar mais *likes* e mostra você pra mais pessoas, conforme você vai usando ele, ele diminui isso, como você é uma criança que tiraram sua atenção isso faz com quem paguem o *premium*, é uma tática maléfica do tinder: espero ter ajudado, a culpa não é tua, é o sistema que é feito pra fazer homens pagarem por atenção enquanto oferecem homens como objetos no aplicativo por isso é muito fácil pra mulheres é muito difícil para homens, se tu ver a diferença é enorme, pelo o que lembro mulheres tem até mais *likes* no dia kk.

Minha experiência com tinder num *gap* de 4 anos mudou drasticamente, a última vez que usei aquilo era tipo iFood, superficial, ninguém conversava com ninguém e era muito fácil apenas parar de interagir ou até desfazer o *match* quando mostrava maior interesse aka o mínimo esperado. o problema não é você, é a própria ideia do *app* de imediatismo em achar alguém. isso demora, pode ser chato e requer certo amadurecimento emocional. (O.)

Também encontramos os seguintes relatos sobre o Tinder no *site* Desabafa:

O interessante é que ninguém dos meus círculos acreditaria se eu dissesse que não fico com ninguém. Sou bonito, fico de conversa com algumas meninas e tal. Terminei a faculdade. Não sou de muitos amigos e se eu não fizer questão não saio um dia de casa, exceto com a família. No Tinder eu consegui encontros, mas achei as meninas muito bestinhas, e estou dando um tempo para investir na minha carreira, principalmente próximo ano, digamos que de 2017 para frente eu estou livre e bem-sucedido (tenho 21 anos)! É mesmo por não fazer questão, jogo conversinhas com mulheres bonitas e elas ficam sem graça. Eu finalmente entendi o fato de ser sozinho, porém sociável, só que a carência bate! E quando bate eu fico mal, nunca mais me

envolvi, essas coisas E vou viver mais um ano isolado, digamos assim, estou trabalhando em casa e não saio com meus “amigos”, os que realmente são, o estilo de vida não é compatível. Tava conversando com a última, antes de excluir o Tinder, menina aplicada, não gosta de sair, etc. Mas não deu certo. Só quis desabafar mesmo. Boa semana pessoal! (P.)

Conheci o cara perfeito no Tinder! Extremamente inteligente, músico excepcional, comunicativo e lindo de morrer... estamos nos encontrando com frequência mas ando muito insegura em relação a ele. Estou com expectativas e quero muito um relacionamento com ele mas tenho medo de não acontecer. Só consigo pensar nele. Tá complicado! Ele já namorou duas vezes e as duas namoradas engravidaram de outro cara, ou seja, ele tem problemas em confiar nas pessoas e medo de entrar em um relacionamento. Ele disse que teve relações sexuais com poucas mulheres e que fui a melhor da vida dele. Tenho medo que seja só sexo... O que faço para tira-lo da minha cabeça? Quero continuar tentando, mas é um porre só pensar nisso, e se não acontecer vai ser uma decepção e tanto. O que fazer para conquistá-lo? (Q.)

Finalmente fiz o que tanto me sugeriram: me inscrevi em dois aplicativos de relacionamento. Nem preciso dizer o desastre que foi, né? A primeira vez que usei a minha foto foi na sexta. Estava desanimada, como era de se esperar. Até que um menino 100% o meu tipo me deu *like!* Tremi toda. Conteí pras amigas. Era, afinal, um evento. Um milagre! Juntei coragem. Esperei uma, duas, mais uma meia hora e finalmente retribuí. Demos *match*, o meu único *match*. Era o início de uma semana de expectativas. O que aconteceu em seguida foi o óbvio. O moço nunca me mandou mensagem. AINDA BEM que tive o senso de não mandar mensagem eu mesma. E no fim do sábado a história começou a desandar: deletei o aplicativo. Mas não foi o fim. Nos dias que se seguiram eu fiz vários, inúmeros, perfis falsos para testar a dinâmica do Tinder. Para meninas bonitas o negócio é realmente MUITO fácil. O povo vai em cima mesmo, manda mensagem, vários *matches*, etc. E, para piorar, fiquei com o *crush* do tinder na cabeça. Inventei mil histórias escutando música. Já me via postando uma foto de redenção no Instagram (desencalhei, viiiiiiiram só?). Até fiz um roteiro de que hoje, véspera de feriado, entraria outra vez no tinder, procuraria o meu “*crush*” e daríamos *match* de novo. Estava tudo em ordem. Até que... ele deu. Fim. É... a vida da feia encalhada não é fácil. Por isso, amigos, vamos estudar que é melhor. (R.)

Por fim, em conversas informais sobre o Tinder, realizadas durante apresentações de trabalho, nos espaços da universidade e entre grupos de amigos, foi frequentemente mencionado que a mensagem “Não temos mais pessoas pra mostrar” é causa de mal-estar, por ampliar nos usuários que se deparam com ela a sensação de solidão.

2.3 O Mal-Estar em Freud: Renúncia Pulsional e Super-Eu

o que é inconsolável de ofício
a morte é esconsolável consolatrix consoadíssima
a vida também
tudo também
mas o amor car(o,a) colega este não consola nunca de núncaras
(Andrade, 2006, p. 240)

O amor ocupa um lugar de extrema relevância na obra freudiana. Em vista disso, considerando a amplitude e a complexidade do tema, selecionamos alguns textos de Freud que abordam os impasses no campo amoroso. Ao percorrer os textos que compõem as chamadas

Contribuições para a psicologia da vida amorosa (1910–1918)¹⁴, é possível perceber o destaque dado pelo autor à dimensão do mal-estar no cerne dos laços amorosos.

Freud (1910/2018), no texto *Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens*, assinala que “o insubstituível que atua no inconsciente se manifesta com frequência através da dissolução em uma série infinita, e justamente infinita porque cada substituto deixa faltar a satisfação almejada” (p. 127). Desde 1910, ele já apontava para o impossível da satisfação total no inconsciente, algo que o capitalismo parece querer negar. Contudo, como essa satisfação não é possível, há sempre insatisfação, certa frustração e uma nova busca por um objeto idealizado. Isso ocorre porque é da natureza da pulsão a impossibilidade da plena satisfação.

Em *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa*, Freud (1912/2018) argumenta que os impedimentos impostos pela cultura à vida amorosa trazem consequências, como o desvio do olhar dos objetos para as pulsões. Ele faz um contraponto ao argumentar que “a liberdade sexual ilimitada desde o começo também não leva a nenhum resultado melhor. É mais fácil constatar que o valor psíquico da necessidade amorosa diminui imediatamente, assim que a satisfação lhe for facilitada” (p. 148). Em consonância com essa argumentação freudiana, Badiou questiona: “que preço o amor pagou pelo aparente triunfo de sua liberdade?” (Badiou & Truong, 2013, p. 55). Atualmente, parece haver um desvio do olhar para os objetos, que são idealizados conforme a lógica do consumo. Além disso, diferentemente do século XX, o século atual vivencia as conquistas dos movimentos feministas em defesa da liberdade sexual. Diante disso, será que hoje confirmamos o declínio do amor na sociedade, uma vez que as repressões culturais foram reduzidas e o estatuto do objeto de satisfação foi elevado?

Escrito em 1929 e publicado em 1930, *O mal-estar na cultura* apresenta, em seu terceiro capítulo, as três fontes de sofrimento psíquico identificadas por Freud: o poder superior da natureza (com seus acontecimentos imprevisíveis que podem atingir a sociedade), a fragilidade de nosso próprio corpo (destinado à decadência) e as relações com outros seres humanos (uma vez que há uma insuficiência nos dispositivos que as regulam, como a família, o Estado e a sociedade). Freud (1930/2020) afirma que, diante das duas primeiras fontes de sofrimento, pouco pode ser feito, além de reconhecê-las como uma forma de lidar com o real. Seria o sofrimento proveniente do campo social o fator mais significativo, pois, enquanto humanos, fomos malsucedidos na prevenção dele. Freud indica aí que é a cultura a fonte do mal-estar,

¹⁴ As *Contribuições para a psicologia da vida amorosa* compreendem três textos: *Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens*, de 1910, *Sobre a mais geral degradação da vida amorosa*, de 1912, e *O tabu da virgindade*, produzido em 1917 e publicado em 1918.

destacando que há no mal-estar mesmo uma parcela importante do psiquismo dos sujeitos. Em seus termos, a palavra *cultura* [*Kultur*] denomina

[...] a soma total das realizações e dos dispositivos através dos quais a nossa vida se distancia da de nossos antepassados animais e que servem a duas finalidades: a proteção do ser humano contra a natureza e a regulamentação das relações dos seres humanos entre si. (p. 337)

A neurose seria a manifestação da intolerância às inúmeras barreiras impostas pela civilização. Como apresentado no texto de Freud (1930/2020), a entrada do sujeito na cultura implica a necessidade de renunciar a alguns interesses individuais em favor da convivência em sociedade. Esse elemento cultural representa a primeira tentativa de regulação das relações sociais, sendo “essa substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade [...] o passo cultural decisivo” (p. 344). Além disso, o fato de o homem ter alcançado avanços científicos importantes tampouco trouxe maior felicidade ou elevação de sua satisfação. A felicidade, como Freud chega a concluir, é algo inteiramente subjetivo.

Para lidar com o sofrimento, Freud (1930/2020) apresenta algumas possibilidades, como o “isolamento voluntário, [o] distanciamento dos outros, [...] a proteção mais imediata contra o sofrimento que pode advir a qualquer um” (p. 322); também o deslocamento da libido, especialmente apontando para a importância do trabalho intelectual. Um dos meios mais importantes para alcançar a felicidade é *amar e ser amado*. Freud, inclusive, o considera o objetivo central da vida, destacando, porém, a dificuldade de alcançá-lo, pois é justamente nessa situação que o sujeito se encontra mais vulnerável. Como ele afirma: “nunca estamos tão desprotegidos contra o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor” (p. 328).

Freud (1930/2020) assinala que as relações sociais constituem a maior fonte de sofrimento humano e que os dispositivos criados para regulá-las se revelam inadequados e falhos. A cultura, nesse contexto, é a primeira tentativa de regular as ligações afetivas. Ela se refere ao poder da comunidade, e não do sujeito, exigindo restrições em relação à satisfação individual. Além disso, a cultura avança ao introduzir a noção de justiça, cujos direitos são iguais para todos. A liberdade individual, conclui Freud, não é um bem cultural; na verdade, é justamente o desejo de liberdade que leva às tensões com a cultura. O autor destaca a luta existente entre forças opostas e a busca por equilíbrio, interrogando se há uma parte desse conflito que é irreconciliável. Para ele,

O desenvolvimento da cultura parece-nos um processo singular que se desenrola sobre a humanidade, processo no qual muitas coisas nos dão a impressão de familiaridade. Esse processo nós podemos caracterizar pelas modificações que ele empreende nas conhecidas disposições pulsionais humanas, cuja satisfação não deixa de ser tarefa econômica de nossa vida. (p. 346)

O processo cultural, segundo Freud (1930/2020), se assemelha ao desenvolvimento da libido, que leva à sublimação da pulsão. A renúncia pulsional é condição para o desenvolvimento cultural. No entanto, apesar dessa renúncia, permanece uma tendência humana à agressão. Ao impor barreiras à sexualidade e à agressividade, a cultura restringe a felicidade humana. Nas palavras do autor, “se a cultura impõe, não apenas à sexualidade, mas também à tendência à agressão do ser humano, tão grandes sacrifícios, então entendemos melhor por que se torne difícil para o ser humano nela sentir-se feliz” (p. 367).

Ao investigar de que forma a cultura inibe a agressão, Freud (1930/2020) explicita o processo de introjeção da agressividade no *super-eu*. Em seus termos,

A agressão é introjetada, interiorizada, mas, na verdade, é enviada de volta para o lugar de onde veio, portanto, é parte do Eu, que se opõe ao restante como Supereu, e então como “consciência moral”, exerce contra o Eu essa mesma disponibilidade rigorosa para agressão, que o Eu teria, com prazer, saciado em outros indivíduos, desconhecidos a ele. [...] A cultura lida, portanto, com perigoso prazer de agressão do indivíduo, enfraquecendo, desarmando e vigiando, por meio de uma instância em seu interior como se fosse a ocupação de uma cidade conquistada. (p. 367)

Na segunda tópica, Freud apresenta o *super-eu* como estruturante da divisão do sujeito. As exigências impostas por essa instância se exteriorizam pela angústia não ligada — isto é, a angústia como necessidade de castigo — e pela angústia ligada, manifestada como as recriminações da consciência moral. A consciência moral é uma função a serviço do *super-eu*, que realiza o julgamento e a vigilância das ações e intenções do *eu*, exercendo, pois, uma ação censora. Segundo Ambertín (2009), Freud distingue a ação censora, exercida pela consciência moral, do próprio censor, que, no caso, é o *super-eu*. O trabalho do *super-eu* é um trabalho verdadeiramente silencioso, mudo e corrosivo.

Freud indica que cada renúncia implica a atuação superegóica: quanto mais se renuncia, mais exigente se torna o *super-eu*, ou seja, mais renúncias pulsionais ele impõe ao sujeito. Assim, há um limite para a imposição da lei. Se esse limite é ultrapassado, a exigência é intensificada, levando a um retorno pulsional (Ambertín, 2009). Freud apresenta uma articulação entre *super-eu*, pulsão e amor. Ele considera que o abuso da demanda de amor desemboca em uma catástrofe ética, pois “se potencializa o dever, que puramente desencarnado precipita no retorno pulsional que pretendia expulsar” (Ambertín, 2009, p. 161). Para Freud, as exigências éticas do *super-eu* da cultura envolvem um mandato impossível de ser atendido. Desse modo, o mal-estar na cultura está articulado ao *super-eu*, como empenho, em um senso de dever que impõe e exige mais e mais do sujeito, muito além de suas possibilidades.

Assim como na teoria freudiana, o *super-eu* tem um papel importante em Lacan, sendo relacionado ao campo do gozo. Lacan define o *super-eu* como o imperativo impossível de gozo. Essa ideia é interessante para refletirmos sobre nossa época, em que há um imperativo de gozo

que recai sobre a exigência superegóica: “Goze!”. No seminário *Mais, ainda*, Lacan ([1972–1973]/2008) enuncia que “nada força a ninguém a gozar, senão o superego [o *super-eu*]. O superego é o imperativo de gozo — Goza!” (p. 11).

Podemos afirmar, portanto, que, para Freud, o mal-estar é incurável. Dito de outra maneira, haverá sempre um ponto de mal-estar como condição da vida. Se o laço social é fonte de sofrimento e impossível de ser totalmente regulado, podemos discutir, com Lacan, essa dimensão da impossibilidade a partir da teoria dos discursos.

2.4 O Mal-Estar em Lacan: Os Impossíveis do Laço Social e da Relação Sexual

1.1.1 *Lacan e os Discursos*

Lacan, entre os anos de 1969 e 1970, realizou no seu 17º seminário, intitulado *O avesso da psicanálise*, a articulação de elementos políticos, sociais e sintomáticos na abordagem do laço social. Nele, ele propôs os quatro discursos, descritos por ele como “esse aparelho de quatro patas, com quatro posições” (Lacan, [1969–1970]/2016, p. 19). O desenvolvimento desse seminário dialoga com o contexto da época, em que as manifestações estudantis de maio de 1968 eclodiram, juntamente com o movimento feminista e o debate em torno do marxismo e do capitalismo. No campo tecnológico, foi criada em 1969, nos Estados Unidos, a ARPAnet, precursora da Internet como a conhecemos atualmente, cuja função era favorecer a comunicação entre militares e pesquisadores no auge da Guerra Fria.

Os quatro discursos se constituem como quatro modalidades de laço social, as quais possibilitam a leitura da subjetividade articulada ao contexto sócio-histórico. Lacan ([1969–1970]/2016) postula que a estrutura dos discursos possibilita ir além da palavra, mas não além da linguagem. Ele eleva o estatuto do sujeito dividido, ressaltando, ao longo de todo o seminário, que, para a emergência deste, é necessária a articulação de dois significantes. Miller (2012) aponta que, com os discursos, Lacan estabeleceu uma relação primitiva e originária entre significante e gozo: “é aí que Lacan valoriza a repetição como repetição de gozo” (p. 24).

Lacan introduz nos discursos o objeto *a*, que, além de exercer a função de causa de desejo, é considerado em sua vertente de mais-de-gozar, sendo um operador que articula aquilo da linguagem que depende de uma perda. Dizer que o objeto *a* é apresentado nesse momento do ensino lacaniano em sua função de mais-de-gozar significa colocar em evidência que há um excesso de gozo que não é tratado pela via simbólica, isto é, pela linguagem. Se há uma perda de objeto, há também uma irrupção de gozo. Sendo assim, a linguagem, sozinha, não dá conta

de conter o campo do gozo, uma vez que ela também o veicula. “Porque somos seres nascidos do mais-de-gozar, resultado do emprego da linguagem” (Lacan, [1969–1970]/2016, p. 69).

Para a psicanálise, o encontro com a linguagem produz efeitos particulares, os quais chamamos de modos de gozo. Lacan os formalizou por meio das estruturas discursivas. Segundo Tizio (2007), “o laço social é uma forma de fazer laço com o outro que conecta, e ao mesmo tempo separa, pois se sustenta sobre um vazio que abrigará a causa do sujeito, sua singularidade” (p. 33).

Para compreender o impossível da relação sexual, recorremos aos quatro discursos estabelecidos por Lacan, a saber: o discurso da histérica, o discurso do mestre, o discurso do analista e o discurso universitário.

Lacan ([1969–1970]/2016) considera o gozo como aquilo que intervém na lógica estabelecida até então entre o significante, o Outro e o saber. Ele demonstra que a linguagem também comporta gozo, e a articulação entre linguagem e gozo é pensada a partir da repetição do traço unário. Os discursos são compostos por quatro elementos — S_1 , S_2 , a e $\$$ — que seguem uma mesma ordem, girando por quatro lugares fixos. Os elementos assumem posições distintas em cada discurso, representando formas variadas de laço social.

O laço social inclui o gozo, sua operatividade e os efeitos que produz. Marcar o campo do gozo significa ir além do complexo de Édipo, o que faz avançar o ensino de Lacan como o avesso da obra freudiana, por ir além do pai como forma de tratamento do gozo (Laurent, 1992). Os quatro discursos demonstram o impossível diante do campo do gozo. Se esse campo denota um impossível, já que faz furo no simbólico, as formas de laço referenciam a impossibilidade em cada discurso. É graças a essa impossibilidade que os discursos podem girar.

Descreveremos, a seguir, cada um dos discursos, evidenciando o que cada um ressalta de impossível, pois “o real se define como o impossível” (Lacan, [1969–1970]/2016, p. 183).

Lacan ([1969–1970]/2016) retoma Freud para destacar que as operações de governar, educar, analisar e fazer desejar são impossíveis e comportam uma relação com a verdade. Para ele, “toda impossibilidade, seja ela qual for, [...] articula-se sempre com isto — se ela nos deixa em suspense quanto à sua verdade, é porque algo a protege, algo que chamamos de impotência” (p. 186). Nessa perspectiva, o laço social é uma tentativa de lidar com o impossível imposto pelo real — uma tentativa que é marcada, no entanto, por uma impotência. Contudo, é justamente o impossível que permite o laço social existir: é porque é impossível tudo dizer, é porque é impossível tudo teorizar, é porque é impossível tudo funcionar que nos enlaçamos e recorremos ao outro. Antes de adentrar cada discurso, é importante entender a estrutura básica geral dos discursos, que corresponde a seus quatro lugares (Figura 4).

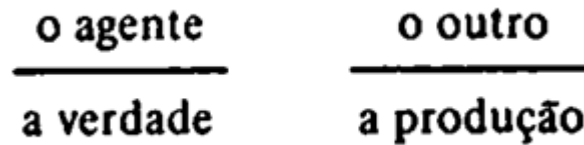


Figura 4. Estrutura dos quatro discursos com seus quatro lugares representados.
 Fonte: Lacan, [1972–1973]/2008, p. 27.

Os lugares dos quatro discursos, conforme ilustrado na imagem acima, são *agente*, *outro*, *produção* e *verdade*, lidos no sentido horário. O agente é aquele que agencia o discurso, ou seja, “aquele a quem se faz agir” (Lacan, [1969–1970]/2016, p. 179), dirigindo-se ao outro, sobre quem ele age. Lacan pontua que a relação entre o agente e o outro comporta algo de impossível, o que será explorado em cada um dos discursos. A produção corresponde ao resto dessa primeira operação, que nunca se relaciona diretamente com a verdade.

Os quatro elementos dos discursos são, conforme mencionado, *a*, S_1 , S_2 e $\$$. O sujeito barrado, representado por $\$$, é o sujeito dividido, castrado pelo encontro com a linguagem, o qual emerge a partir da relação entre dois significantes. S_1 é o significante-mestre, que marca a relação da linguagem com o gozo. Já S_2 representa o saber inconsciente. O objeto *a* aparece, como já destacamos, em sua vertente de mais-de-gozar, ou seja, como um suplemento de gozo. O campo esquerdo, que inclui o agente e a verdade, é o campo do sujeito, enquanto o campo direito, que inclui o outro e a produção, corresponde ao campo do Outro.

Durante o seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan ([1969–1970]/2016) enfatiza que a verdade é irmã do gozo, uma vez que ela só pode ser semi-dita, sendo sempre não toda, pois só pode ser enunciada por meio dos significantes. Dizer toda a verdade é impossível porque a verdade provém do real e, por isso, só pode ser abordada por meio dos semblantes. Dessa maneira, a psicanálise busca extrair o real a partir dos semblantes.

2.4.1.1 O Discurso do Mestre

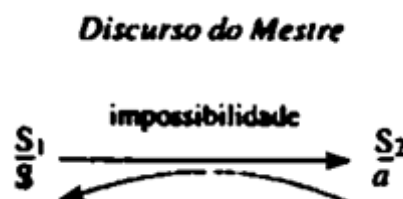


Figura 5. Discurso do mestre.
 Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

Lacan ([1969–1970]/2016) estabelece o discurso do mestre como o próprio discurso do inconsciente. Para isso, ele faz uma releitura da dialética entre o senhor e o escravo, tal como proposta por Hegel. É possível ler o discurso do mestre da seguinte forma: no lugar do agente (dominante), encontra-se S_1 , o significante-mestre, que se dirige a um significante do saber, S_2 , situado no lugar do outro, produzindo um objeto a (mais-de-gozar), enquanto o sujeito barrado ocupa a posição da verdade. Esse S_1 é a “essência do senhor” (p. 19), e o S_2 , o saber do escravo.

O discurso do mestre é o discurso que organiza as relações entre o mestre e o escravo, sendo também aquele que estrutura a ordem simbólica. “O senhor faz, em tudo isso, um pequeno esforço para que a coisa funcione — quer dizer, dá a ordem” (Lacan, [1969–1970]/2016, p. 113). No lugar da produção, situa-se o objeto a , evidenciando que a relação entre o mestre e o escravo é produtora de um gozo: o mestre goza da posição de saber do escravo. O sujeito dividido, que ocupa a posição da verdade, fica mascarado, o que significa que a castração, nesse discurso, está velada.

Lacan ([1969–1970]/2016) afirma que é “impossível que haja um mestre que faça seu mundo funcionar” (p. 185), porque a verdade, semi-dita, é a da castração. Esse discurso também torna a fantasia impossível. “Nesse sentido, o discurso do mestre é recalcador para o próprio mestre, que é cego quanto à sua verdade” (Coutinho Jorge, 2002, p. 59). Assim, para gozar, o mestre depende de sua relação com o escravo, que é quem detém o saber-fazer [*savoir-faire*]. Contudo, fica encoberta, no lugar da verdade, a própria castração do mestre.

2.4.1.2 O Discurso da Histérica

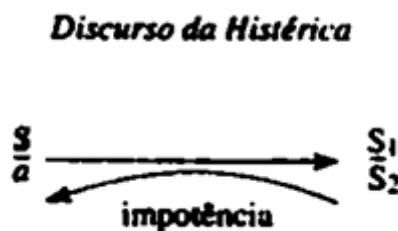


Figura 6. Discurso da histérica.
Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

Mediante um quarto de giro no discurso do mestre, apresenta-se o discurso da histérica. Nele, temos, no lugar do agente, o sujeito dividido, que se dirige ao campo do outro, onde se encontra o significante-mestre, evidenciando o laço entre eles. Se o significante-mestre está no campo do outro, o que a histérica faz é colocar o mestre para responder sobre aquilo que a divide, ou seja, sobre seu sintoma e seu desejo (Coutinho Jorge, 2002).

No lugar da verdade, encontra-se o objeto pequeno a : “o mais-de-gozar está na posição de verdade no discurso da histérica, daquilo que é recalcado quando o sujeito opera sobre o Outro tomado como significante especial” (Vidigal, 2018, p. 77). De acordo com Lacan ([1969–1970]/2016), “é aí que o discurso da histérica adquire seu valor. Ele tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la ou, melhor dizendo, não pode sustentá-la” (p. 98).

O agente do discurso da histérica é o sujeito dividido, que demanda do mestre um saber sobre o gozo que o divide. O sujeito mantém, no discurso, a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, como ilustra um jovem no fórum *Desabafos*: “Por que ninguém me curte no Tinder? Não sou uma pessoa feia ou que não seja atraente, mas ninguém curte ou quando curtem os matches nem respondem. Alguma dica? Tenho 22 anos, homem”.

Vale dizer que, ao realizar um quarto de giro no discurso do mestre, o sujeito denuncia o gozo do mestre com o saber, uma vez que este, o saber, passa a ocupar o lugar da produção.

Lacan ([1969–1970]/2016) define que o impossível do discurso da histérica é fazer desejar. Ou seja, “não é possível que, pela produção de saber, se motive a divisão, o dilaceramento sintomático da histérica” (p. 187).

2.4.1.3 O Discurso do Analista

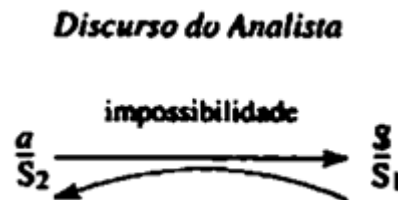


Figura 7. Discurso do analista.
Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

O discurso do analista, derivado de um quarto de giro do discurso da histérica, coloca o analista, representado pelo objeto a , na posição de agente do discurso cujo laço social se estabelece com o sujeito dividido. No lugar da produção, encontra-se o significante-mestre, efeito da relação entre analista e analisante. Já na posição da verdade, está o saber.

O discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, justamente porque, na posição de agente, encontra-se um vazio, e não um significante-mestre. O analista ocupa a posição de suposto-saber, enquanto o saber está na posição de verdade. Lacan ([1969–1970]/2016) afirma que “a verdadeira mola propulsora é esta aqui — o gozo separa o significante-mestre, na medida

em que se gostaria de atribuí-lo ao pai, do saber como verdade”. Quanto ao impossível, “se é real que haja analista, isto se dá justamente porque é impossível” (p. 173).

O impossível de se analisar totalmente é evidenciado nesse discurso pela própria função de semblante de objeto *a* que o analista exerce. Lacan ([1969–1970]/2016) reitera que analisar é uma das profissões impossíveis, assim como educar e governar.

O saber no lugar da verdade enquanto semi-dizer evidencia a impotência de tudo saber, ou seja, a incapacidade de articular totalmente a verdade. Aqui, evidencia-se a própria castração. Podemos pensar na castração porque o analista, na posição de semblante de objeto *a*, barra o gozo da fala, o gozo do blábláblá. Na experiência analítica, trata-se de tocar uma verdade que é sempre não-toda, de circunscrever esse ponto — o mais-de-gozar —, já que *a verdade é irmã do gozo*. A verdade tem estrutura de ficção e aponta para um vazio estrutural.

2.4.1.4 O Discurso Universitário



Figura 8. Discurso da universidade.
Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

Por fim, o quarto discurso é o que chamamos de discurso universitário¹⁵, resultante do último quarto de giro. Nele, temos, no lugar do agente, o saber, que se dirige ao objeto *a*, aqui entendido como o aluno, produzindo uma divisão no sujeito. “O mais-de-gozar está na posição do outro quando é o saber que dá as cartas na universidade e se dirige ao estudante” (Vidigal, 2018, p. 77). Lacan ([1969–1970]/2016) faz uma articulação entre o discurso do mestre e o universitário, sinalizando uma aproximação entre ambos: enquanto o mestre se dirige ao escravo no discurso do mestre, no discurso universitário, o saber se dirige ao estudante, referido por Lacan como *astudado*. Dessa forma, em ambos os discursos, o enlaçamento ocorre pela exigência de continuar a produzir e de continuar a saber.

O lugar da verdade, no discurso universitário, é ocupado pelo significante-mestre, enquanto o da produção, pelo sujeito dividido, mas não enquanto docente, e sim em um lugar

¹⁵ Embora Lacan utilize também a nomenclatura *discurso da universidade* em seu ensino, optamos por adotar a expressão *discurso universitário*, considerando que tal discurso pode se manifestar além dos limites da academia.

de resto. O saber demanda um outro, que é colocado no lugar da falta de saber, expropriado de qualquer poder, sendo reduzido a um produto. O objeto *a*, como mais-de-gozar, confere ao aluno a característica de ser apenas uma unidade de valor, um produto consumível e substituível. O impossível desse discurso se manifesta, conforme Freud, na impossibilidade de educar.

Encontramos no Reddit um fórum intitulado *Sites de namoro são 10 vezes piores com TDAH*, o qual traz a seguinte questão: “Como alguém aqui consegue lidar com namoro online e combater coisas como verificar obsessivamente, ficar muito preso às mensagens em qualquer direção, as limitações, quebrar o gelo e quando compartilhar seu transtorno etc.?”. Parece-nos pertinente pensar que o discurso universitário em torno dos diagnósticos psiquiátricos também se faz presente nos aplicativos de relacionamento, e não sem causar mal-estar.

O importante a se considerar nessa breve apresentação é a dimensão de impossibilidade inerente aos quatro discursos radicais. Segundo Berni (2023),

[...] se a impossibilidade é o que o Outro não consegue responder plenamente à demanda do agente, essa impossibilidade é que sustenta o fato de o discurso ser impotente para estabelecer a relação entre produção e verdade, pois o que o discurso produz é incapaz de mostrar a verdade do próprio discurso. (p. 34)

O impossível é o real. Sendo assim, “esses quatro discursos constituem de maneira tangível algo de real” (Lacan, [1971–1972]/2011, p. 61).

A caracterização do discurso capitalista por Lacan, como exporemos a seguir, baseia-se no repúdio à castração, ou seja, na tentativa de eliminar a impossibilidade de totalização. Essa discussão é relevante para esta pesquisa, na medida em que tal repúdio possui implicações no campo do amor. Veremos, pois, como a ciência se alia ao mercado, favorecendo o discurso capitalista. No contexto do seminário *O avesso da psicanálise*, é o discurso universitário que “mostra onde o discurso da ciência se alicerça” (Lacan, [1969–1970]/2016, p. 97). A ciência moderna se alicerça nesse discurso, ou melhor, ela se apoia no funcionamento do discurso universitário para produzir mais saber que se coloque a seu serviço.

No seminário *Mais, ainda*, Lacan afirma que nós, sujeitos, passamos a ser muito mais do que pensamos: “os sujeitos dos instrumentos, que, do microscópio ao rádio-televisão, se tornam elementos da existência de vocês” (Lacan, [1972–1973]/2008, p. 88). Verifica-se que o existir passa a estar impregnado pelos *gadgets*. Se Lacan vivesse para presenciar os *smartphones* e todos os acessórios deles acoplados ao corpo, realizando medições diárias de elementos da existência, confirmaria a fusão do discurso da ciência com o discurso capitalista.

2.4.1.5 Um Discurso a Mais: O Discurso Capitalista

O dinheiro vem pra confundir o amor
(Gomes, 2011, faixa 10)

Discours du Capitaliste

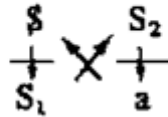


Figura 9. Discurso capitalista.
Fonte: Lacan, [1972]/1978, p. 40.

Em maio de 1972, durante uma conferência realizada em Milão, Lacan ([1972]/1978) estabeleceu o discurso capitalista (ou discurso do capitalista), fazendo uma releitura do discurso do mestre originalmente formulado no seminário *O avesso da psicanálise*. A grande mudança é a inversão do lugar de S_1 e de $\$$ no campo do sujeito. Outra mudança que ele introduz é a ausência da seta que indica a impossibilidade entre os lugares do agente e do outro.

Dois anos antes dessa conferência, Lacan ([1969–1970]/2016) já denunciava a aproximação entre o discurso do universitário, a ciência e o discurso do mestre. Segundo ele, “não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse desenvolvido plenamente para mostrar sua chave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência” (p. 115). Essa junção do discurso universitário com o discurso da ciência produz uma série de efeitos, especialmente com o advento dos objetos conhecidos como *gadgets*, que se oferecem como objetos de consumo para os sujeitos. No seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan ([1969–1970]/2016) denominou esses objetos de *latusas*:

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*. (p. 179)

Lacan ([1969–1970]/2016) se pergunta se nós, enquanto sujeitos, seremos capazes de saber-fazer com esses objetos, em caráter subversivo:

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 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? (pp. 157–158)

O mestre moderno cede lugar ao mestre contemporâneo, isto é, ao mercado capitalista. Lacan ([1968–1969]/2008) observa “o próprio processo pelo qual a ciência se unifica”, no qual ela “reduz todos os saberes a um único mercado” (p. 40). Essa unificação da ciência a um único

mercado é destacada como a homogeneização dos saberes em um mercado da ciência, tendo como efeito a ampliação dos processos de segregação.

Na formulação do discurso capitalista, há uma torção: no lugar do agente, encontra-se o sujeito barrado, mas não há giro, o que rejeita a relação entre o lugar do agente e o lugar do outro. Sendo assim, o laço social não se estabelece: o sujeito se conecta ao objeto em um circuito fechado. Outra consequência é que S_1 e S_2 se ligam sem, contudo, permitir o surgimento do sujeito entre eles, o qual é foracluído. Isso significa que o sujeito permanece ligado ao objeto, impossibilitando a operação da castração, o que o impede de se interrogar sobre sua divisão, sobre seu desejo e, não obstante, sobre o amor.

Lacan ([1971–1972]/2011) anteviu que o discurso capitalista afetaria o campo do amor, uma vez que a rejeição da castração é uma consequência desse discurso. Em *Estou falando com as paredes*, ele afirma 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. Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos. (p. 88)

Sob a égide desse discurso, o sujeito se satisfaz com os objetos sem qualquer endereçamento ao Outro, em uma constante demanda por satisfação, em que novos objetos são ofertados e rapidamente descartados: um ciclo de gozo. Percebe-se que a linha vai do objeto em direção ao sujeito, ligando-se a este (Figura 9). Lacan ([1969–1970]/2016) já sublinhava, no seminário *O avesso da psicanálise*, que a relação do capitalismo com o discurso do mestre teria como consequência o acúmulo do mais-de-gozar.

Na conferência realizada em Milão, Lacan ([1972]/1978) adverte que “uma pequenininha inversão simplesmente entre o S_1 e o $\$$... que é o sujeito... basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome, se consome tão bem que isso se consuma” (p. 48). Rosa (2010) comenta que essa amplitude da oferta de novos objetos pode deixar os sujeitos *atordoados*, uma vez que há um frágil anteparo significativo. Segundo ela, “esses objetos, os *gadgets*, [...] não interpelam o sujeito quanto ao seu desejo, quanto ao seu amor e nem quanto ao seu gozo, parcerias nas quais ele acaba fazendo economia do laço social com o Outro” (p. 169). Isso ocorre porque “os objetos mais-de-gozar (*a*) vêm no lugar da produção e, com um frágil anteparo da lógica significativa ($S_1 \rightarrow S_2$), deixam o sujeito à mercê dos objetos ($\$ \leftarrow a$)” (Rosa, 2019, p. 146).

Podemos concluir que o discurso capitalista, por sua operatividade em torno do consumo e do excesso de gozo, foraclui a castração. O imperativo de gozo, diante da oferta do mercado de objetos que supostamente satisfazem os sujeitos, obtura a relação com a falta. Se a

relação com o objeto se mostra tão maciça, o laço social não se estabelece, e a impossibilidade é rechaçada. Assim, o discurso capitalista oferece infinitas possibilidades de satisfação, promovendo a ilusão de que é possível obturar o mal-estar.

Para Cosenza (2024), o capitalismo se funda em uma ilusão, e esta é a de que

[...] o objeto está sempre disponível para o sujeito, e que a perda não é estrutural e sempre pode ser superada. É a dimensão do real como impossível, de que fala Lacan, que o discurso capitalista trabalha para apagar, impelindo imperativamente o sujeito consumidor a gozar dos objetos-mercadorias oferecidos pelo mercado global, num contínuo e infundável renascimento da satisfação. (p. 59)

O Tinder é um produto do capitalismo, e, por isso, apresentamos o discurso capitalista para abordar seus efeitos nos laços amorosos. Podemos pensar, a partir do que acabamos de expor, que os sujeitos podem ser tomados como objetos de consumo uns dos outros. Nesse sentido, Fajnwaks (2023) explicita: “o último objeto a ser consumido é o próprio sujeito” (p. 20). Em uma linha de raciocínio similar, Han (2017a), em *Sociedade do cansaço*, postula que, atualmente, não vivemos em uma sociedade disciplinar, tal como Foucault sistematizou, mas em uma sociedade de desempenho. Nessa configuração, diante da liberdade, a consequência é a de que os sujeitos se tornam *empresários de si próprios*, sendo cada um responsável por sua própria exploração: “o sujeito de desempenho explora a si mesmo, até consumir-se completamente” (p. 101). É o que escutamos de um analisante: “Eu acho que é por isso que fico frustrado ao usar o Tinder: espero o *match* perfeito, a pessoa ideal, e acabo ali, na verdade, com todo mundo se usando enquanto objeto; as pessoas são objetos”.

Alberti (2019) alerta que a cessão ao gozo faz com que a dimensão superegógica se evidencie. Nesse momento da civilização, em que o discurso capitalista é preponderante, o que o caracteriza é “o reino do consumir sem desejar, quer dizer, é o primado do gozo imperativo. Não se trata apenas de que o gozo seja permitido. É uma permissão que se transforma em ‘eu posso, então eu devo. Devo gozar todo o tempo e permanentemente’” (p. 34).

Uma vez que a aliança entre o discurso capitalista e as tecnologias digitais promove uma rejeição da castração, o psicanalista não pode, jamais, prescindir daquilo que é da ordem da manifestação do inconsciente. Lacan ([1971–1972]/2011) afirma ter sido por isso que, “dois séculos depois desse deslizamento — vamos chamá-lo de calvinista, por que não? —, a castração fez, enfim, sua entrada irruptiva sob a forma do discurso analítico” (p. 88). O discurso do analista é aquele que faz objeção ao discurso capitalista, justamente porque opera considerando a castração. O sujeito procura análise quando o mal-estar se apresenta, quando algo começa a não operar muito bem; a isso se dá o nome de *sintoma*. Para a psicanálise, a questão sintomática é importante porque comporta algo do singular.

Na mesma perspectiva, Dessal (2019), ao analisar o impacto dos algoritmos em nossa vida, postula que apostar no sintoma seria, em alguma medida, uma posição otimista, uma vez que o sintoma porta em si algo que é contraditório: causa mal-estar, mas também causa estabilização e satisfação. Não há algoritmo do inconsciente, o que significa que algo não vai funcionar como programado pelos códigos computacionais.

O que nos interessa particularmente é entender os efeitos sintomáticos que se apresentam à nossa escuta, sabendo que qualquer política educacional de uso, restrição ou permissividade das redes sociais é completamente estranha ao nosso discurso. As tecnologias não “fabricaram” o ódio, a pornografia, a difamação, os ataques cibernéticos e tantas outras derivações “indesejáveis” em relação à infinitude de possibilidades que temos hoje. São o veículo de todas as paixões que afetam o ser falante, as mesmas que existem desde que podemos reconhecer o traço do *homo sapiens* na história. (Dessal, 2019, p. 169)

1.1.2 *Não Para de Não se Escrever: A Relação Sexual*

Não existe relação sexual, propõe-se como verdade, portanto. Mas da verdade eu já disse que ela só pode meio-dizer-se. Logo, o que estou dizendo é que se trata, em suma, de que a outra metade diz pior.

(Lacan, [1971–1972]/2012, p. 13)

O aforismo *não há relação sexual* é uma forma de enunciar a castração prescindindo do mito edípico e do Nome-do-Pai, própria do último ensino de Lacan. No seminário *Mais, ainda*, Lacan ([1972–1973]/2008) retoma os discursos apresentados no seminário *O avesso da psicanálise* para estruturar aquilo que é da ordem do impossível, articulando-o com o campo do real. Lacan (1973/2003) nomeia esse impossível em seu texto *O aturdito*, ao diferenciar o dito e o dizer¹⁶. Ele dá mais atenção à dimensão do equívoco da linguagem do que ao sentido que ela pode produzir, apontando, assim, para um impossível que ele anunciou como *não há relação sexual*¹⁷: “Eles [os dizeres dos discursos] o circunscrevem como real, isto é, pelo impossível, o que se anuncia como: não há relação sexual” (p. 454).

¹⁶ No seminário *Mais, ainda*, Lacan ([1972–1973]/2008) articula que a fala é um meio de gozo: *querer dizer* é equivalente a *querer gozar*. O real se articula ao dizer. Jimenez (2002/2023) explicita que, nessa exposição, quando Lacan emprega o termo *dizer*, ele se refere não apenas à composição significante, mas também ao que está além do significante: o objeto implicado na enunciação, o objeto que assinala o desencaixe e a inexistência da relação sexual.

¹⁷ Vale mencionar a observação realizada por Teixeira (2010) sobre a tradução do termo *rapport sexuel*: “o termo *rapport* não equivale ao que em nossa língua entendemos por ‘relação’. Ele significa, mais especificamente, ‘relação de medida’ ou de ‘proporção’. [...] O que não existe é a proporção, a inscrição simbólica da medida do par sexual” (p. 52). Aqui, escolhemos manter a expressão *não há relação sexual* por ser a tradução contida nas obras utilizadas.

Miller (2012), ao descrever o sexto paradigma do gozo, indica que, a partir do seminário *Mais, ainda*, Lacan instaura um *império da não-relação*. Ao tomar o gozo como um fato, Miller destaca a disjunção feita no último ensino lacaniano, a saber: a disjunção entre significante e significado, entre gozo e Outro e entre o homem e a mulher. Isso porque “todos os termos que asseguravam a conjunção, em Lacan — o Outro, o Nome-do-Pai, o falo —, que apareciam como termos primordiais, como termos que podiam até ser chamados de transcendentais, posto que condicionavam toda a experiência, ficam reduzidos a conectores” (p. 39).

Segundo Miller (2000), o impossível referente à inexistência da relação sexual diz respeito a um real que a experiência analítica pode atestar. Para ele,

O real do laço social é a inexistência da relação sexual. O real do inconsciente é o corpo falante. Enquanto a ordem simbólica era concebida como um saber regulando o real e lhe impondo sua lei, a clínica era dominada pela oposição entre neurose e psicose. Agora, a ordem simbólica é reconhecida como um sistema de semblantes que não comanda o real, mas lhe é subordinada. (Miller, 2015, p. 134)

No recorte dos laços amorosos, podemos entender, com Teixeira (2010), que “isso quer dizer, simplesmente, que o parceiro sexual não tem, para o ser falante, nenhum endereçamento programado” (p. 54). Ou seja, não há o que ofereça, no campo das relações, uma direção para o encontro amoroso, uma garantia, algo que oriente previamente a escolha de um parceiro.

O mal-estar está colocado desde o início da incidência da linguagem, contendo algo impossível de ser *significantizável*. O sintoma seria uma resposta diante desse impossível: o sintoma como esse mal-estar, a partir do qual o *falasser* se endereça a uma análise, por exemplo.

Vimos que o mal-estar é estrutural, ou seja, não é possível escapar dele. Perguntamos, então, se o Tinder, uma vez inserido na lógica do discurso capitalista, busca realizar uma tentativa de tamponamento da impossibilidade, prometendo aos sujeitos um encontro sem furos e favorecendo a defesa perante o amor.

3 DEU MATCH? DAS “ALMAS GÊMEAS” AOS FUIROS DO AMOR

Se não é possível eliminar o mal-estar, posto que o campo da impossibilidade é estrutural e insiste em se apresentar, escolhemos, neste capítulo, trabalhar com o tema do amor, articulando-o justamente ao impossível. O amor é a experiência da impossibilidade.

A dimensão da impossibilidade no campo do amor foi abordada por Lacan de diferentes maneiras. No seminário *O avesso da psicanálise*, ele argumenta que a operação da linguagem sobre o ser leva à subtração do objeto *a*. A castração, essa falta estrutural introduzida pela linguagem, é o que viabiliza o desejo. Assim sendo, no laço amoroso, o parceiro ocupa o lugar do objeto perdido. O par, no nível do desejo, é o da fantasia, e não o Outro. Ao se encontrar com essa parte perdida, há um desencontro, pois não se alcança o Outro. Entre o amante e o amado, não há nenhuma coincidência, o que resulta no impasse do amor.

Ao propor a tábua da sexuação no seminário *Mais, ainda*, Lacan articula o desencontro amoroso a dois modos de gozo, evidenciando a impossibilidade da relação sexual. O Outro nunca é simétrico ao sujeito, existindo como uma alteridade irreduzível, tanto para o homem quanto para a mulher. O feminino toca aquilo que não é simbolizável, ou seja, o impossível de simbolizar, o que não cessa de não se escrever. Para Lacan ([1972–1973]/2008), a função do amor se localiza no que cessa de não se escrever. O amor é contingente e faz suplência à inexistência da relação sexual. Se não há relação sexual, o que há é uma parceria sintomática.

Diante disso, o que há de novo nos laços amorosos em tempos de Tinder? Para desenvolver essa discussão, partiremos da concepção de ideal de completude no campo amoroso, tomando como referência o mito de Aristófanes, passando pela articulação entre amor e castração, bem como pelo amor no laço social e enquanto suplência da relação que não há, chegando à tábua da sexuação e à teoria do parceiro sintoma. Nos seis subcapítulos que se seguem, apontaremos como o mal-estar próprio do campo amoroso se evidencia e se atualiza a partir desse aplicativo de relacionamento. A delimitação desses seis temas foi necessária, pois sabemos que “falar de amor é, em si mesmo, um gozo” (Lacan, [1972–1973]/2008, p. 90).

3.1 As “Metades da Laranja”: O Ideal de Completude no Campo do Amor

amor meu, minhas penas, meu delírio,
 aonde quer que vás, irá contigo
 meu corpo, mais que um corpo, irá um'alma,
 sabendo embora ser perdido intento
 o de cingir-se forte de tal modo
 que, desde então se misturando as partes,

resultaria o mais perfeito andrógino
 nunca citado em lendas e cimélios
 amor meu, punhal meu, fera miragem
 Consubstanciada em vulto feminino,
 Por que não me libertas do teu jugo,
 Por que não me convertes em rochedo,
 Por que não me eliminas do sistema
 Dos humanos prostrados, miseráveis,
 Por que preferes doer-me como chaga
 E fazer dessa chaga meu prazer?
 (Andrade, 2009, p. 45)

O banquete, de Platão (428–347 a.C.), é um célebre diálogo que se volta para as questões do amor. Participam dele Fedro (literato), Pausânias (geógrafo e amante de Agatão), Erixímaco (médico), Aristófanes (comediante), Aristodemo (discípulo de Sócrates), Apolodoro (que relata o banquete a partir de Aristodemo), Agatão (poeta trágico que promove o banquete) e Sócrates (filósofo). É Aristófanes quem expõe o mito do andrógino.

Aristófanes, o poeta cômico, inicia seu discurso afirmando que seus convivas não compreendem o poder do Amor, embora este seja o deus mais amigo do homem. Ele explica que essa incompreensão se deve a uma antiga característica da natureza humana: no princípio, os gêneros da humanidade não eram dois, e sim três. Havia o masculino, descendente do Sol; o feminino, descendente da Terra; e o andrógino, descendente da Lua. Os seres humanos, à época, eram unidos em formato esférico, com duas cabeças, quatro braços e quatro pernas, vivendo como seres perfeitos. Além da forma física esférica, os andróginos¹⁸ eram conhecidos por sua força, seu vigor e sua presunção, a ponto de desafiarem os deuses para chegarem aos céus (Platão, 2016). Sem a possibilidade de matá-los ou fazê-los desaparecer, já que os homens contemplavam os deuses, Zeus decidiu enfraquecê-los, cortando-os ao meio. As duas metades ficavam, então, destinadas a buscar eternamente sua outra parte. Quando se encontravam, morriam de fome, pois nada mais desejavam, além de permanecerem unidas. Não se trata apenas de uma união sexual, mas de uma identificação e de uma fusão com o outro. Para Aristófanes, o amor estaria enraizado na natureza humana como uma força restauradora e comandante: fazer com que dois se tornem um novamente. Cada ser humano estaria fadado a encontrar algo que o completasse. O nome do amor seria “o todo”.

No seminário *A transferência*, Lacan ([1960–1961]/2010) dispõe o amor moderno no mesmo nível em que Aristófanes o posiciona, ou seja, “na superestima narcísica do sujeito, do

¹⁸ As esferas podiam se constituir de duas partes femininas, duas partes masculinas ou de uma parte de cada gênero.

sujeito suposto no objeto amado” (p. 115). No seminário *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan ([1953–1954]/2009) já apontava para essa dimensão narcísica do amor: “é o seu eu, próprio eu que se ama no amor, o seu próprio eu realizado ao nível imaginário” (p. 167). Lacan ([1960–1961]/2010) segue dizendo, no seminário *A transferência*, que a forma esférica, considerada perfeita, fundamenta-se na estrutura imaginária e questiona: “mas a que deve a adesão a essas formas, na medida em que é efetiva, senão à *Verwerfung* da castração?” (p. 123).

Onze anos após o seminário *A transferência*, em sua conferência em Milão, Lacan ([1972]/1978), ao estabelecer o discurso capitalista, destaca que este deixa de lado as coisas do amor porque foraclui a castração. Sendo assim, podemos inferir que o discurso de Aristóteles dialoga com o discurso capitalista. Perguntamo-nos: o capitalismo vende, de forma atualizada, essa ideia de completude, de fazer Um com o outro, encobrando a dimensão da castração? O discurso capitalista, na verdade, se aproveita da ilusão de que é possível fazer Um com o outro, oferecendo dispositivos e ferramentas que prometem ajudar o sujeito a encontrar sua cara-metade. Entretanto, há um paradoxo: na contemporaneidade, muitas pessoas não querem se relacionar com ninguém. Há um crescente individualismo, pelo qual elas estão se voltando cada vez mais para si mesmas. Nesse contexto, o sujeito não busca uma cara-metade que complete sua falta, pois esta já é preenchida com objetos. O que, então, explica a procura por aplicativos de relacionamento? Será que as pessoas buscam alguém como um objeto de consumo, que atenda a seus interesses, seja totalmente previsível e, caso não corresponda, possa ser descartado? Essa é uma questão a ser investigada.

Valemo-nos da leitura de Carson (1986/2022), que sugere que nem mesmo a completude entre dois seres foi, outrora, suficiente: os seres andróginos desejavam tanto poder — o poder dos deuses —, que provocaram sua punição: o corte que os dividiu. Lacan ([1960–1961]/2010), no seminário *A transferência*, argumenta que o corte das esferas, realizado por Zeus, foi o responsável por possibilitar outras formas de relação entre as metades, como a procriação. Em vista disso, podemos concluir que, para falar de amor, é preciso falar de castração, como veremos no subcapítulo a seguir.

Antes de avançarmos, é relevante pontuar que Lacan ([1972–1973]/2008), no seminário *Mais, ainda*, destaca o caráter subversivo encontrado em Kepler — em oposição à colocação freudiana sobre a revolução copernicana —, ao afirmar que os planetas não giram em torno de um centro, ou seja, em círculos perfeitos, mas em elipses, desafiando a ideia de perfeição da esfera. “Se ela [a subversão] existiu em algum lugar e em algum momento, não é ter trocado o ponto de rotação do que gira, é ter-se substituído o *isso gira* por *isso cai*” (p. 76). De acordo com Alvarenga e Macêdo (2023), Lacan, ao valorizar o movimento da elipse, constrói uma

relação com o Um que não remete à complementaridade ou à completude da esfera perfeita, mas, sim, à incidência do gozo, ao real.

No último capítulo desta dissertação, exploraremos a noção de Um.

3.2 O Que Não se Quer Saber: A Castração e o Amor como Falta

o corpo onde amo é o corpo onde falto.
(Becker, 2022, p. 21)

Partimos do entendimento alcançado por Lacan, no seminário *A transferência*, do amor enquanto significante para tomá-lo em sua dimensão simbólica, isto é, em sua dimensão metafórica, de substituição. No referido seminário, Lacan ([1960–1961]/2010) trabalha as duas posições do sujeito na relação amorosa, a saber: a de *erôménos*, o objeto amado, e a de *érastès*, o amante. Lacan aponta que, na relação entre duas pessoas, há sempre uma sensação de falta. Isso ocorre porque o que caracteriza o amante é algo que lhe falta, mas que ele não sabe o que é. O objeto amado é caracterizado por algo que possui, mas também sem saber o que é.

Um dos impasses no campo do amor se articula justamente a partir dessa dimensão da falta: “esses dois termos que constituem, em sua essência, o amante e o amado, observem que não há nenhuma coincidência. O que falta a um não é o que existe, escondido, no outro. Aí está todo o problema do amor” (Lacan, [1960–1961]/2010, p. 56). A relação metafórica acontece quando o *érastès* substitui a função do *erôménos*. É mediante a falta que podemos desejar e, ao desejar, nos tornamos desejáveis, como afirma Lacan. Percebemos, assim, que é a falta que propicia essa substituição, culminando no aforismo: “amar é dar o que não se tem” (Lacan, [1960–1961]/2010, p. 49).

No seminário *A angústia*, Lacan ([1962–1963]/2005) complementa: “Não é à toa que lhes repiso desde sempre que o amor é dar o que não se tem. É esse, inclusive, o princípio do complexo de castração” (p. 122). Lacan ([1971–1972]/2011) também enuncia que sempre se entra no campo do amor com o “cacife da castração” (p. 95).

Se amor e castração estão relacionados, é necessário nos determos brevemente sobre o que é a castração para a teoria psicanalítica. A castração relaciona-se com um impedimento, com uma impossibilidade que articula os campos do desejo e do gozo. Freud (1924/2011) apoiou-se no mito de Sófocles sobre a tragédia de Édipo Rei para estruturar o desejo e os sofrimentos neuróticos no ponto mais primordial, no que ele chamou de complexo de Édipo. Contudo, é pelo impedimento da realização do desejo incestuoso e parricida que outro

complexo se instaura: o complexo de castração, em que o agente castrador é o pai, que torna o incesto impossível. Esse é um momento de profunda angústia para o sujeito. Para Freud (1924/2011), a dissolução do complexo de Édipo é condição para que o sujeito entre na civilização, permitindo a formação do caráter na neurose, isto é, sua estruturação no que concerne ao gozo (no sentido de impossibilitá-lo, interditá-lo) e ao desejo (no sentido de circunscrevê-lo).

Lacan vai além do caráter mítico enfatizado por Freud para pensar no complexo de Édipo em sua vertente simbólica. Para ele, a castração inscreve-se como uma operação da linguagem. No seminário *As formações do inconsciente*, Lacan ([1957–1958]/1999) toma o pai enquanto significante, isto é, enquanto função, e estabelece a metáfora paterna, que opera inconscientemente, produzindo efeitos de significação. É chamada de metáfora porque substitui o significante materno, marcando o campo da impossibilidade, bem como o da nomeação de um desejo. Essa substituição refere-se à renúncia ao desejo de ser falo para a mãe — o objeto do desejo da mãe. A castração é colocada “como um ato simbólico cujo agente é alguém real, o pai ou a mãe, que lhe diz ‘*Vamos mandar cortá-lo*’, e cujo objeto é um objeto imaginário — se o menino se sente cortado, é por imaginar isso” (p. 178). Lacan designou como Nome-do-Pai o significante que incide nessa operação enquanto função. O resto é o sujeito barrado e o falo negativizado. Assim, a metáfora paterna veicula não só a relação com a lei, mas também com o desejo. Temos, portanto, a operação de significação fálica. O falo é uma significação extraída de uma metáfora; ou seja, a castração é uma operação de negativização do gozo, culminando no fato de que o sujeito deseja ser aquilo que o outro deseja, ou seja, o falo.

No seminário *A angústia*, Lacan ([1962–1963]/2005) distancia-se do mito edípico retomado por Freud e explicita que é no encontro com o significante que ocorre a disjunção entre gozo e desejo. Trata-se mais da relação com o Outro do que da relação com o pai. Lacan condiciona que um sujeito só existe pela incidência significante. É o que ele aponta como traço unário, um significante anterior ao sujeito: “entre eles e o real, existe o campo do significante, porque foi a partir desse aparelho do traço unário que eles se constituíram como sujeitos” (p. 31). Sendo assim, o Outro, esse lugar dos significantes, é anterior ao sujeito. Esse Outro existe como inconsciência constituída como tal e articula a dependência do sujeito a ele, mas não no nível do saber, e sim no nível da falta. Em termos lacanianos,

É no nível do que lhe falta e do qual ele não sabe que sou implicado da maneira mais pregnante, porque, para mim, não há outro desvio para descobrir o que me falta como objeto de meu desejo. É por isso que, para mim, não só não há acesso a meu desejo, como sequer há uma sustentação possível de meu desejo que tenha referência um objeto qualquer, a não ser acoplando-o, atando-o a isto, o \$, que expressa a dependência necessária do sujeito em relação ao Outro como tal. (p. 33)

A partir do seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan enfatiza a castração como efeito da ação da linguagem. “A estrutura discursiva é uma forma de operar um deslocamento do significante do Nome-do-Pai para o significante-mestre, que passa a determinar a castração” (Lima, 2017, p.149). Com a introdução do discurso do mestre, Lacan demonstra que “o significante, ao ser emitido na direção dos meios do gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração” (Lacan, [1969–1970]/2016, p. 83).

Para Lacan ([1969–1970]/2016), não há um ato na origem, pois não pode haver ato fora do campo articulado da linguagem. Segundo Lima (2017), “a castração, por sua vez, não é uma fantasia, mas uma operação real introduzida pela incidência do significante, ou seja, ela não é mais efeito da lei do pai” (p. 151). Lacan conclui que o trabalho do pai real procede da natureza do ato, no que se refere à castração: “Eis o trabalho do pai real como agente da castração. Ele faz o trabalho de agência-mestra” (p. 118). Lima (2017) esclarece que o ato “se refere aos efeitos dessa articulação significante e, por um lado, comporta a queda da própria existência, ou seja, daquilo que possa ser articulado como sujeito, e, por outro lado, comporta o que ali preexiste como função legisladora” (p. 151).

Assim, o pai real agencia um impossível de dizer: o saber sobre o gozo. A castração é uma operação real introduzida pela incidência do significante, ou seja, ela não é mais efeito da lei do pai, correspondendo não apenas a uma operação simbólica, mas a algo da ordem do real da estrutura (Lima, 2017). Lacan ([1971–1972]/2012) diz: “a castração de modo algum pode reduzir-se à anedota, ao acidente, à intervenção desajeitada de um dito de ameaça, ou mesmo de censura. A estrutura é lógica” (p. 38). Não é a lei do pai que impede o acesso ao gozo; há um gozo impossível. Para Brousse (2000), os mitos freudianos do pai, de Édipo, de *Totem e tabu* e de *Moisés e o monoteísmo* são abordados por Lacan em relação a esse real da castração, demonstrando que o gozo pleno não é interdito pelo pai, e sim é da ordem do impossível.

Lacan ([1969–1970]/2016), ainda no seminário *O avesso da psicanálise*, aproxima-se da fórmula que mais tarde chegou a pronunciar sobre a inexistência da relação sexual: “O significante não é feito para as relações sexuais. Desde que o ser humano é falante, está ferrado, acabou-se essa coisa perfeita, harmoniosa, da copulação, aliás, impossível de situar em qualquer lugar da natureza” (p. 31). A partir da proposição de Lacan (1973/2003) sobre a inexistência da relação sexual, a castração relaciona-se ao *não há*. O sujeito se defende da castração, uma vez que esta impõe a ele um limite ao gozo e o implica em relação a sua falta-a-ser e também sobre seu modo de gozar, isto é, sobre aquilo que é impossível de ser negativizado.

Cada um é responsável por sua satisfação, e não há Outro que responda por essa falta, uma vez que há também falta no campo do Outro. Como afirma Lacan (1973/2003) em *O*

aturdido, “o não há relação sexual não implica que não haja relação com o sexo. É justamente isso que a castração demonstra, porém não mais: ou seja, que essa relação com o sexo não seja distinta em cada metade, pelo fato mesmo de separá-las” (p. 464). Nesse mesmo texto, Lacan diz que “a estrutura é o real que vem à luz na linguagem” (p. 477), o que não tem nenhuma relação com a “boa forma”.

O real da estrutura aponta para a impossibilidade de complementaridade entre os sexos. Há uma falta estrutural que não pode ser preenchida. A partir dessa ideia de falta, torna-se possível fazer uma articulação entre amor e desejo. Essa articulação está presente na obra lacaniana em diferentes momentos. Em uma passagem datada de 1958, por exemplo, lemos que

[...] o desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta a ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta. (Lacan, [1958]/1998, p. 633)

Em outra passagem, datada de 1960, Lacan ([1960–1961]/2010) retoma essa articulação entre o amor e o desejo a partir da falta, enunciando que “o amor, com efeito, só pode ser articulado em torno dessa falta, pelo fato de que, daquilo que deseja, só pode ter sua falta” (p. 161). O desejo é o desejo do Outro porque a castração não incide apenas no sujeito, mas também no campo do Outro. O Outro também não tem o falo. Na mesma ocasião, Lacan afirma que o sujeito, quanto mais deseja, mais se torna desejável.

É lícito supor que, no Tinder, a dimensão da falta fica tamponada justamente porque os *matches* são substituíveis. Nesse aplicativo, os sujeitos podem ser tomados como objetos a serem consumidos, como produtos do mercado, o que evidencia mais a dimensão do gozo do que a do desejo. Nessa perspectiva, a falta não é estrutural, mas, sim, localizada no outro, que, ao ser tomado como um *gadget*, pode ser rapidamente substituído por outro. É o que demonstra a fala de uma usuária que vê os *likes* como ofertas cujo valor precisa ser avaliado: “em questão de 24 hora já tem 999+ *likes*, mas na prática eu só falo com o primeiro ou segundo *match*, o resto só fica lá. [...] não importa o quão bonito seja, porque vai ter vários e vários homens colocando um esforço maior e por consequência chamado mais atenção. Se você falar que nem a maioria dos homens, vai ser tratado como a maioria dos homens”.

No amor, não se trata de oferecer algo para tamponar a falta do outro. É preciso que, assim como no desejo, a falta opere para que o sujeito se dirija ao outro, seja para fazer o caminho do próprio desejo, seja para ir em direção ao laço amoroso.

Sobre a relação entre o amor e a falta, é interessante retomar o discurso de Pausânias em *O banquete*. Nele, Pausânias especifica a origem do amor, que seria dupla: relacionada a Afrodite nascida do esperma de Urano que caiu no mar (Afrodite Urânia) e relacionada a

Afrodite que nasceu da união de Zeus com um titã, Dione (Afrodite Pandêmia) (Platão, 2016). Lacan ([1960–1961/2010]) aponta para o caráter pejorativo do nome da segunda Afrodite, uma vez que ela é considerada uma deusa popular, já que se origina de uma mistura entre um deus e um titã¹⁹. O amor homossexual entre os filósofos estaria do lado do amor de Afrodite Urânia, pois é um amor que possui regras, visando a evitar desperdícios em relacionamentos infrutíferos. Nele, está colocado em evidência o valor de troca do amor, em que o amante busca no amado algo que este possa lhe dar. Sendo assim, o amor de Afrodite Urânia é considerado por Pausânias um amor mais elevado, enquanto o amor de Afrodite Pandêmia é considerado inferior, pois é um amor que não leva em consideração o valor de troca, mas, sim, o desejo, que envolve o encontro e a diferença.

Ao comentar o discurso de Pausânias, que nomeia como *psicologia do rico*, Lacan ([1960–1961]/2010) diz que “o ideal de Pausânias em matéria de amor é a capitalização protegida, o depósito em cofre daquilo que lhe pertence por direito como sendo o que ele soube discernir e que é capaz de valorizar” (p. 78)²⁰. Pensamos que o discurso de capitalização protegida de Pausânias aponta para algo muito similar ao que percebemos nas falas sobre o Tinder, como o “não quero perder tempo”. Também é importante ressaltar que o próprio aplicativo aponta para essa dimensão do ganho, especialmente quando se paga por algum recurso *premium*: “Como o dia só tem 24 horas, ter acesso a informações privilegiadas ajuda bastante na hora de se relacionar”. Na vida contemporânea, marcada pela aceleração digital, o aplicativo promete o encontro com um parceiro de forma rápida, sem perder tempo. A capitalização do tempo em nossa época não dá lugar à experiência do amor. Investir para garantir o amor de forma rápida e sem perdas é justamente o oposto do que Lacan ([1960–1961]/2010) postula — “amar é dar o que não se tem” (p. 167). No discurso de Pausânias e no Tinder, o que está em questão é dar o que se tem e, mais ainda, mostrar que se tem e que o outro deve fazer jus proporcionalmente, como se saber o que se tem e o que se investe na relação fosse capaz de fazer uma medida de proporção entre duas pessoas que se relacionam. Trata-se, portanto, de uma tentativa de tamponar a castração, de fazer com que a relação sexual exista, já

¹⁹ Na mitologia grega, os titãs e os deuses guerreavam pelo poder e, por isso, eram considerados rivais. Zeus era conhecido por seus inúmeros amores, muitos dos quais resultaram em grandes consequências, despertando a ira e o ciúme de Hera, sua esposa. Como resposta, ela frequentemente intervia na vida dos homens e dos deuses.

²⁰ Lacan observa que Aristófanes, devido a uma crise de soluços, fica impossibilitado de falar após o discurso de Pausânias. Ele destaca a importância desse soluço ao mencionar a indicação de Kojève, segundo a qual a compreensão de *O banquete* passa pela interpretação desse episódio. Lacan sugere, então, que Aristófanes soluçou porque riu durante todo o discurso de Pausânias, evidenciando, assim, o caráter derrisório dessa fala.

que, no discurso capitalista, o que se promete é a eliminação da impossibilidade e da perda. Mas, como diz Lacan ([1972–1973]/2008), “não-tudo tem sucesso” (p. 79), isso rateia. Ou seja, não é possível eliminar o real.

Danziato (2019) faz uma discussão interessante sobre a impossibilidade de eliminação do real, levantando a questão de que, se não há a possibilidade de tamponá-lo, ele sempre dará um jeito de retornar de alguma forma. Em seus termos,

[...] toda universalização que não considere uma prática discursiva e social da impossibilidade, seu núcleo duro e antagônico do real que se apresenta nas singularidades do sujeito, incorre inevitavelmente, em um retorno ao mesmo lugar, como diz Lacan. Ou seja, esse real retorna de qualquer forma, mas o risco é que ele retorne na forma de uma violência disruptiva. (p. 12)

3.3 O Amor como Signo de que o Discurso Mudou

Um toque de teu dedo no tambor desencadeia todos os sons e dá início a uma nova harmonia.
 Um passo teu recruta novos homens, e os põe em marcha.
 Tua cabeça se vira: o novo amor!
 Tua cabeça se volta, — o novo amor!
 “Muda nossos destinos, acaba com as calamidades, a começar pelo tempo”, cantam estas
 crianças, diante de ti.
 “Semeia não importa onde a substância de nossas fortunas e desejos”, pedem-te.
 Chegada de sempre, que irás por toda parte.
 (Rimbaud, 1886/2002, p. 19)

Como vimos anteriormente, Lacan ([1969–1970]/2016), no seminário *O avesso da psicanálise*, estabelece quatro discursos como formas de laço social. Ao apontar para o impossível de cada laço, Lacan ([1972–1973]/2008), no seminário *Mais, ainda*, afirma que o amor é signo de que se mudou de discurso. Para ele, o amor é um princípio do laço social. Nesse mesmo seminário, Lacan define o signo como uma disjunção. Contrapondo-o ao significante, que representa um sujeito para outro significante, Lacan especifica que “o signo não é signo de alguma coisa, mas um efeito que é aquilo que se supõe, enquanto tal, de um funcionamento do significante” (p. 68). Ele exemplifica que a fumaça nem sempre é signo do fogo; ela pode ser signo do fumante. Teixeira (2010) esclarece que o signo é aquilo que resta diante da impossibilidade de o significante estabelecer uma solução plena para a inexistência da relação sexual. Assim, segundo ele, enquanto o significante depende da cadeia em que está inserido, o signo não tem uma articulação prévia e depende da interpretação do sujeito que o vê, ou seja, depende de que alguém lhe dê um sentido.

Lacan ([1972–1973]/2008) entende que, “no amor, o que se visa, é o sujeito, o sujeito como tal, enquanto suposto a uma frase articulada, a algo que se ordena ou pode se ordenar por

uma vida inteira” (p. 69). Ele acrescenta que o sujeito não tem o que fazer com o gozo, embora o signo deste seja capaz de provocar o desejo: “Aí está a mola do amor” (p. 69).

O amor demanda amor. Lacan ([1972–1973]/2008) comenta que “*mais, ainda* é o nome próprio dessa falha de onde, no Outro, parte a demanda do amor” (pp. 12–13). Seguindo com Teixeira (2010), “se do amor procede a contínua demanda por ‘mais, ainda’, [...] é porque o signo ao qual ele visa jamais encontra uma solução significativa satisfatória no campo do Outro” (p. 57). Podemos ilustrar essa demanda do amor por signos de amor com o poema *Quero*, de Carlos Drummond de Andrade:

Quero que todos os dias do ano
 todos os dias da vida
 de meia em meia hora
 de 5 em 5 minutos
 me digas: Eu te amo.
 Ouvindo-te dizer: Eu te amo,
 creio, no momento, que sou amado,
 No momento anterior
 e no seguinte,
 como sabê-lo?
 Quero que me repitas até à exaustão
 que me amas que me amas que me amas.

Do contrário evapora-se a ameaça
 pois ao dizer: Eu te amo,
 desmentes
 apagas
 teu amor por mim.
 Exijo de ti o perene comunicado.
 Não exijo senão isto,
 isto sempre, isto cada vez mais.
 Quero ser amado por e em tua palavra
 nem sei de outra maneira a não ser esta
 de reconhecer o dom amoroso,
 a perfeita maneira de saber-se amado:
 amor na raiz da palavra
 e na sua emissão,
 amor
 saltando da língua nacional,
 amor
 feito som
 vibração espacial.
 No momento em que não me dizes:
 Eu te amo,
 inexoravelmente sei
 que deixaste de amar-me,
 que nunca me amastes antes.

Se não me disseres urgente repetido
 Eu te amoamoamoamoamo,
 verdade fulminante que acabas de desentranhar,
 eu me precipito no caos,

essa coleção de objetos de não-amor.
(Andrade, 2009, p. 11)

Lacan ([1972–1973]/2008) pontua que o gozo, o gozo do corpo do Outro, não é signo de amor. Nesse sentido, Souto (1998) esclarece que,

Se Lacan nos diz que o amor é um signo, é porque o signo comporta exatamente essa definição: algo que, para alguém, toma lugar de uma outra coisa, isto é, o que toma o lugar do real para um determinado sujeito. Nesse sentido, o amor é signo do real, signo da inexistência do Outro. Essa é a razão pela qual o amor enquanto signo não se confunde com o gozo do corpo do Outro, uma vez que esse amor não teria em seu horizonte um Outro absoluto e muito menos sua degradação. (p. 125)

Vale sublinhar que, ao longo do ensino lacaniano, o Outro passa a ser tomado enquanto corpo. Lacan ([1972–1973]/2008) diz que “a substância do corpo com a condição de que ela se define apenas como aquilo de que se goza. Propriedade do corpo vivo, sem dúvida, mas nós não sabemos o que é estar vivo, senão apenas isto, que um corpo, isso se goza” (p. 35). Vemos, assim, que, no último ensino lacaniano, o corpo é de suma importância, pois só se goza a partir de um corpo. O título do seminário *Mais, ainda*, no original francês *Encore*, faz homofonia com “*en-corps*”, isto é, “no corpo”. Para falarmos de gozo, portanto, falamos também de corpo.

Se o gozo do Outro não é signo de amor, só se pode acessá-lo, ainda que de forma insuficiente, através do que Lacan concebeu como *amuro*. Em *Estou falando com as paredes*, Lacan ([1971–1972]/2011) articula o *amuro* à castração, ou seja, só é possível acessar o Outro a partir da falta. No seminário *Mais, ainda*, Lacan ([1972–1973]/2008) descreve o *amuro* como “o que aparece em signos bizarros no corpo, isto é, esses caracteres sexuais secundários” (p. 13). Alvarenga e Macêdo (2023) esclarecem que esses signos são apenas traços dos quais não depende o gozo do corpo no que ele simboliza o Outro, a alteridade.

Lacan ([1972–1973]/2008) destaca que o discurso analítico emerge a cada mudança de discurso. O discurso analítico impõe o fato da impossibilidade da linguagem em dar conta do gozo, o fato da inexistência da relação sexual. É por levar a impossibilidade em consideração que esse discurso propicia a mudança de discurso, o que o faz não sem o amor. Podemos dizer que o discurso analítico e o amor se articulam. Miller (2010) sugere que a psicanálise inventou um novo amor: o amor de transferência. Conforme Lacan ([1972–1973]/2008), “é pelo discurso do analista que o sujeito se manifesta em sua hiância, ou seja, naquilo que causa o seu desejo” (p. 17). Ao levar em conta a castração, o discurso analítico se opõe ao discurso capitalista, que tende justamente a foracluí-la.

3.4 O Amor como Suplência

Compreender o amor como uma espécie de história de barbárie contada aos sussurros.
(Becker, 2022, p. 34)

No seminário *Mais, ainda*, Lacan ([1972–1973]/2008) considera que uma invenção pode vir a ocupar o lugar do vazio da relação sexual inexistente, funcionando como suplemento desse furo no real. Para ele, “o que vem em suplência à relação sexual — que não existe — é precisamente o amor” (p. 62).

Em sua vertente real, abordada no referido seminário, o amor é tratado como aquilo que, diante da insuficiência da linguagem perante o gozo e o real, faz suplência à não relação sexual, na medida em que é contingente, isto é, é da ordem do encontro. Lacan ([1972–1973]/2008) se apoia na lógica de Aristóteles para formalizar quatro modalidades em relação à operação da escrita. De acordo com Laia (1998), as formas modais foram essenciais para Lacan formalizar a tábua da sexuação, tal como a introduzimos no capítulo anterior, e para dizer dos modos como cada sujeito pode se relacionar com a função fálica a partir da inexistência da relação sexual.

Em Aristóteles, as formas modais originalmente são: o possível, o impossível, o necessário e o contingente. Lacan ([1972–1973]/2008) as articulou com a escrita da seguinte maneira:

1. O necessário como *aquilo que não cessa de se escrever*. É o que escreve o tempo todo. Esse *não cessa* é próprio ao necessário e se conjuga ao impossível, o que não cessa de não se escrever. Podemos ler como necessário o sintoma e a fantasia, que não cessam de se repetir, ou seja, de se escrever. Também pode-se dizer de um gozo necessário, como evidenciam alguns casos de toxicomania.
2. O impossível: *o que não cessa de não se escrever*. Aqui situa-se a relação sexual, que jamais poderá se escrever.
3. O contingente como *aquilo que cessa de não se escrever*. Em *Televisão*, Lacan (1974/2003) enuncia: “Basta que, em algum lugar, a relação sexual cesse de não se escrever, que se estabeleça a contingência” (p. 537). Naveau (2017) diz que há algo do campo do real no encontro, isto é, que este é contingente. Nessa perspectiva, o amor pode ser pensado como um encontro contingente, uma vez que a contingência do amor permite demonstrar o impossível da relação sexual.

4. O possível: *o que cessa de se escrever*. Segundo Laia (1998), o possível “não se trata do que não vai mais se escrever, mas sim do que, ao se escrever, cessa” (p. 118).

De acordo com Bispo e Couto (2011), podemos tomar a articulação das quatro modalidades e sua aplicabilidade para o campo analítico da seguinte forma:

[...] para o impossível, a saída analítica é pela contingência, indicando que a solução seja o tornar possível ao sujeito lidar com o gozo, mas de um modo que não indique a prisão na necessidade própria do sintoma. Para o necessário, a saída indicada como o caminho possível não difere da forma contingente, já que o contingente se define por aquilo que é possível, mas não necessário. (p. 127)

O contingente permite o acesso ao impossível. No seminário *Mais, ainda*, Lacan ([1972–1973]/2008) afirma que “a contingência é aquilo no que se resume o que submete a relação sexual a ser, para o ser o ser falante, apenas o regime do encontro” (p. 101). Vemos que o encontro amoroso, enquanto contingência, faz suplência ao impossível, isto é, à inexistência da relação sexual. “Pois aí [na contingência] não há outra coisa senão encontro, o encontro, no parceiro, dos sintomas, dos afetos, de tudo que em cada um marca o traço do seu exílio, não como sujeito, mas como falante, do seu exílio da relação sexual” (p. 156). O amor, enquanto encontro, dá a ilusão de que a relação sexual se escreve.

Lacan, ainda nesse seminário, faz um contraponto entre a contingência e a necessidade, ao apontar para o deslocamento da negação: do cessa de não se escrever (contingência) para o não cessa de se escrever (necessidade). Ele diz que é nesse deslocamento que se encontra o ponto de suspensão, assim como o drama do amor. Para Lacan ([1972–1973]/2008), o “amor se baseia numa certa entre dois saberes inconscientes” (p. 155). Esse saber inconsciente se escreve brevemente. Naveau (2017) explica que, quando não se quer saber nada sobre o encontro, entra-se no drama do amor, passando da suspensão para seu ponto dramático.

Laia (1998) indica que o que se encontra em um encontro amoroso é sempre o real da inexistência da relação sexual. Já Lacan ([1964]/2008) diz que somos sempre chamados a um encontro marcado: um encontro com o real que escapa. A psicanálise sempre valorizou o que é da ordem do lapso, do ato falho, do inesperado, do que cessa de não se escrever, do real.

Miller (2000) afirma que a relação entre o necessário, o contingente e o impossível pode ser ilustrada conforme o esquema a seguir (Figura 10). Ele explica que o contingente prova o impossível, e o necessário, enquanto sintoma, remete à não relação sexual. O amor é encontro porque ele *encontra* no parceiro tudo aquilo que marca seu exílio, haja vista o fato de a relação sexual não existir.



Figura 10. Impossível, contingente e necessário.

Fonte: Miller, 2000, p. 156.

Em concordância com a perspectiva lacanianiana de que o encontro amoroso é contingente, Badiou assinala que, “no mundo de hoje, é amplamente difundida a convicção de que cada um segue apenas seu próprio interesse. O amor é então uma contra experiência. [...] o amor é uma confiança depositada ao acaso” (Badiou & Truong, 2013, p. 17). Bauman (2004) diz que “amar significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas, em que o medo se funde ao regozijo num amálgama irreversível” (p. 21). Aquilo que é da ordem do acaso pode causar medo no sujeito, pois é algo que ele não pode controlar, nem prever.

Se o amor é da ordem da contingência, estaria o encontro obturado, uma vez que o capitalismo e os aplicativos de relacionamento prescrevem as formas e as posições para se relacionar? Estaria o Tinder em uma posição de prevenir o sujeito contra os possíveis riscos que o encontro amoroso comporta? Retomaremos essa discussão no último capítulo desta dissertação, ao trabalharmos a lógica algorítmica.

3.5 A Tábua da Sexuação e as Formas de Amor

poderia dizer que amo teu nome à boca
poderia falar das vezes em que chega a manhã
e eu o procuro
e faço dele a primeira palavra tocada
mas não. O que digo é que no amor tudo nasce frágil
que há manhãs em que me vejo à beira do teu nome
e não sou capaz de feri-lo
com a voz
(Becker, 2022, p.16)

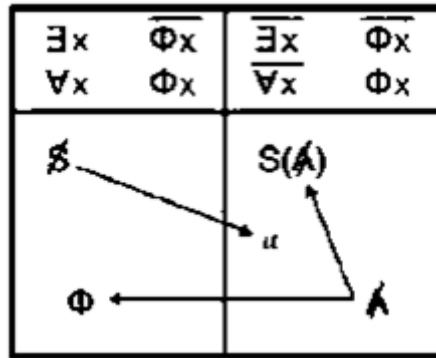


Figura 11. Tábua da sexuação.

Fonte: Lacan, [1972–1973]/2008, p. 84.

Indica Lacan ([1972–1973]/2008) que “quem quer que seja ser falante se inscreve de um lado ou de outro” (p. 85). Ele o faz ao propor a construção da tábua da sexuação, conforme a figura acima, para pensar na articulação do gozo em cada sexo. Vemos um avanço de Lacan, para além do complexo de Édipo (desde o seminário *O avesso da psicanálise*), para pensar como cada sujeito, singularmente, se posiciona em relação à sexuação e também em relação ao amor. Segundo Drummond (2022),

Lacan, ao desmistificar o pai, faz do sexo não uma identificação decorrente da solução edípica, mas uma um processo de subjetivação em nome da sexuação dos corpos. Há uma inadequação do significante para nomear o gozo e, por outro lado, uma dificuldade para sintomatizar a posição sexuada. A proliferação de significantes deixa muitas vezes em suspenso a amarração identificatória, que anteriormente era um recurso mais presente para localizar uma posição sexuada ou mesmo produzir um sintoma. (pa. 9)

Em *A significação do falo*, Lacan ([1958]/1998) situa o falo enquanto significante destinado a designar os efeitos de significado que marcam a relação do sujeito com o significante, de onde parte a relação do sujeito com o desejo. Isso quer dizer que Lacan, ao tomar o falo como função significante, afasta-o de suas definições enquanto fantasia, objeto parcial ou correspondente ao pênis.

Segundo Rosa (2019), em relação ao falo, as identificações de *homem e mulher*, constituídas a partir de universais, se articulam de formas distintas: no homem, como aquele que não deixa de tê-lo, e na mulher, como aquela que é sem tê-lo. Ou seja, homem e mulher diferem-se em relação ao *ter* e ao *ser*. A autora explicita que é possível, a partir da teoria dos conjuntos utilizada por Lacan na construção da tábua e na formulação do Um singular, tomar a sexuação para além da identificação atributiva, isto é, tomá-la singularmente, e não a partir de universais. A autora aponta que esse avanço é essencial para pensarmos na fluidez contemporânea no campo da diferença sexual. Dessa forma, com a tábua, Lacan vai além da identificação da posição sexuada apenas em termos de “ter” ou “não ter” o falo, ao considerar que o significante não apenas marca o sujeito em relação ao desejo, mas também ao gozo que ele experimenta — algo que só pode ser compreendido singularmente.

Lacan também já havia mencionado que, “se a posição do sexo difere quanto ao objeto, é por toda a distância que separa a forma fetichista da forma erotomaniaca do amor” (Lacan, [1960]/1998, p. 742). Miller (2016) diz que as formas de amor são formas pelas quais cada um dos seres sexuados impõe a seu parceiro o objeto. Desse modo, a tábua da sexuação nos auxilia na leitura de como cada sujeito lida com as questões do campo do amor a partir de sua posição de gozo. Em relação ao amor, Lacan ([1972–1973]/2008) explicita que ele, enquanto função, faz suplência à não relação sexual: “o amor é impotente, ainda que seja recíproco, porque ele ignora que é apenas desejo de ser Um, o que nos conduz ao impossível de estabelecer a relação dos... A relação dos quem? — dois sexos” (p. 13). Vimos, no subitem anterior, que o amor faz suplência à relação que não há. Se a relação entre os dois sexos é da ordem do impossível, ou seja, se não existe relação entre os dois lados da tábua da sexuação, existe um traspassamento de um lado para o outro, através das flechas. Do lado masculino, o acesso ao lado mulher se dá pelo objeto a , ou seja, a relação sexual se dá via fantasia. Do lado da mulher, uma flecha alcança o falo do lado homem. A mulher, então, tem acesso ao gozo fálico, mas a outra flecha que parte do lado da mulher, que parte do \mathbb{A} (significante segundo o qual o próprio ser não significa nada, ou seja, a mulher não existe), vai em direção ao $S(\mathbb{A})$, do mesmo lado da tábua, que se refere ao gozo feminino.

A tábua tem dois lados: o esquerdo é o lado masculino, e o direito, o feminino. Lacan formaliza, por meio do matema, a teoria da sexuação e o gozo, especialmente o feminino, pois este escapa à lógica fálica, oferecendo um suporte que vai além da fala. O falo se inscreve no inconsciente como o único significante do gozo sexual, e os sujeitos se dividem entre dois modos de gozar com o falo: um *todo fálico* e outro *não-todo fálico*. Os dois modos distintos de gozo evidenciam também o campo do impossível da relação sexual, ou seja, de se fazer um. Vale frisar que não significa que todo homem se inscreve do lado masculino e que as mulheres se inscrevem do lado feminino. Um homem pode se inscrever do lado feminino, e vice-versa. Podemos ler a tábua considerando, primeiramente, dois grupos de quantificadores: quantificadores existenciais, $\exists x$ e $\overline{\exists x}$, que devem ser lidos como “existe um” e “não existe um”, respectivamente; e quantificadores universais, $\forall x$ e $\overline{\forall x}$, que devem ser lidos como “para todo x ” e “não para todo x ”, respectivamente.

Veremos a seguir como fazer a leitura da tábua da sexuação e das formas de amor nos lados masculino e feminino.

1.1.3 O Lado Masculino e a Forma Fetichista do Amor

Podemos ler a parte superior do lado masculino, $\exists x \quad \overline{\Phi x}$ $\forall x \quad \Phi x$, da seguinte maneira: *existe um homem para o qual a função fálica foi negada*. Para todo homem, a função fálica se inscreve, isto é, ocorre a operação de castração. Lacan ([1972–1973]/2008) aponta que é pela função fálica que os homens, como um todo, tomam a inscrição, exceto por um deles, ao qual a função foi negada: $\exists x \quad \overline{\Phi x}$. Lacan retoma a função do pai, especialmente a do pai no *Édipo* freudiano e em *Totem e tabu*, destacando que, ao menos um, por meio da castração, funda a relação sexual. Esse um é importante, pois ele se relaciona ao modo de gozo masculino, que Lacan descreve como masturbatório: o gozo sozinho. Segundo ele, “ Φ , nós o designamos com esse Falo, tal como eu o preciso por ser o significante que não tem significado, aquele que se suporta, no homem, pelo gozo fálico. O que é isto? — senão o que a importância da masturbação em nossa prática sublinha suficientemente, o gozo do idiota” (p. 87). Conforme Lacan, ele é o gozo do idiota, porque “este é, nomeado, o ponto que cobre a impossibilidade da relação sexual como tal. O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal” (p. 16). O lado masculino é todo, porque há a exceção de um que funda o conjunto fechado, o todo, o universal. O homem, enquanto significante, é marcado pela castração e pelo gozo fálico, que é limitado devido à castração.

Na parte inferior, encontramos o \$ e o falo como restos da operação da castração. A seta, partindo do sujeito e indo em direção ao objeto *a*, evidencia que, do lado masculino, o sujeito só se relaciona com o Outro sexo pela via da fantasia ($\$ \langle \rangle a$); é pelo intermédio da fantasia que o homem toma o parceiro com o objeto *a* situado do lado feminino. Aqui está colocada a fantasia, e o objeto *a* é tomado enquanto causa de desejo. Segundo Lacan ([1972–1973]/2008), “\$ só tem a ver, enquanto o parceiro, com o objeto *a* inscrito do outro lado da barra. Só lhe é dado atingir seu parceiro sexual, que é o Outro, por intermédio disto, de ele ser a causa de seu desejo” (p. 86). Miller (2015) indica que o modo de gozar do lado homem da tábua “exige que seu parceiro responda a um modelo, e isso pode ir até a exigência de um pequeno detalhe, de um pequeno detalhe pequeno *a*” (pp. 94–95).

Sobre a forma de amor, o lado masculino comporta uma forma fetichista. De acordo com Miller (2016), o objeto ganha a forma de fetiche de um elemento que tem caráter de unidade, de permanência e uniformidade. Em suas palavras,

O objeto fetiche, se o inscrevemos do lado esquerdo, como convém, caracteriza-se pelo fato de ser um elemento, e ele é suscetível de se reconhecer como Um nos diversos parceiros. Dizer que

ele é suscetível de se reconhecer como Um quer dizer, precisamente, que ele não é Outro. (p. 35)

O objeto aqui, segundo Miller (2016), “é um objeto que não fala, o objeto inerte, o objeto objetificado e objetivado, que não inclui a fala” (p. 35). Muda-se a pessoa, mas o traço se mantém. Miller diz que essa é uma forma de uniformizar o desejo. Se passa pelo objeto *a*, podemos pensar que o desejo se articula ao gozo — o objeto aqui também apresenta sua vertente de mais-de-gozar. Porém, aqui se trata do gozo limitado, o gozo fálico, finito.

Miller (2016) faz um contraponto entre o amor e o fetiche: enquanto o fetiche pode ter múltiplos suportes, desde que o traço permaneça — o suporte do traço pode mudar —, o amor não se articula ao múltiplo, porque ele se articula a um menos, ou seja, o amor vincula-se à castração, ao dar o que não se tem. Miller ainda destaca uma prudência do lado masculino, a de se proteger de ser afrontado com a exceção do Um, mantendo-se distante: “calcular sua relação exata com os outros elementos do jogo” (p. 32).

Perguntamo-nos se, no Tinder, essa prudência fica evidenciada: a tela, que favorece a distância do outro, e as informações serviriam para proteger o sujeito do encontro não só com o que é da ordem do desagradável, mas também com a própria castração. Além disso, podemos pensar que o algoritmo favorece o mesmo, tal como o objeto fetiche favorece o traço, ainda que embrulhado em sua forma mercantilizada, evidenciando mais ainda o modo fetichista em que a fala encontra-se empobrecida. As relações mediadas pelo aplicativo parecem se situar do lado masculino da tábua, pois o Tinder tende a fechar um conjunto de pessoas via algoritmo. O parceiro toma a forma de fetiche, um objeto objetificado e objetivado, em sua forma mercantilizada. Muda-se o parceiro, mas o traço se mantém — uma maneira prudente de se proteger do confronto com a exceção. No lado masculino da tábua, a fala permanece fora do jogo do amor, sendo completamente dispensável, como demonstram as queixas sobre a dificuldade de conversar no Tinder, evidenciadas na fala de B.: “Eu uso o Tinder há muito tempo, desde 2015 (acho). O que mais percebo é que nos últimos anos é mais difícil dar match com alguém disposto a conversar”.

1.1.4 O Lado Feminino e a Forma Erotômana do Amor

$$\frac{\exists x}{\forall x} \quad \frac{\Phi x}{\Phi x}$$

No lado feminino, podemos ler a parte superior da tábua, $\frac{\exists x}{\forall x}$, da seguinte maneira: *não existe uma para qual a inscrição fálica não operou*. Não são todas as mulheres que se situam na função fálica. A barra sobre o quantificador da existência sugere que não há

exceção, portanto, não há nenhuma universalidade. *Não existe um* implica que não há um conjunto que diga de todas as mulheres, e, por isso, elas só podem ser tomadas uma a uma, porque não há universalidade. “É um não-todo de inconsistência e não de incompletude”, como adverte Miller (2016, p. 19), para não pensarmos que falta algo no campo feminino que o campo masculino poderia oferecer. Se não há exceção, também não há “A” mulher. Só é possível se inscrever do lado feminino pelo não-todo, isto é, o não-todo fálico, de forma oposta ao que acontece do lado masculino, que é tomado pelo todo.

Alvarenga e Macêdo (2023) afirmam que é importante observar o fato de que a barra está sobre o todo, e não sobre a função fálica. Se fosse o contrário, implicaria que o feminino seria uma oposição ao masculino, o que não é o caso. Não toda fálica implica que há uma parte que tem relação com o falo e outra que não tem. “Vocês notarão que eu disse suplementar. Se tivesse dito complementar, onde é que estaríamos! Recairíamos no todo” (Lacan, [1972–1973]/2008, p. 79).

Na parte inferior da tábua, o Outro se apresenta de forma barrada, o que implica que não há significante no campo do Outro que diga o que é a mulher. O Outro barrado indica que não há Outro do Outro. “Esse A não se pode dizer. Nada se pode dizer da mulher. A mulher tem relação com $S(A)$, e já é nisso que ela se duplica, que ela não é toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com Φ ” (Lacan, [1972–1973]/2008, p. 87). No último ensino de Lacan, o Outro, para além do tesouro dos significantes e da referência simbólica, é tomado enquanto corpo. Isso quer dizer que, entre o Um do gozo e o Outro, não há relação preestabelecida, e os seres sexuais amarraram, cada um à sua maneira, sintomaticamente, gozo e corpo.

O gozo feminino é um gozo que tende à infinitização, dado o fato de o feminino ser um conjunto aberto ao infinito, sem limites. Aqui o gozo se apresenta sem sentido: um gozo opaco, que só se pode experimentar através do corpo e do qual não se pode falar, como sinaliza Lacan ([1972–1973]/2008) no seminário *Mais, ainda*, ao dizer da experiência das místicas.

Miller (2016) adverte que o não-todo não tem relação com a incompletude, mas, sim, com a infinitude, com o ilimitado. Por isso, a forma de amor do lado feminino é erotômana, pois o ilimitado do gozo é também o ilimitado do amor, na sua demanda de *mais, ainda*. Teixeira (2010) diz que essa é uma demanda por signos de amor — o signo colocado aqui para responder àquilo do desejo que não é correlato à ordem significante. Lacan aborda a devastação como modo de gozo feminino. Trata-se de uma destruição sem limites. O sem-limites se dá pela falta de mediação significante. Não há palavras, é indizível. Vemos aqui a aproximação do amor com o gozo — o amor enquanto tecido de gozo. A forma erotômana se caracteriza por essa demanda ao outro por palavras de amor. Do lado da mulher, o modo de gozar exige que o

parceiro fale que a ame. Miller indica que, se a fala inclui o gozo do blábláblá, o amor do lado feminino é tecido de gozo, “e é preciso, fundamentalmente, que o parceiro seja *A*, aquele ao qual falta alguma coisa, e que essa falta faz falar, lhe faz falar” (Miller, 2015, p. 94). Miller conclui que o modo de amor do lado feminino inclui dois aspectos: o da falta-a-ser, pois só é possível dar o que não se tem através da palavra; e o de que, para gozar, é preciso amar, pois goza-se especialmente das palavras de amor.

Miller (2016) diz que a forma de amor feminina traz uma revalorização do amor, pois é um amor que se conecta ao Outro. Do lado masculino, há uma predominância da pulsão; ele se direciona ao objeto pulsional. Podemos afirmar, a partir da tábua, que há duas articulações distintas entre amor e gozo: a primeira delas diz de uma disjunção entre esses dois termos no lado masculino da tábua, a partir do gozo fálico. A segunda diz respeito a uma conjunção entre amor e gozo no lado feminino, a partir da lógica do não-todo.

3.6 As Parcerias Sintomáticas

All I can ever be to you is a darkness that we know
 And this regret I got accustomed to
 Once it was so right, when we were at our high
 Waiting for you in the hotel at night
 I knew I hadn't met my match, but every moment we could snatch
 I don't know why I got so attached²¹
 (Winehouse *et al.*, 2006, faixa 7)

Se não há relação entre os sexos, o que faz laço? No seminário *O sinthoma*, Lacan ([1975–1976]/2007) diz que “a relação se estrutura na medida em que não há equivalência. Há, portanto, ao mesmo tempo, relação sexual e não há relação. Há relação na medida em que há *sinthoma*, isto é, em que o outro sexo é suportado pelo *sinthoma*” (p. 98). Em seguida, Lacan diz que o *sinthoma* é o sexo ao qual não pertencço, ou seja, uma mulher. Uma mulher é um *sinthoma* para todo homem. Mas o que seria o homem para uma mulher? Para Lacan, o homem é, para uma mulher, uma aflição maior que um *sinthoma*. Trata-se de uma devastação. Assim, a relação entre os sexos se dá “por um laço estrito ao *sinthoma*” (p. 98). É com o *sinthoma* que temos que nos haver na relação sexual.

²¹ Tradução nossa: “Tudo que posso ser para você é uma escuridão que conhecemos/E esse arrependimento com o qual eu me acostumei/Uma vez isso estava tão certo, quando estávamos no auge/ Esperando por você no hotel à noite/Eu sabia que não tinha encontrado meu par, mas, a cada momento, poderíamos arrebatá-lo/Não sei por que me apeguei tanto”.

Nesse mesmo seminário, Lacan ([1975–1976]/2007) aborda o *sinthoma* como uma função, e o Outro, além de um lugar simbólico, passa a ser tido como um corpo vivo, sexuado; a parceria entre os sexos se dá pelo corpo. Em *Joyce, o sintoma*, Lacan (1975/2003) diz que uma mulher “é sintoma de um outro corpo” (p. 565). É com o homem que ela se sintomatiza.

Abrimos esta última seção a partir da postulação lacaniana do *sinthoma*, o sintoma escrito com H. Lacan ([1975–1976]/2007), ao longo do seminário *O sinthoma*, trabalha a dimensão sintomática até chegar no *sinthoma*. Este se refere a uma forma de amarração dos registros real, simbólico e imaginário que permite uma localização para o gozo. Se no primeiro ensino de Lacan a amarração dava-se via Nome-do-Pai, no último ensino, o *sinthoma* é tomado enquanto nome da letra de gozo. Lacan apresenta esse conceito a partir de sua leitura da obra literária do escritor James Joyce. Ele toma o escritor como exemplo para se pensar na função da escrita enquanto *sinthoma*, ou seja, a escrita em sua função de amarração dos três registros, permitindo que Joyce se mantivesse estabilizado. Segundo Miller (2000), no fim de uma análise, não se trata apenas da travessia da fantasia, mas da construção de um saber-fazer com o sintoma, uma vez que este é incurável. Dessa forma, Miller (2000) indica que o conceito de *sinthoma* refere-se à incidência de gozo sobre o corpo a partir do significante. Assim, é preciso lidar com a parceria que cada um de nós faz sintomaticamente com o objeto *a*, esse resto de gozo impossível de ser simbolizado e localizado via fantasia. Discorreremos sobre o desenvolvimento da parceria sintomática a seguir, para pensá-la no contexto do Tinder.

Vimos que, para Lacan, o significante passa a ter o estatuto de causa de gozo. Isso implica que o Outro passa a ter o estatuto de corpo no ensino lacaniano, uma vez que o gozo implica um corpo, pois é necessário um corpo para gozar. Miller²² (2015) explica que “dizer que o falasser goza quando fala não significa apenas que o significante anula o gozo, mas também o sustenta e não é somente sobre o seu próprio corpo que a palavra tem efeitos de gozo, mas também sobre o corpo do Outro” (p. 87). Assim, o Outro é tomado enquanto corpo, o que muda a relação do sujeito com o Outro. Seguindo com Miller (2015), no nível da fala, a relação entre sujeito e Outro está clara, pois o Outro é tomado enquanto o lugar dos significantes — é o lugar de onde as respostas saem. Mas, no nível sexual, não há uma relação significante que faça a articulação entre o gozo e o Outro.

Miller (2000) explica que a teoria do parceiro sintoma se dá pelo fato de que o sujeito, como tal, é incompleto e, portanto, necessita de um parceiro. Ele afirma que a parceria se

²² A teoria do parceiro-sintoma foi proposta por Miller e desenvolvida em diversos textos do psicanalista. Neste subcapítulo, faremos referência a diferentes trabalhos de sua autoria.

encontra para o sujeito no nível do necessário, como uma resposta ao impossível indicado pela inexistência da relação sexual.

Para a espécie humana, não há nenhuma indicação predeterminada em direção ao parceiro sexual, tal como já vimos anteriormente. O sintoma seria uma evidência desse não-saber prévio, e a única constância seria a da contingência, isto é, do encontro que vai determinar o modo de gozo de cada um. Considerando que não há saber prévio, Miller (2000) indica que a relação com o Outro “não se dá de modo direto, ela é mediada pelo sintoma” (p. 156). Podemos pontuar, primeiramente, que a parceria não é uma parceria com o Outro sexual: “não é o Outro nem como pessoa, nem como lugar da verdade. Ao contrário, o parceiro do sujeito, o que a psicanálise sempre percebeu, é algo dele próprio” (p. 156). Isso, que é próprio do sujeito, é “multifacetado” (p. 161): pode ser a própria imagem (o outro do espelho em que o sujeito se apoia); no caso do obsessivo, podem ser os pensamentos; no caso da paranoia, a parceria se dá com o dizer maldoso dos outros; na análise, o parceiro é o real como o impossível de suportar, além de poder ser o falo, o objeto *a* da fantasia. Dessa forma, Miller (2000) estabelece as seguintes formas de parceria: a parceria imaginária, que é a parceria que se dá entre o *eu* e o outro especular, a partir da imagem de si próprio, pela via da identificação; e a parceria simbólica que se dá entre o sujeito e o Outro enquanto tesouro dos significantes, que marca a falta-a-ser pela incidência da castração, a partir da fantasia para articular gozo e desejo. Miller (2015) diz que a fantasia já é uma formulação de mediação entre o significante e o gozo ($\$ \langle \rangle a$). Referir-se ao significante em sua relação com o gozo e, portanto, com o corpo é possível através da modalidade do sintoma. Se a parceria com o objeto *a* aparece em sua vertente de mais-de-gozar, ela nunca é equilibrada, homeostática. Assim, a parceria apresenta sua vertente insuportável, ao mesmo tempo que o sujeito goza em repetição. Nesse sentido, o parceiro adquire o estatuto de sintoma (Miller, 2000).

Miller ([1997–1998]/2008), em seu curso *O parceiro-sintoma*, explicita que o sintoma é tomado para além de seu sentido simbólico, de formação do inconsciente, por trás do qual há uma verdade a ser revelada, preponderante no primeiro ensino de Lacan. O que é importante, segundo ele, é que no último ensino de Lacan é possível gozar dos sintomas, ou seja, extrair uma satisfação ainda que perturbadora. Dessa forma, com Lacan, o sintoma seria uma forma envelopada do objeto *a* em sua vertente de mais-de-gozar. Segundo Teixeira (2010), “uma vez que não existe solução simbólica da relação do sujeito com o gozo sexual, o que se busca no parceiro sintoma, vem a ser justamente o objeto que se subtrai à ordem significante, designado por Lacan pelo nome de objeto *a*” (p. 54).

A categoria do mais-de-gozar que Lacan introduz visa a dizer da pulsão, que, como tal, está em infração com o princípio do prazer. Portanto, os sintomas são conseqüências do próprio funcionamento pulsional, na medida em que a pulsão exige a satisfação, mas nunca encontra o objeto ideal para tal. O ser falante goza de modo sintomático; nunca é um modo de gozo conveniente. Se não há gozo que é conveniente para a relação sexual, o gozo se direciona e se infiltra nos objetos e em todos os lugares que não deveria estar. Dessa forma, os sintomas já não são mais entendidos como uma disfunção, e sim como um modo de funcionamento. O sintoma deixa de se opor ao real, para participar dele. O real se presentifica a partir da repetição sintomática pulsional, servindo ao gozo (Miller, [1997–1998]/2008).

De acordo com essa nova definição de sintoma do último ensino de Lacan, como podemos compreender a noção de *parceiro-sintoma*? Miller ([1997–1998]/2008) nos responde que o “parceiro-sintoma é um convite a situar o parceiro em termos de gozo, é dizer, não em termos de interlocução” (p. 172), porque inclui seu corpo que goza.

Na parceria, cada um entra com o que lhe é intratável. Miller (2003) situam que o parceiro encarna aquilo que é impossível de suportar. Segundo Teixeira (2010), a relação sexual sintomática entra enquanto necessário, ou seja, como o que não cessa de escrever, uma vez que o impossível da não relação sexual está colocado, e a relação sexual só pode existir de forma sintomática, pois o sintoma é a resposta que o sujeito dá para a inexistência da relação sexual.

Conforme Miller (2003), é o amor que diferencia o parceiro do sintoma puro e simples, pelo fato de que o amor projeta o sintoma “para fora”, isto é, em direção ao Outro.

O amor passa pela existência do inconsciente, o que supõe que o sujeito perceba no parceiro o tipo de saber que nele responde à não-relação sexual, ou seja, supõe a percepção, no parceiro, do sintoma que ele elaborou em razão da não-relação sexual. É precisamente sob essa perspectiva que Lacan elaborou [...] que o parceiro do sujeito não é o Outro, mas sim o que vem substituí-lo sob a forma de causa do desejo. Eis aí a concepção radical do parceiro que faz da sexualidade uma vestimenta do mais-de-gozar. (Miller, 2000, p. 170)

É oportuno ressaltar que Miller (2000) afirma que o parceiro-sintoma é com quem se joga a partida, o jogo, o *match*. O problema do Tinder é que ele propõe o *match* como um fim, como o próprio resultado da combinação. Os algoritmos ditam o resultado do jogo. Porém, no campo amoroso, não se sabe o resultado da partida de antemão, e, segundo Mandil (2021), “é somente quando o real entra em jogo — quando os parceiros se dão conta da irrupção da diferença —, é aí que a partida amorosa realmente inicia” (p. 173). Dessa forma, Mandil indica que “uma partida implica, antes de mais nada, encontrar maneiras de lidar com o que não faz par. Sobretudo, quando cada parceiro puder levar em consideração aquilo que, em si próprio, não é passível de dar um *match*” (p. 173).

Perguntamo-nos sobre as incidências sintomáticas que surgem a partir do mestre contemporâneo, o mercado capitalista em conjunção com a ciência, que, como vimos, tende a fazer com que o sujeito prescindia do Outro e goze com os objetos de consumo. Levantamos a possibilidade de existirem parcerias através do Tinder e com o Tinder. A fala “Eu uso o Tinder há muito tempo, desde 2015 (acho)” nos faz pensar em uma parceria com o aplicativo. Alguns usuários ficam no Tinder só olhando as opções de candidatos, sem escolher nenhum. Goza-se do Tinder e do que ele oferece: as imagens, os *likes*, os *matches*. Como destaca a fala de um usuário: “O que mais percebo é que nos últimos anos é mais difícil dar match com alguém disposto a conversar”. Sem palavras, não há um direcionamento ao Outro. Lacan (1974/2022), em *A terceira*, descreve que a ciência fez ofertar bugigangas (*gadgets*) no lugar da falta, perguntando-se se elas tomarão a dianteira. Ele mesmo responde: “Não chegaremos realmente a fazer com que a bugiganga [*gadget*] não seja um sintoma. Por ora ela o é, algo absolutamente evidente. É evidente que alguém possa ter um carro como uma falsa mulher” (p. 60). Se não podemos ter acesso ao Outro no nível sexual, o que o capitalismo e a ciência fazem é oferecer e proliferar objetos mais-de-gozar.

4 TECLANDO COM A PSICANÁLISE: O AMOR EM TEMPOS DE CAPITALISMO E CULTURA DIGITAL

Você pode entender a dor sendo sócia do amor
(Assumpção, 1990/2019, faixa 5)

Abordaremos neste capítulo a cultura digital e seus efeitos no laço amoroso. Como a cultura digital é uma temática muito abrangente, optamos por trabalhá-la a partir de duas perspectivas: uma relacionado ao tempo, e outra, ao funcionamento algorítmico.

Na terceira seção deste capítulo, trataremos do valor atribuído à imagem dos usuários no Tinder, fazendo uma leitura psicanalítica da preponderância das imagens na cultura digital. Já na quarta seção, trataremos da inconsistência do Outro e da dimensão do gozo articulada ao desenvolvimento da *internet* e da cultura digital.

Tal discussão é guiada pela pergunta: *o que nos permite ir do Um ao Outro?*

4.1 Cultura Digital e Tempo: O Imediatismo

Por um calor que se expande no frio,
por atrito e concavidades,
como pedras esculpidas pela curva do riacho,
tudo fresco e renovado,
a passagem incessante,
nossas aberturas,
os nós e as pontas,
um tecido sem pressa,
porque o irregular demora,
amor.
(Panadés, 2024, p. 39)

A pesquisa em psicanálise voltada para o que se convencionou chamar de cultura digital é pertinente à medida que se constata que aquilo que entendemos como “mundo digital” já não existe apenas através de uma tela. O “lado de lá” tem muitas ressonâncias com o “lado de cá”. Se algum dia houve uma separação entre os mundos *on* e *off-line*, hoje não há mais. O digital atravessa a vida de cada um de nós. Os relógios digitais juntos aos corpos, conectados aos *smartphones*, por exemplo, não só nos avisam sobre as ligações perdidas e as mensagens não lidas, como também monitoram batimentos cardíacos, gastos calóricos, a qualidade do sono etc. Para além desse monitoramento quantificável, o digital também ultrapassa barreiras de

maneiras antes não vistas: podemos ver e conversar com pessoas em distâncias geográficas significativas, em tempo real. Conforme Nobre (2020),

“Cultura digital” diz respeito às trocas culturais que se configuraram na sociedade contemporânea em virtude do processo de digitalização em que as informações, antes físicas ou analógicas, passaram a ser transcritas para a linguagem numérica de dados discretos por meio de combinações dos algarismos 0 e 1. O paulatino desenvolvimento desse tipo de linguagem tem como corolário o advento de um vasto aparato tecnológico que lhe dá suporte. (p. 32)

Nobre, Lima e Iannini (2024) explicitam que a *internet* é condição para a vida social de maneira geral: “toda ela [a vida social] [é] cada vez mais atravessada pelos filtros virtuais que as tecnologias antepõem entre os campos do sujeito e do Outro, isto é, nos fundamentos do laço social” (p. 4).

Se a cultura digital se faz tão presente, perguntamo-nos aqui sobre seus impactos. O primeiro deles é a visível mudança da vivência do tempo. Com a *internet*, muitos afazeres se tornaram instantâneos, ao passo que, antes de seu advento, eram mais morosos. Como exemplos, podemos citar as transferências financeiras, realizadas anteriormente em bancos e agora por meio de aplicativos bancários, e a comunicação por escrito, antes por correio e hoje por *e-mail*. Hoje temos também a opção de acelerar as mensagens de voz que recebemos e os vídeos do YouTube que assistimos, podendo visualizá-los em até metade do tempo de duração preestabelecido, ainda que não sem uma distorção na voz ou da imagem. Devemos pontuar que a celeridade não é de todo ruim: com a *internet* e sua velocidade, muitas questões, antes burocráticas, se tornaram mais práticas. Contudo, nem tudo está no campo da praticidade: elaborações psíquicas, assim como questões referentes ao laço social e ao laço amoroso, precisam de tempo. Portanto, faz-se necessário destacar a importância do tempo de compreender, essencial para as construções subjetivas, para uma leitura social e para as próprias vivências do laço social. O tempo de compreender é um termo que retiramos do ensino de Lacan (1945/1998), quando este versa sobre a dimensão lógica do tempo em *O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada*. Os três tempos de possibilidade — o instante de olhar, o tempo de compreender e o momento de concluir — são extraídos do problema lógico dos três prisioneiros: cada um deles possui um disco de uma cor, sem, contudo, conseguirem ver o próprio disco. O primeiro que adivinhar a cor de seu disco será libertado pelo diretor do presídio. Ao todo, são cinco discos, sendo três brancos e dois pretos. Cada prisioneiro recebe um disco branco e, assim, vê dois discos brancos. A lógica construída a partir do ponto de vista de um detento é a seguinte: *se eu estivesse vendo dois discos pretos, eu já teria saído, pois concluiria que o meu é branco. Se nenhum de meus companheiros saiu, é porque não há dois discos pretos*. O segundo momento relaciona-se à hesitação e se apresenta a partir da seguinte

formulação: *se o meu disco fosse preto, os dois brancos que estou vendo não tardariam a se reconhecer como brancos*. Assim, há uma antecipação que se precipita em um ato. O ato de se reconhecer com o disco branco e se libertar acontece simultaneamente. Com isso, os três prisioneiros se libertam da prisão.

A partir dessa construção lógica, dão-se as três modulações temporais em Lacan: o instante do olhar se coloca entre a exposição do problema, feita pelo diretor, e a conclusão de que se tem o disco branco. Ele se dá a partir de uma indeterminação prévia. Esse primeiro tempo possui um valor instantâneo, cujo tempo de fulguração é igual a zero, no qual se apresenta um sujeito ainda indefinido. O tempo para compreender, como diz Lacan, é um tempo de meditação. Ele pode se reduzir ao instante do olhar, mas esse olhar pode durar quanto tempo for necessário para compreender. Esse movimento só é possível a partir de uma objetivação de uma intuição subjetiva. Não havendo um limite objetivo de tempo, Lacan (1945/1998) afirma que “subsiste apenas seu sentido, com a forma que gera de sujeitos indefinidos, a não ser sua reciprocidade, e cuja ação fica presa por uma causalidade mútua a um tempo que se furta no próprio retorno da intuição que objetivou” (p. 205). Podemos entender também que o tempo de compreender é o tempo de prudência como tratamento do real. Para que possa haver uma conclusão, o sujeito realiza uma asserção sobre si próprio, a partir da relação de reciprocidade com os outros prisioneiros. Lacan (1945/1998) diz que, “se, nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros” (p. 211). Sendo assim, o sujeito permanece indefinido, mas recíproco, pois é essa reciprocidade que marca o tempo de compreender.

O momento de concluir acontece como uma precipitação, a partir da pressa, da urgência do prisioneiro em se posicionar a partir da lógica construída. “Passado o tempo para compreender o momento de concluir, é o momento de concluir o tempo para compreender” (Lacan, 1945/1998, p. 206). Sendo assim, para Lacan, há uma antecipação da certeza. Santiago (2004) explica que “é a urgência que abre a possibilidade do sujeito se deparar com a procrastinação do saber: é ela que intervém como suspensão do gozo, sem que com isso haja anulação do mesmo” (p. 2).

A velocidade com que ocorrem as transformações tecnológicas digitais dificulta o entendimento do que está em jogo. Estamos, diante das inovações tecnológicas, capturados no instante do olhar e logo nos precipitamos no momento de concluir. Não há espaço para o tempo de compreender. As mudanças acontecem em uma velocidade tão grande, que não podemos alcançar de forma imediata suas consequências, sua ordem de grandeza e seus níveis de impacto social e subjetivo. O desenvolvimento tecnológico aliado ao capitalismo faz com que entremos

em uma lógica substitutiva. Por exemplo, em intervalos curtos de tempo, temos lançamentos de modelos de *smartphones* e de aplicativos, deixando a versão anterior obsoleta, o que culmina em uma lógica de trocas. Para além das atualizações e do desenvolvimento constantes, Rouvroy (2020) diz que a otimização é objetivada na lógica neoliberal, uma vez que ela pretende tornar tudo calculável. Na cultura digital, a partir dos algoritmos, os dados colhidos alimentam a otimização, visando a interesses econômicos. Diante da otimização, o tempo de compreender fica reduzido, e, uma vez que é nesse tempo lógico que se pode fazer uma asserção de si próprio, o sujeito, como consequência, fica suprimido.

[...] a melhor forma de satisfazer os consumidores, em tempo real, sem julgamento, é tocar diretamente em seus impulsos, e não em sua reflexão. Geralmente, levamos tempo para refletir, temos impulsos nervosos que são muito mais lentos do que os sinais digitais. A velocidade do pensamento humano, da reflexão, sofre um curto-circuito pela velocidade da tecnologia digital. Há uma elisão do sujeito. (Rouvroy, 2020, p. 22)

Turkle (2017) aponta uma contradição que as tecnologias comportam em relação ao tempo. Elas vieram com a promessa de nos dar mais tempo, mas, por outro lado, estamos imersos e vinculados a elas, ultrapassando os limites entre trabalho e vida pessoal, por exemplo.

A tecnologia nos amarra, pois promete nos libertar. As tecnologias de conectividade já prometeram nos dar mais tempo. Mas como o celular e o *smarthphone* corroem as fronteiras entre trabalho e lazer, todo o tempo do mundo não era suficiente. Mesmo quando não estamos “no trabalho”, nos sentimos “de plantão”; pressionados, queremos editar a complexidade e “ir direto ao ponto”. (p. 13)

O discurso da ciência aliado ao discurso capitalista imprime um imediatismo de satisfação que também afeta os laços amorosos, o que podemos apontar a partir da seguinte fala: “Minha experiência com tinder num *gap* de 4 anos mudou drasticamente, a última vez que usei aquilo era tipo iFood, superficial, ninguém conversava com ninguém e era muito fácil apenas parar de interagir ou até desfazer o match quando mostrava maior interesse aka o mínimo esperado. *o problema não é você, é a própria ideia do app de imediatismo em achar alguém. isso demora, pode ser chato e requer certo amadurecimento emocional*”. Essa fala revela que o imediatismo atinge os laços amorosos no uso do aplicativo, não só pela velocidade que a *internet* e os *gadgets* impeliram, mas também pela associação ao capitalismo, dentro de uma lógica de consumo imediato.

Ventura (2021) aponta que, atualmente, “o laço amoroso está cada vez mais sujeito à lógica da mensagem instantânea” (p. 58). Ele explicita que, uma vez que a relação com o tempo é da ordem da instantaneidade, a espera vai tornando-se insuportável para os sujeitos, em uma constante monitorização do objeto. Ventura expõe que o discurso capitalista dificulta o estabelecimento de uma relação com a dimensão da falta, já que oferece objetos que visam a satisfazer o sujeito. A consequência que ele descreve é que consentir com amor nos tempos

atuais é algo que os sujeitos não estão dispostos fazer, pelas dificuldades que o campo do amor mesmo apresenta, levando à escolha por laços mais efêmeros e também mais débeis. Trata-se de um consumo imediato, em que não é necessário lidar com as consequências do encontro, nem com o que lhe antecede.

Goldberg e Akimoto (2021) indicam que os aplicativos de relacionamento comportam a falsa demanda de que saber mais sempre auxilia na escolha amorosa, ajudando a escolher mais rápido e melhor. Contudo, os autores localizam um impasse: a partir do momento que se sabe mais e de forma otimizada, cria-se uma demanda e uma pressão nos usuários para atingir a decisão e para “não perder mais tempo”, levando a um enquadramento precipitado do outro. Assim, eles apontam que não-saber demais sobre o outro, sobre o que se quer, sobre quem se é e sobre o que queremos do outro “abre o vazio necessário para que o amor aconteça em sua lógica de encontro e de transformação” (p. 23).

Bauman investiga o amor e suas configurações na contemporaneidade. Em *Amor líquido*, ele discute as consequências para o campo do amor do dinamismo atual, no qual fluidez, velocidade e consumo se articulam e fazem ressonâncias nas relações amorosas. Ele localiza, entre tais ressonâncias, um *boom* nos serviços de aconselhamento, nos quais os sujeitos esperam uma resposta rápida como solução de um problema, ou a tentativa de estar em uma relação sem que “portas se fechem” para outros encontros. Ele também aponta que os relacionamentos hoje estão marcados pela “conexão” e pela “desconexão”. Bauman questiona a razão da adesão a essa lógica de conexão-desconexão e conclui que ela exerce atração justamente pela facilidade que proporciona de se “desconectar” de algo indesejável, o que torna “as conexões humanas simultaneamente mais frequentes e mais banais, mais intensas e mais breves” (Bauman, 2004, p. 82).

Badiou aponta que o amor comporta uma duração. Não uma duração idealizada, como a do “felizes para sempre” dos contos de fadas, mas uma obstinação que ajuda a enfrentar os desafios e obstáculos do campo amoroso. Segundo ele,

É necessário entender que o amor inventa uma forma diferente de durar ao longo da vida. Que a existência de cada um, pela experiência do amor, confronta-se com uma nova temporalidade. O amor também é, sem dúvida, como diz o poeta, “o duro desejo de durar” [citando Paul Éluard]. Mais do que isso, porém, é o desejo de uma duração desconhecida. (Badiou & Truong, 2013, p. 26)

Podemos dizer que o amor se opõe à velocidade que a cultura digital imprime no laço social, o que implica em localizar que há uma tendência ao fechamento do campo do amor enquanto uma experiência duradoura, dando lugar a encontros fugazes. A mercantilização do

tempo também faz com que as pessoas se arrisquem menos e não se prolonguem em um tempo de compreender sobre o amor.

4.2 Cultura Digital e Capitalismo: A Lógica Algorítmica

É culpa do algoritmo irmão, quando você entra ele faz você dar mais *likes* e mostra você pra mais pessoas, conforme você vai usando ele, ele diminui isso, como você é uma criança que tiraram sua atenção isso faz com quem paguem o *premium*, é uma tática maléfica do tinder: espero ter ajudado, a culpa não é tua, é o sistema que é feito pra fazer homens pagarem por atenção enquanto oferecem homens como objetos no aplicativo por isso é muito fácil pra mulheres é muito difícil para homens, se tu ver a diferença é enorme, pelo o que lembro mulheres tem até mais *likes* no dia kk. (N.)

Começemos com a distinção entre os sistemas analógico e digital. No sistema analógico, a representação numérica é feita a partir da proporcionalidade. Podemos tomar como exemplo um termômetro: se a temperatura aumenta, a representação da temperatura vai aumentar, proporcionalmente. O analógico comporta uma continuidade. No sistema digital, os valores são representados por dígitos, e não por valores proporcionais. Os valores são discretos. Um exemplo é a hora mostrada em um relógio digital: ele mostra as horas, os minutos e os segundos em “saltos”, não em continuidade. Como ele mostra dígitos claros, a leitura do sistema digital não apresenta ambiguidades, enquanto no sistema analógico, de acordo com a interpretação do observador, a leitura pode diferir.

Passemos à definição de algoritmo. Um algoritmo é uma sequência finita e não ambígua de instruções computáveis para solucionar um problema. Ele pode ser computacional ou não. Por exemplo, uma receita de bolo pode ser considerada um algoritmo: um conjunto de passos e instruções sobre como uma tarefa deve ser executada. No caso do algoritmo computacional, é preciso fornecer informações que ajudem na construção das instruções. Dessa forma, ele é programado para trazer mais do mesmo, favorecendo uma padronização que culmina em um fechamento em relação ao que é do campo da alteridade, favorecendo o que chamamos de “bolhas”.

Tomemos a alteridade para além do campo das diferenças, ligada ao Outro. A partir da tábua da sexuação, podemos falar do feminino como a alteridade do sexo, que o significante não pode abordar. Nessa perspectiva, o Outro é uma alteridade radical, e não há nenhuma função que una os dois termos da sexuação. Na perspectiva do real, a alteridade pode ser pensada como um lugar êxtimo, ou seja, como algo que não pode ser nomeado ou referenciado, que se apresenta como estranho [*Unheimlich*] para o sujeito e que, por outro lado, é sua causa,

o que possibilita que ele se constitua como tal. O termo extimidade foi proposto por Lacan no seminário *A ética da psicanálise* a partir da discussão feita por ele sobre o campo das artes. Ele parte das primitivas intervenções artísticas realizadas nas cavernas e estranha o fato de elas estarem localizadas justamente em cavidades subterrâneas, tais como a Caverna de Altamira, a primeira caverna decorada descoberta, situada na Espanha, uma vez que elas não proporcionam visibilidade. Ou seja, Lacan ([1959–1960]/1988) aponta para esse paradoxo de uma exterioridade íntima, a qual ele conceituou com o neologismo *extimidade*.

Lacan ([1959–1960]/1988) aproxima o termo *extimidade* da Coisa, que ele define como sendo “estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (p. 69). Ele pontua a tentativa de encontrar o que jamais pode ser reencontrado, esse objeto perdido, que, ao mesmo tempo que causa estranhamento ao sujeito, lhe é causa de desejo. O termo extimidade faz referência ao *Unheimlich*²³ freudiano. Freud (1919/2021) afirma que o infamiliar “diz respeito ao aterrorizante, ao que suscita angústia e horror e, de todo modo, estamos seguros de que essa palavra nem sempre é utilizada num sentido rigoroso, de tal modo que, em geral, coincide com aquilo que angustia” (p. 63). Freud esclarece que o que aterroriza “remete ao velho conhecido, há muito íntimo” (p. 64). Assim, o infamiliar remete ao retorno do recalcado, que retorna de um ponto familiar que havia ficado esquecido.

Se lançamos mão das noções de infamiliar e extimidade, foi para evidenciar que aquilo que é do campo da alteridade, que aquilo que é diferente e perturba o sujeito não está necessariamente localizado fora do sujeito. Assim, a alteridade pode se apresentar radicalmente a partir daquilo que intimamente é experimentado como exterior. Se o campo da estranheza é o campo da alteridade, este parece estar encoberto na contemporaneidade, uma vez que o discurso capitalista vende a ilusão de que é possível eliminar a alteridade. Percebe-se uma dificuldade cada vez maior de lidar com a dimensão alteritária, ou seja, com o estranho que nos habita em condição de extimidade, como um efeito do discurso capitalista e de sua aliança com a ciência. O Tinder é um exemplo dessa tentativa de eliminar a dimensão alteritária, transformando o Outro em alguém programável, controlável e previsível, ou seja, um objeto de consumo.

Tratando-se dos aplicativos sociais, os dados dos usuários são coletados para alimentar o algoritmo, fazendo com que recomendações sejam oferecidas e propagandas sejam mostradas,

²³ Adotamos aqui a tradução da palavra alemã *Unheimlich* como *infamiliar*, conforme proposto por Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares. Os organizadores da edição da editora Autêntica destacam um aspecto intraduzível do termo. Infamiliar remete à estranheza provocada por algo que, paradoxalmente, carrega uma familiaridade.

cada vez mais personalizadas, induzindo ao consumo. Mesmo em sua forma gratuita, quando o sujeito não paga pelos recursos do Tinder, os dados colhidos são utilizados como informação²⁴.

O digital introduz mudanças no campo da linguagem, com consequências para o laço social e para a subjetividade. Como aponta Dunker (2021) no prefácio do livro *O sujeito na era digital: ensaios sobre psicanálise, pandemia e história*, “as técnicas de modulação da paisagem mental e controle de nossas interações são mediadas por incógnitos algoritmos que, rapidamente, incorporam nossa forma de trabalhar e desejar” (p. 8). Laurent (2020) sugere que a *internet* possui um mestre com suas regras algorítmicas, às quais o usuário encontra-se submetido. Ele emprega o neologismo *internoutro* para apontar para o caráter de assujeitamento, uma vez que, a cada clique, o usuário cede algo de sua intimidade para as grandes corporações da Internet, como o Google e a Meta. O Tinder não está fora dessa lógica. Conforme apontam Nobre, Lima e Iannini (2024),

Os algoritmos convertem o sujeito em objeto de um olhar absoluto, onipresente, que o controla e o reduz a puro cálculo. Vivemos segundo uma forma de satisfação pulsional inconsciente que condiciona muitos dos nossos atos. Todos os nossos passos, traços, marcas e furos são analisados para se extrair a singularidade do gozo. O gozo que está presente no que se consome, no que se lê, no que se vê, nos ideais, valores e gostos, é traduzido em perfis de consumo. (p. 10)

Os algoritmos atingem as mais variadas esferas da vida humana, apesar de, segundo Rouvroy (2020), eles não lidarem diretamente com sujeitos, objetos ou imagens: “seu universo computacional é composto exclusivamente de pontos de dados, padrões, métricas” (p. 18). Rouvroy indica que a virada algorítmica é um sintoma da lógica neoliberal, uma consequência dessa ideologia. A referida filósofa cunhou o termo *governamentalidade*²⁵ *algorítmica*, o qual ela define como “a hipótese de um governo do mundo social que se baseia no processamento algorítmico de grandes volumes de dados [*big data*] e não em políticas, leis e normas sociais”

²⁴ Faz-se pertinente a fala destacada do documentário *O dilema das redes* [*The social dilemma*], dirigido por Jeff Orlowski (2020): “Se você não está pagando pelo produto, então *você é o produto*”.

²⁵ Governamentalidade é um termo cunhado por Michel Foucault, definido por ele da seguinte forma: “por essa palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muita complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros — soberania, disciplina — e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo, [e por outro lado] o desenvolvimento de toda uma série de saberes” (Foucault, 2008, p. 145). Dessa forma, podemos compreender que a governamentalidade não se restringe às formas de governo político, mas abrange as diversas relações de poder entre os indivíduos. Não aprofundaremos a discussão foucaultiana, pois este não é o objetivo desta dissertação.

(p. 17). Ou seja, a base de organização e classificação social é definida a partir de dados digitais, e não a partir da análise de comportamentos localizáveis, seja no passado, seja no presente, tratando de antecipar e governar o desconhecido, domesticando a incerteza e dominando o que não se sabe. Segundo a autora, o trabalho dos algoritmos é eliminar os riscos e as incertezas das possibilidades futuras para oferecer um único futuro controlado e desprovido de riscos. O que ela defende é que essa é uma “forma anestésica, fluida, ágil, que imprime padrões, perfis, emparelhamentos detectados e definidos em tempo real por meio de uma detecção geométrica de distâncias e correlações entre pontos de dados [*data points*] em um espaço puramente métrico” (p. 17). Assim, a incerteza, as dúvidas, a hesitação, a crítica e o risco dão lugar à otimização, à previsibilidade e à individualização. Essa substituição acontece de forma subliminar, ao direcionar a atenção das pessoas para certas coisas, a partir da definição de padrões que não estão interessadas no sujeito, mas, sim, na criação de perfis personalizados, previsíveis e aplicáveis em escala industrial.

As tecnologias hoje alcançam os desejos de cada um, os antecipam e oferecem uma fantasia *prêt-à-porter*, que faz ressonância com o fantasma inconsciente e com a dinâmica de gozo de cada um. Os algoritmos aliados ao capitalismo, ao anteciparem o desejo em formas de propaganda, circunscrevem o gozo de cada um a partir dos dados colhidos e acabam por ofertar produtos que podem ser comprados. Contudo, como já vimos ao longo desta dissertação, eles não são capazes de eliminar o mal-estar. O Tinder também possui categorias compráveis, os recursos *premium*, que são ofertadas ao longo do uso do aplicativo. É o que evidencia a fala de D.: “É totalmente quebrado. O Tinder joga os perfis lá embaixo pra forçar os pacotes pagos e mesmo assim você não aparece direito pras pessoas depois de assinar”.

No subcapítulo anterior, vimos que o amor se contrapõe à aceleração e ao imediatismo que a cultura digital passou a imprimir no laço social. Assim, o campo do amor não deixa de ser afetado pelos avanços tecnológicos digitais. À medida que a *internet* proporciona um novo espaço para a interação entre sujeitos, esse espaço vem se complexificando, ganhando novos contornos em uma velocidade que impressiona. Já estivemos na era dos *e-mails* (correios eletrônicos) e passamos pelas salas de bate-papo até chegarmos às redes sociais virtuais, que permitem o reencontro e o encontro de muitas pessoas, e aos atuais aplicativos de relacionamento. Pode parecer um mero detalhe de implementação, mas cada novidade digital vem com um modo próprio de funcionamento, mudando a relação que o *falasser* tem com a fala, com a escrita e com a imagem. Não podemos, contudo, cair no equívoco de um julgamento nostalgicamente romântico, embora também não possamos deixar de ter um olhar crítico,

principalmente porque essas tecnologias estão a serviço de uma lógica capitalista. No que tange à lógica algorítmica, Dessal (2019), em seu livro *Inconsciente 3.0*, enuncia que

O que vale destacar é que a tecnologia aplicada ao amor e à vida sexual introduz — entre outras coisas — uma variante cujos efeitos são visíveis. Refiro-me ao fato de a possibilidade de submeter a procura de um parceiro a um procedimento de filtragem mais ou menos semelhante ao de qualquer produto vendido online (cor, tamanho, ano de fabricação, peso, preço etc.) permite alimentar a fantasia de “fabricar” alguém de acordo com nossos sonhos, de encontrar o complemento ideal, um ser que não nos decepcionará. (p. 36, tradução nossa)

Ainda segundo Dessal (2019),

Os aplicativos para encontrar um parceiro amoroso e/ou sexual colocam à disposição do usuário uma oferta abundante. Através de um simples processamento de dados cruzados, o programa é capaz de estabelecer correlações e incentivar os assinantes a sonhar com a possível relação sexual. Mas, mesmo assim, ainda os protagonistas detêm o poder de enganar, ser enganado, escolher, rejeitar, bloquear ou realizar um *ghosting*, maneira moderna anglo-saxônica de se referir a uma “saída à francesa”, ou seja, desaparecer sem aviso prévio. O que o fato implicaria no futuro? Que a escolha do amor foi alienada a um software que dita a combinação perfeita? É importante não perder de vista que a impossibilidade de relações sexuais não significou nunca uma inibição de sua busca por caminhos diferentes. (p. 135, tradução nossa)

Percebemos, portanto, que a lógica algorítmica implementada nos aplicativos de relacionamento faz com que as pessoas tomem umas às outras como mercadorias a serem comercializadas, com a promessa de que, a partir da combinação computacional, não aparecerão falhas nem furos. Caso eles apareçam, basta ignorar o outro e substituí-lo²⁶. Podemos pensar que os usuários podem ser tomados enquanto *likes* a serem adquiridos, tal como em uma troca comercial. É o que denuncia C.: “90% da galera do tinder não me apetece, direto aparece para pagar e tem mais de +90 *likes* mostrando para induzir a compra. Não pagaria qualquer tipo de *app*, pois afinal acho infinitamente melhor conhecer alguém pessoalmente”. Também vemos esse caráter mercadológico na própria descrição do aplicativo, no que tange às possibilidades de adquirir funções que não estão disponíveis na versão gratuita: “Vendo todas as pessoas que te curtiram em um só lugar, fica mais fácil dar um *up* na autoestima enquanto conhece pessoas novas” (“Assine o *Gold* e Veja”, n.d., pa. 1).

É importante destacar a prescrição dada pelo aplicativo no momento de preencher o perfil e a personalização realizada a partir da coleta de dados. Essa personalização acarreta uma série de consequências, como o uso de dados pessoais pela plataforma e a segregação de pessoas, que são excluídas a partir de sua diferença. O próprio mecanismo de uso do aplicativo favorece a segregação: basta deslizar para a esquerda para que aquilo que desagrade seja ignorado. Em concordância com Alberti (2019), o Tinder, via algoritmo, pretende impulsionar a otimização do encontro amoroso.

²⁶ Existe um termo em inglês comumente utilizado para descrever a falta de resposta do outro: *ghosting* ou “dar *ghost*”.

Outro aspecto importante a ser considerado nesse aplicativo é o questionário que deve ser respondido logo ao ingressar nele. É preciso definir a orientação sexual, o gênero da pessoa que se quer conhecer, a idade etc., o que leva a uma prescrição do encontro.

Sabemos que algo parecido acontece fora do virtual. Também fazemos escolhas a partir de nossos sintomas e fantasmas. Porém, fora do ambiente virtual, não é possível conviver apenas com pessoas selecionadas, o que leva à aproximação de pessoas que não necessariamente se aproximariam em outros contextos. A convivência social mais ampla favorece o tratamento da alteridade que se apresenta no próprio corpo e no corpo do outro. Nossa hipótese é que o aplicativo facilita a segregação de pessoas, dificultando um reposicionamento do sujeito em relação à alteridade.

Han (2017a) ressalta que, com a eliminação da diferença pela própria lógica de fechamento do algoritmo, a alteridade perde sua força; o amor, então, fica obturado pela positividade, isto é, sem negatividade, sem aquilo que faz oposição. O autor discute que vivemos em uma sociedade do desempenho, estimulada pelo capitalismo que controla as perdas e os ganhos, e o amor acaba entrando nessa lógica de consumo, sempre buscando um ganho, ou seja, algo da positividade. Ele argumenta que o amor se opõe a essa exigência de positividade, pois comporta uma diferença, uma negatividade. Assim, ele defende que, com a lógica capitalista, “o amor é domesticado numa fórmula de consumo desprovida de risco e ousadia, sem excesso e delírio. Evita-se toda e qualquer negatividade, todo sentimento negativo” (p. 40).

Como vimos, o próprio amor, por estar conectado a uma duração, faz oposição à aceleração digital. Podemos dizer que o modo de funcionamento da prática analítica se opõe à lógica algorítmica²⁷. Segundo Miller (1978), “tratando do inconsciente, não há algoritmo do deciframento” (p. 16). Ele aponta que, desde Freud, com a interpretação dos sonhos, não há chave de deciframento do inconsciente, isto é, não há uma leitura predeterminada, não há previsibilidade. Segundo Fajnwaks (2020), a cifragem que o algoritmo comporta é diferente da cifragem do inconsciente. Enquanto essa última contém equívocos interpretativos, lapsos e restos, a cifragem algorítmica computacional é marcada pela colagem entre significante e significado, em um deslizamento metonímico, e não metafórico, “na medida em que ela constitui a tradução matemática de significantes em dados que se significam a si mesmos: cada

²⁷ Compreendemos que Lacan utilizou a lógica algorítmica para transmitir a psicanálise por meio dos matemas. Fórmulas algorítmicas também podem ser encontradas no tratamento analítico, conforme apontado por Miller (1978) em *Algorithmes de la psychanalyse*. O que nos interessa nesta pesquisa é justamente aquilo que escapa à antecipação algorítmica computacional — o que acreditamos pertencer à ordem do amor em sua relação com o real.

dado corresponde de maneira unívoca a uma informação” (pa. 5). Podemos dizer, juntamente com Fajnwaks (2020) e Miller (1978), que há uma tentativa de recobrimento do real via simbólico.

Vimos no subcapítulo referente ao amor enquanto suplência que o seminário *Mais, ainda* formaliza quatro modalidades em relação à operação da escrita. Vimos que o amor é da ordem do encontro, portanto contingente, isto é, o que cessa de não escrever, sendo ele capaz de permitir o acesso ao impossível. Parece-nos pertinente retomar a questão da escrita e da contingência nesta dissertação para fazer um contraponto com a forma discreta da linguagem algorítmica, que ocorre tal qual uma receita. Vimos que essa forma de escrita promove um fechamento, indicando mais do mesmo. Se o encontro amoroso é da ordem da contingência, parece-nos que a lógica algorítmica na qual o Tinder está inserido favorece mais o fechamento do que a abertura da contingência, do real, do impossível, indo em uma direção contrária do amor. Fajnwaks (2021) propõe que os encontros atravessados pela relação comercial são *pseudo-encontros* e que o amor apareceria como um deslize, um ato fracassado. Leguil (1998) diz que o ideal da tecnologia é igualar o encontro impossível ao encontro possível, sendo o impossível a solidão e o possível o amor.

Além disso, as telas protegem o sujeito do encontro e do que ele pode causar de inesperado, como um possível mal-estar, como um não saber. Às vezes, essa proteção tem uma função importante de anteparo para o encontro, tal como diz o usuário: “Eu sou muito tímido, então eu uso o Tinder porque, se eu vejo alguém que eu já conheço e que acho interessante no aplicativo, eu sei que aquela pessoa está em alguma medida disponível, então eu tomo coragem para dar um like e chamá-la para sair”. Essa fala nos mostra que, para pessoas que, por algum motivo, nunca puderam realizar uma experiência sexual ou estão diante de um embaraço, o aplicativo parece ser uma forma de “dar um primeiro passo”. Porém, vemos também que essa proteção pode ser um escudo, tal como na fala a seguir: “Eu dou match com 30 mulheres em um dia, mas eu não saio com elas. Mas se eu quiser sair, está lá, eu sei que eu posso”. Essa fala aponta para uma contradição: por um lado, a possibilidade de sair com inúmeras mulheres; por outro, o adiamento da concretização, a tentativa de se assegurar sintomaticamente de que há uma garantia.

Sendo assim, retomamos nossa hipótese de que os sujeitos, ao utilizarem o Tinder, buscam uma proteção, mas não apenas em relação ao mal-estar estrutural, à relação que não há, mas também perante o encontro amoroso e as perguntas que ele suscita. Há uma proteção diante do contingente. Essa defesa também é ilustrada na música que abre a seção 2.1 desta dissertação: “Eu não posso deixar meu coração ceder”. O Tinder, por ser um espaço mais

controlado, devido à lógica prescritiva e segregativa própria da construção algorítmica, pode apontar para um uso defensivo, que visa a eliminar os riscos. Se o aplicativo parece favorecer a defesa, nós, analistas, a escutamos com a intenção de perturbá-la, sem, contudo, retirá-la. Ainda assim, dependerá de cada um assumir o risco do encontro fora do Tinder.

Entender por que os sujeitos estão tão defensivos perante o encontro amoroso nos tempos atuais nos parece importante, não na intenção de julgá-los, mas para dar lugar, mesmo que no caso a caso, a esse mal-estar de uma época em que há um encobrimento da dimensão da alteridade, uma vez que o discurso capitalista vende a ilusão de que é possível eliminá-la. O Tinder é um exemplo dessa tentativa de eliminar a dimensão da alteridade, transformando o Outro em alguém programável, controlável e previsível, ou seja, um objeto de consumo, favorecendo o isolamento e a fragilidade dos laços amorosos.

4.3 O Que Dá *Match*? O Olhar e as Imagens na Cultura Digital

A imagem se destaca; ela é pura e clara como uma letra: é a letra daquilo que me faz mal. Precisa, completa, caprichada, definitiva, ela não deixa lugar para mim: sou excluído como o sou da cena primitiva, que talvez só exista durante o tempo em que ficou destacada pelo contorno da fechadura. Eis então, finalmente, a definição de imagem: a imagem é aquilo de que sou excluído. (Barthes, 2018, p. 195)

No Tinder, tudo começa pelo *match*: é a partir dele que uma conversa pode ser iniciada. Como vimos anteriormente, a conversa pode acontecer sem o *match*, desde que um dos usuários pague por recursos específicos que permitam essa ação. Perguntamo-nos, então, o que dá *match* no aplicativo, uma vez que as palavras, a princípio, são deixadas em um segundo plano. Nossa hipótese é que as imagens possuem um lugar privilegiado na plataforma.

Na tela inicial, antes mesmo de ver outros perfis, uma das primeiras solicitações do aplicativo é a de seleção de fotos do usuário. Não há perfil sem imagem. A partir das fotos e de uma pequena descrição, o usuário pode optar por demonstrar seu interesse por outro, por meio de uma curtida. A foto compõe a imagem do perfil. Illouz (2011) define o perfil como “a versão computacional” de uma pessoa, em que é preciso se descrever de forma objetiva. Ao analisarmos as falas dos usuários do Tinder, chamou-nos a atenção o lugar especial reservado às imagens no aplicativo.

Aparentemente, o Tinder é prioritariamente um campo de imagens, que desvela o declínio do valor da palavra na cultura digital. As palavras estão submetidas a elas, já que,

segundo os jovens, “os feios não têm vez, são descartados”. Trata-se, portanto, de imagens idealizadas socialmente: só tem lugar para aquilo o que é reconhecido como “bonito”.

Como vimos na seção referente à lógica algorítmica, o Tinder parece oferecer um relacionamento sob medida para cada um: “Baixe hoje mesmo o melhor *app* grátis de relacionamento para hétero, *gay*, ou outra orientação sexual! Não importa se você quer fazer amizades, conhecer gente nova ou encontrar o seu match perfeito, o Tinder é o melhor lugar pra encontrar *exatamente aquilo que está procurando...*” (Tinder Limited Liability Company, n.d., ênfase acrescentada). Contudo, essa parece ser uma falsa promessa, pois há uma certa uniformização e homogeneização das imagens. Ainda que cada um possa inventar uma forma de fugir às padronizações delas ao utilizarem o Tinder, chama-nos a atenção a tendência a uma universalização que é propagada no laço social. Além disso, há uma ideia presente no capitalismo de que, se você encontrar *exatamente* o que está procurando, é isso que o fará feliz, abafando o fato de que, nas relações sociais, a dimensão da perda está colocada. Como vimos anteriormente, a felicidade é algo extremamente subjetivo.

Para pensarmos sobre qual imagem se trata no Tinder, recorreremos inicialmente à leitura lacaniana acerca do olhar. Lacan (1964/2008), no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, trabalha com a ideia de que o olho e o olhar não são correspondentes. Enquanto o olho relaciona-se à visão, o olhar relaciona-se à pulsão escópica e está situado enquanto objeto *a*. Enquanto objeto, o olhar é algo do qual o sujeito se separou e, por isso, introduz uma relação com a falta. Podemos relacionar o olhar ao real, uma vez que Lacan aponta o caráter de cumplicidade, no sujeito, entre a pulsão e o real.

Lacan (1964/2008) pontua que a relação do olhar com o que o sujeito espera ver é sempre uma relação de logro. Ele diz que “o sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver” (p. 105). Dessa forma, ele marca o nível da não correspondência, da não coincidência entre o ver e o olhar. O engano contido na relação entre olho e olhar se faz presente nas relações amorosas. No campo do amor, Lacan diz que, “quando, no amor, peço o olhar, o que há de fundamentalmente insatisfatório e sempre falhado, é que — jamais me olhas lá de onde te vejo” (p. 104).

Seguindo com a orientação lacaniana, o olhar simboliza a falta central expressa no fenômeno da castração e, portanto, relaciona-se ao desejo. Essa experiência do olhar se aproxima da função evocadora. Enquanto objeto *a*, Lacan diz que o olhar é sempre evanescente, algo que escorrega, escapa, ou seja, ele tem algo de inapreensível e, portanto, enigmático, deixando o sujeito na ignorância do que há para além da aparência. Como exemplo, Lacan recorre ao quadro *Os embaixadores*, de Hans Holbein, destacando sua anamorfose e a dimensão

enigmática do olhar. Com isso, evidencia o triunfo do olhar sobre o olho, mostrando como o olhar engana o olho. Nesse quadro, há a figura de dois embaixadores, com uma mancha branca que causa certo estranhamento, como se não fizesse parte da imagem. Mas, se o espectador olhar de outro ângulo, pode ver que essa mancha branca é, na verdade, uma caveira.

Se no Tinder as pessoas dão-se a ver, podemos pensar que o caráter enigmático do olhar fica velado na plataforma. Apresenta-se, portanto, o objeto *a*, não enquanto causa de desejo, mas preponderantemente em sua vertente de mais-de-gozar. Situamos a relação com o gozo em um caráter mais quantitativo do que qualitativo. Sendo assim, podemos pensar em uma adição às imagens padronizadas que são ofertadas enquanto objetos na plataforma.

Indagamos por qual motivo as imagens se sobressaem diante da palavra em tempos de cultura digital. Segundo Lacan (1964/2008), a imagem encobre o olhar e, enquanto objeto *a*, encobre a falta. Como descreve Holguin (2015), “o privilégio da imagem é supor que pode tampar a falta essencial, unificar as peças soltas. Seu segredo é o buraco” (p. 7). O buraco de que se trata é o da não relação sexual. Turkle (2017) afirma que a *internet* e a virtualidade favorecem uma curadoria de como queremos ser vistos, o que ultrapassa a foto do perfil, incluindo a edição de textos e conversas, na expectativa de que seja dita “a coisa certa” (p. 174, tradução nossa). Alberti (2019) diz que a captação visual através das imagens dos aplicativos “dão o sentimento que o encontro ‘aconteceu sem dor de cabeça’” (pp. 84–85).

Lacan (1949/1998) propõe, em *O estádio do espelho como formador da função do eu*, que o corpo do sujeito é fragmentado e que a imagem que ele constrói de si mesmo unifica esse corpo, a partir da identificação, formando o *eu*. O sujeito se identifica com essa imagem que ele entende como sendo sua, o que permite estabelecer uma relação com o mundo exterior. Lacan diz que “esse momento em que se conclui o estádio do espelho inaugura, pela identificação com a imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...] a dialética que desde então liga o [*eu*] a situações socialmente elaboradas” (p. 101). Essa relação, marcada pelo eixo imaginário, sofre interferência do eixo simbólico, o Outro aqui tomado enquanto referência e berço dos significantes que marcarão o sujeito. Ou seja, o organismo, enquanto corpo fragmentado, depende dessa operação do estádio do espelho para se tornar unificado, o que significa que a relação organismo-imagem não é uma relação natural, preestabelecida. Segundo Brousse (2014), a imagem, para além de sua dimensão imaginária, pode possuir um efeito de real. A psicanalista explica que é através do registro imaginário que é dada a consistência do corpo humano, que, do ponto de vista psíquico, nasce fragmentado. No estádio do espelho, a criança se identifica com uma imagem refletida e se reconhece nela. Por fim, a dimensão do real é o que permite essa amarração entre o que é fragmentado e o que se cria em torno do

objeto *a*, em sua dimensão de gozo. Conforme Brousse, são as experiências de gozo que unem esse corpo. A imagem vela o real da fragmentação corporal, e isso acarreta uma transformação no sujeito. Assumir uma imagem permite uma relação com o outro.

Brousse (2014) sugere que, com o avanço da ciência, há uma substituição do ideal do *eu* pelo *eu* ideal. Lacan toma como referência o texto de Freud *Introdução ao narcisismo*, de 1914, para fazer uma diferenciação entre *eu* ideal e ideal do *eu*. Freud propôs, no referido texto, que a libido pode ser investida no *eu*, e não apenas nos objetos. Segundo Lacan ([1953–1954]/2009), o *eu* ideal está inserido em uma lógica imaginária: é a imagem refletida no espelho, que pode constituir-se a partir da relação com o outro. O ideal do *eu*, por sua vez, é uma instância que está submetida a uma regulação, mobilizada a partir da influência crítica de figuras importantes como os pais, os educadores e até mesmo a opinião pública. Sendo assim, Brousse (2014) propõe que as imagens se situam mais na vertente imaginária, uma vez que “há um desenvolvimento do mundo das imagens, não totalmente sem o Outro da palavra, mas em parte sem o Outro da palavra” (p. 13). Diante da preponderância das imagens e, conseqüentemente, do enfraquecimento da palavra, os ideais mudam, afetando os corpos e as relações. O ideal de beleza é suportado pelo discurso científico a partir do desenvolvimento das intervenções estéticas, o que afeta o campo das relações, como vemos no Tinder. Uma imagem deve transmitir esse ideal da beleza, como vimos nos relatos.

Outro ponto que nos parece pertinente é o fato de que, nas redes virtuais, as pessoas se olham com o anteparo da tela, o que pode funcionar como proteção. É o que revela o seguinte relato: “Consegui um encontro no tinder, mas, estou bem inseguro. *Conversa vai, conversa vem, consegui um encontro. Nunca cheguei nessa parte. Estou bem inseguro quanto a isso.* Basicamente vou até a casa dela e buscar ela de carro até um restaurante. Vamos jantar e depois voltar para casa dela. To todo coisado. Vou ter que explicar para os meus pais onde vou e com quem e eu não queria dizer isso para eles ainda” (ênfase acrescentada). Ver através da tela protege o sujeito do encontro. Fajnwaks (2021) aponta para um efeito paradoxal: se por um lado as redes sociais suscitam as pessoas a se mostrarem e verem outras pessoas, por outro lado a virtualidade estimula a inibição e a angústia diante da presença do outro.

Para além de um tamponamento do ponto de real e do favorecimento da defesa através da tela, podemos pensar também nas imagens como mercadorias. Se a fotografia já esteve ligada ao resgate do passado e à memória afetiva contida nela, hoje a foto compartilhada está a serviço do tempo presente, instantâneo, com a finalidade não mais de memória, mas de venda. Vemos aqui o caráter acumulativo de curtidas e de pessoas, importando mais a quantidade de

interessados do que com a singularidade de cada uma deles. A vertente de mais-de-gozar do objeto *a* estaria localizada aí: goza-se da quantidade de curtidas, *matches* e pessoas interessadas.

Também reconhecemos o reforço de um caráter narcísico: quanto mais curtidas, mais a autoestima é elevada. Contudo, esse é um recurso pago: dar um *up* na autoestima depende da condição econômica. Quanto mais você compra, mais chance de melhorá-la. A autoestima atrela-se à imagem. Se a imagem se torna mais uma mercadoria a ser vendida e consumida, e o sujeito se inclui nela ao se confundir com ela, ele próprio passa a ser tratado como um produto. Percebemos essa vertente da autoestima atrelada à dimensão capitalista na descrição da versão paga do Tinder: “Vendo todas as pessoas que te curtiram em um só lugar, fica mais fácil dar um *up* na autoestima enquanto conhece pessoas novas.” (“Assine o Gold e Veja”, n.d.). Ou seja, ser visível passa a ser mercantilizado: para ser visto, é preciso pagar. É o que evidencia a pergunta de M.: “Olá, meus queridos. Fiquei solteiro a algum tempo e decidi recentemente recorrer ao Tinder. Antes e durante o início da pandemia, era muito bom, sempre tinha bons *matches* e fiquei com bastante gente de lá. Porém recentemente decidi baixar e estou completamente invisível”. Sabemos que essas imagens são montagens, pensadas especificamente para chamar a atenção no aplicativo, como destaca um jovem: “Foto que chama atenção é foto com sorriso, foto bem-feita, foto em algum lugar, tipo na praia, foto ai no seu quarto depois de tomar um banho e pentear o cabelo não vai lhe levar a lugar nenhum, não importa o quão bonito seja, porque vai ter vários e vários homens colocando um esforço maior e por consequência chamado mais atenção”. Essa fala evidencia o peso da imagem no aplicativo. Existem até tutoriais sobre como ser favorecido no Tinder²⁸.

Não por acaso os celulares — esses objetos que são carregados no bolso e dos quais não desgrudamos — são vendidos, e, dentre as muitas funcionalidades, a câmera neles acoplada é cobiçada. Segundo Lima (2023), “as redes sociais como espaços de exibição pessoais tornam-se campos de projeção e encenação de múltiplas imagens de si, visando cativar o olhar do outro” (p. 69).

Vale frisar que, no campo social, o Tinder é comumente referido como um “cardápio de pessoas”. Entendemos que essa nomeação diz algo do gozo do sujeito que a realiza (Teixeira, 2010). A degradação da vida amorosa parece explicitada nessa plataforma. Dessa forma, podemos pensar que o Tinder é, prioritariamente, um campo de imagens. Segundo Lima (2023), se temos um favorecimento da via narcísica, não é sem o preço da prescrição e da degradação:

²⁸ Sugerimos o canal do YouTube *School of Attraction*, especialmente o vídeo *How to take Tinder photos that get matches* [Como tirar fotos para o Tinder que geram matches] (2024).

a imagem tem que se encaixar em um formato preestabelecido, inclusive pelo algoritmo, como denunciam as falas dos usuários, caso contrário, corre-se o risco de ser ignorado, descartado e excluído. Illouz (2011) aponta que a lógica do perfil e, conseqüentemente, das imagens presentes nos aplicativos de relacionamento traz repercussões, dentre as quais três se destacam: a primeira, a de que o sujeito torna-se um “selecionador”, e a escolha do parceiro deve resultar na melhor escolha possível, tal como a lógica mercadológica é organizada; a segunda é a incitação da lógica competitiva entre as pessoas, na qual se compete por visibilidade; e a terceira é a de que a aparência física se torna a principal fonte de valor social.

A fotografia também sofreu modificações com o avanço científico. As câmeras digitais passaram a ser mais utilizadas do que as câmeras analógicas. As imagens geradas por meio das câmeras analógicas, inventadas em 1826, dependem da inserção de um filme, que é uma película fotossensível, e devem passar por um processo químico de revelação. Já as imagens das câmeras digitais, patenteadas em 1976, são formadas a partir de um sensor e não precisam necessariamente serem reveladas; elas podem ser conservadas em cartões de memória, que conseguem armazenar uma quantidade maior do que a permitida por um filme fotográfico, e podem ser enviadas diretamente por *e-mail*. Nas fotografias analógicas, além de não haver garantia de que a fotografia foi bem-sucedida, exige-se tempo, requer uma espera para as fotos serem reveladas. Já a fotografia feita a partir da câmera digital é instantânea, pode ser vista através do visor da câmera, e, caso não seja uma fotografia bem-sucedida (caso a foto fique escura ou alguém fique com os olhos fechados na imagem, por exemplo), basta excluí-la e tirar outra. As câmeras digitais podem conter algoritmos capazes de alterar as fotografias, como as que permitem a aplicação de filtros²⁹.

Barthes (1984), em *Câmera clara*, discorre sobre a fotografia e diz que a sociedade tende a torná-la sensata — uma fotografia temperada por hábitos estéticos e empíricos, diferenciando-se da fotografia louca, que se define por uma originalidade, por capturar uma imagem em seu realismo absoluto. Uma fotografia sensata protege da loucura. Uma fotografia é transformada em sensata quando ela é generalizada, banalizada, “a ponto de não haver mais diante dela nenhuma outra imagem em relação à qual ela possa se marcar, afirmar sua especialidade, seu escândalo, sua loucura” (p. 173), ou seja, quando a fotografia perde seu ponto de alteridade. Ele diz que a fotografia sensata esmaga outras imagens e dá o exemplo da seguinte

²⁹ Recomendamos o trabalho da fotógrafa Diane Meyer (n.d.), especialmente a série *Time spent that might otherwise be forgotten* [*Tempo gasto que, de outra forma, poderia ser esquecido*]. Seu trabalho consiste em costurar à mão fotografias reveladas, de modo que parte da imagem adquira um aspecto “pixelado”, como se cada ponto da costura representasse um pixel (a menor unidade de uma imagem digital).

fala em um café: “diante dos clientes de um café, alguém me disse justamente — olha como são apagados; hoje em dia, as imagens são mais vivas que as pessoas” (p. 173). Segundo Barthes (1984), o gozo passa pela imagem, e isso causa uma mutação social e ética: a imagem sensata apaga os conflitos e os desejos humanos, sob o pretexto de ilustrar o ser humano. Assim, o autor comenta que, nas sociedades atuais, consome-se mais imagens do que crenças, apontando aí uma contradição: ao mesmo tempo que as sociedades são mais liberais, elas também são menos autênticas. As imagens sensatas produzem um mundo sem diferenças, que o autor sublinha como indiferente, o que leva ao tédio e ao individualismo. Vemos que o tédio está presente no uso do Tinder a partir da fala de G.: “Baixei o Tinder... Estava entediada e resolvi baixar. Tava passando as pessoas e nada me interessou... Ninguém parece interessante”. Essa fala nos remete ao que Lacan (1970/2003) assinalou, em *Radiofonia*, sobre a relação do capitalismo com o tédio: “Quando já não se sabe a que santo recorrer [...] compra-se qualquer coisa, um carro, em especial, com o qual se dá de inteligência, digamos, do próprio tédio, ou seja, do afeto do desejo de Outra-coisa” (p. 411).

Dessa forma, podemos concluir que o desenvolvimento tecnológico impactou o campo das imagens. A lógica digital transformou a fotografia, influenciando também a relação dos sujeitos com a própria imagem e com a imagem dos outros. Observa-se uma tendência à uniformização, não apenas do que é considerado belo, mas também à exclusão daquilo que possa gerar estranhamento ou marcar uma diferença. Barthes (1984) diz que as fotografias possuem um elemento, que ele denominou de *punctum*, que é um pequeno buraco, uma mancha, um detalhe, inevitável e gracioso, que parte como uma flecha em direção ao observador, atravessando-o: “o *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me *punge* (mas também me mortifica, me fere)” (p. 46). Ele diz que o *punctum* é um suplemento acrescentado pelo observador à fotografia, que, todavia, já se encontrava nela. Essas imagens uniformizadas, desprovidas do elemento *punctum*, ditas sensatas, aplicadas à lógica capitalista, podem ser tomadas enquanto produtos a serem comercializados, tal como acontece no Tinder: as reações a essas imagens, os ditos *likes*, passam a ser tomados enquanto objetos a serem acumulados, fazendo com que a qualidade das pessoas que os dão fique em segundo plano.

4.4 Entre 99+ *Matches* e Uns-Sozinhos: O Amor em Tempos de Hiperconexão

Meu coração não sabe
Estúpido, ridículo e frágil é meu coração
Só agora descubro
Como é triste ignorar certas coisas

(Na solidão de indivíduo
desaprendi a linguagem
com que homens se comunicam)
(Andrade, 2022, p. 45)

Já no seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan afirmava que era preciso ir além do pai. O avesso aqui consiste justamente em ir além desse significante como aquele que regula o gozo, fazendo referência à noção freudiana do lugar do pai no laço social. Laurent e Miller (1998) explicam que, no primeiro ensino de Lacan, o Nome-do-Pai indicava a existência do Outro. Com o avanço de seu ensino, Lacan pluralizou o Nome-do-Pai, esse significante regulador. O Outro encontra-se barrado, $S(A)$, e, enquanto um lugar de referência, perdeu sua força. Segundo Miller e Laurent (2005), o entendimento de que o Outro não existe inaugura a era lacaniana da psicanálise. Se o Outro estava situado como lugar de referência simbólica, no último ensino de Lacan, ele passa a ser tomado enquanto semblante. O semblante é proposto por Lacan no seminário *De um discurso que não fosse semblante* enquanto recurso: uma aparência para lidar com a inexistência da relação sexual que implica recursos simbólicos e imaginários. O simbólico deixa de ter uma posição privilegiada em relação ao imaginário e passa a situar-se em continuidade com ele. “O simbólico está longe de perfurar, atravessar o imaginário” (Laurent & Miller, 1998, p. 8). Assim,

O Outro da civilização encontra-se confrontado a uma série de impasses para diagnosticar, aplicar, reduzir, os efeitos dos mandamentos universais ou dos ideais que querem apreender vastos domínios. Somos confrontados a uma perda de confiança nos significantes mestres, a uma nostalgia dos grandes ideais. (Laurent & Miller, 1998, p. 12)

De acordo com Drummond (1998), o discurso capitalista aliado à ciência implica a ruína do mestre antigo, dando lugar ao mestre moderno, que são objetos *a* mais-de-gozar na forma dos mercados de bens de consumo, o que leva à universalização dos modos de gozo na civilização e desencadeia a crise do significante-mestre. Seria, de acordo com Miller e Laurent (2005), “um modo de gozo onde parece prescindir do Outro” (p. 372). Uma consequência ilusória do discurso capitalista apontada por Cosenza (2024) é o aumento do individualismo, uma vez que se cria a ilusão de autonomia do indivíduo, já que este pode prescindir do Outro ao ligar-se aos objetos de consumo. Segundo Laurent (2017),

Esse mundo pode ser definido por sua descrença no pai e para com o pai, mas se ele é sem garantias ele tem impossíveis. O impossível no centro do discurso do gozo significa que não há gozo último que possa nos aliviar definitivamente de nossa angústia. (p. 28)

Se nos encontramos em um momento da história em que o Outro desvela sua inconsistência, podemos pensar que lugar a *internet* ocupa. Laurent (2020) orienta que, por um lado, a *internet* é esse lugar de excesso da presença do Outro da “civilização Una e digital” (pa.

2), ou seja, um lugar onde sempre se está conectado; por outro, o Outro, em sua dimensão simbólica, aparece fragilizado, já não orienta. Fajnwaks (2020) aponta que,

Se a internet é um Outro, é um Outro incompleto na medida em que ele é aberto à cifragem permanente dos dados [...]. Se esse sistema de cifragem que é a internet permite a constituição de um Outro que hospeda os significados do sujeito, há motivos para nos perguntarmos qual sujeito existe pelo efeito de retorno desse Outro de síntese. (pa. 3)

Se com a internet o Outro se presentifica em síntese, podemos pensar que o campo do laço amoroso está incluído nessa lógica. É o que Alberti (2019) destaca: “o Tinder é, antes de tudo, um lugar: a necessidade de situar o Outro desde que ele desapareceu. Nós o procuramos e nós o encontramos: o aplicativo de celular tomou o lugar do mercado” (p. 82). Contudo, o Tinder é um lugar que possui interesses lucrativos, não sendo, portanto, um lugar neutro.

Ventura (2020) problematiza que, se o Outro se encontra esburacado, isto é, sem significantes que orientem a relação amorosa, o que prepondera são “buracos pulsionais”, impossíveis de tradução, pois referem-se ao impacto do gozo no corpo. Encontramos mais uma vez um paradoxo: na tentativa de localizar uma referência, um lugar que oriente, o que muitas vezes surge é a inconsistência. Segundo Berni (2023), se por um lado podemos ter uma recusa desse Outro que não dá garantias, por outro, o uso da *internet* é marcado por essa tentativa “sempre frustrada e esse ‘excesso-de-presença’ só faz revelar de novo e de novo que o Outro é — e cada vez mais — inconsistente” (p. 76). O desvelamento da inconsistência do Outro e a busca de uma referência aparecem exemplificados na fala de Q.: “Conheci o cara perfeito no Tinder! Extremamente inteligente, músico excepcional, comunicativo e lindo de morrer... estamos nos encontrando com frequência mas ando muito insegura em relação a ele. Estou com expectativas e quero muito um relacionamento com ele mas tenho medo de não acontecer. Só consigo pensar nele. Tá complicado! Ele já namorou duas vezes e as duas namoradas engravidaram de outro cara, ou seja, ele tem problemas em confiar nas pessoas e medo de entrar em um relacionamento. Ele disse que teve relações sexuais com poucas mulheres e que fui a melhor da vida dele. Tenho medo que seja só sexo... *O que faço para tira-lo da minha cabeça? Quero continuar tentando, mas é um porre só pensar nisso, e se não acontecer vai ser uma decepção e tanto. O que fazer para conquistá-lo?*” (ênfase acrescentada). Contudo, ao usar o Tinder, o que parece retornar para o jovem H. é um vazio: “*Por que ninguém me curte no Tinder? Não sou uma pessoa feia ou que não seja atraente, mas ninguém curte ou quando curtem os matches nem respondem. Alguma dica? Tenho 22 anos, homem*”.

Podemos pensar que, mesmo após o *match*, ainda restam questões, dúvidas, inseguranças comuns aos relacionamentos e a ausência de garantias que está posta para todos. Então, perguntamo-nos: o que há de novo? O que há de novo é o fato de o sujeito levar essas

questões para a *internet*, levar questões pessoais para desconhecidos, e não para conhecidos ou os amigos íntimos. Sendo assim, a inconsistência do Outro no contexto da Internet provoca uma indiferenciação entre próximo e distante, privado e público, íntimo e desconhecido. De acordo com Moreira *et al.* (2017),

Não se trata, na contemporaneidade, da desvalorização da privacidade, de sua substituição por ideais coletivos ou sociais, ou seja, não há uma substituição da valorização individual pela preocupação coletiva ou pública. O que se constata, na verdade, é uma busca pela exaltação da individualidade, que deve ser exibida ao olhar do outro. É a imposição da privacidade no público. (p.11)

Com o capitalismo e o desenvolvimento tecnológico digital, essa referência ao Outro vai perdendo sua consistência. Segundo Miller e Laurent (1998), aponta-se não mais para o mal-estar freudiano, mas para uma angústia diante do real. Segundo Souto (2019), no registro do real, “a fala passa então a presentificar o inconsciente não como discurso do Outro, mas como a satisfação do Um-sozinho ‘que não quer dizer nada a ninguém’” (pa. 3). Ainda segundo Miller e Laurent (1998), “agora os homens e as mulheres são determinados pelo isolamento, cada um no seu gozo. Esse isolamento está na base da escalada do objeto *a* ao zênite social” (p. 15). Miller (2012), ao propor o sexto paradigma do gozo, sugere que o gozo é tomado como disjunto do Outro, sendo, portanto, um gozo solitário, do próprio corpo, que aponta para a não-relação. O discurso capitalista se articula à inconsistência do Outro, pois propicia o gozo a partir da oferta de objetos mercadológicos que prescindem do Outro. O Outro, portanto, já não é capaz de regular o gozo. Assim, podemos pensar em Uns-sozinhos em suas relações com os objetos e com os aplicativos, tais como Tinder.

No seminário *...ou pior*, Lacan ([1971–1972]/2011) diz que, “quando o Um se articula, destaca-se exatamente isto: não há dois. [...] Há-um —, ou bem não dois, o que interpreta imediatamente por nós: não existe relação sexual” (p. 177). Miller (2010) explica que, no último ensino de Lacan, “não é o mesmo tentar alcançar o Um a partir do Outro e tentar alcançar o Outro a partir do Um. Neste novo axioma, o que vem antes não é o Outro, mas o gozo e, por conseguinte, o Um, a posição do Um, a tese do Um. [...] O Um está aí apenas para representar a solidão” (p. 343). Esse Um, segundo Miller (2011a), vem do significante: “O Um de que se trata, o Um de cada significante, é o Um com o qual o significante se suporta, ou melhor, em que cada significante é. Esse Um é o Um sozinho” (cap. 7, pa. 15).

Miller (1998) indica que o significante não está reduzido a sua articulação ao S_2 e sua função de representação do sujeito, possuindo o estatuto de Um sozinho. Segundo Miller (2011a), se em Freud o mal-estar estava ligado à castração a partir da renúncia de satisfação, no último ensino de Lacan, o mal-estar vem desse Um do significante que marca o corpo

introduzindo um “distúrbio de gozo” (cap. 8, pa. 40). O distúrbio de gozo, a partir da repetição do Um, é chamado de adição (cap. 7, pa. 15). Podemos pensar nas adições às imagens no Tinder, como vimos no subcapítulo anterior.

Para entendermos melhor a questão do Um e do não endereçamento ao Outro, precisamos nos apoiar no desenvolvimento do ensino de Lacan no que se refere aos novos registros da linguagem. No final do ensino de Lacan, como aponta Laurent (2024), o Um de que se trata é o Um sem representação a partir do gozo, não apenas o Um que a imagem confere ao corpo, a unidade corporal, como vimos no estágio do espelho³⁰. Lacan ([1972–1973]/2008) constata que a incidência da linguagem no corpo não apenas o mortifica, mas o vivifica a partir do gozo. Pontuamos, ao longo desta dissertação, que o significante passa a ter o estatuto de causa de gozo. O significante se situa no nível do gozo, e a fala serve para gozar. A fala tem efeitos de gozo.

Bayón (2020) distingue três versões do Um: Um de lalíngua, Um da letra e Um da linguagem. Debruçamo-nos em cada uma delas, entendendo que elas são apresentadas em uma sequência temporal lógica, pensada para teorizar a constituição do sujeito. Bayón (2020) situa como funciona o Um em cada posição subjetiva: no autismo, na psicose e na neurose³¹. Trata-se do Um sozinho, sem o Outro.

Começemos pelo conceito de lalíngua. Lalíngua é definida por Lacan ([1972–1973]/2008) como o enxame de S_1 ³², como o impacto da entrada do gozo no corpo. S_1 não é um significante qualquer, mas o que permite a cadeia significante subsistir; portanto, ele é o significante Um. Lacan diz que o enxame é o que garante a unidade de copulação do sujeito com o saber, isto é, S_2 , o que nos permite afirmar que S_1 e S_2 não são equivalentes. Lacan enfatiza que lalíngua não serve para a comunicação, isto é, ela não está a serviço do Outro. Segundo Bayón (2020), Lacan propõe o conceito de *falasser* para designar o sujeito desse inconsciente dito real, uma vez que lalíngua é tomada, em um primeiro tempo lógico, como a

³⁰ Segundo Laurent (2024), Lacan estava interessado em compreender a passagem do registro das imagens para o da escrita. O psicanalista destaca que não é possível determinar com precisão a origem da escrita.

³¹ Não aprofundaremos cada uma das categorias clínicas aqui mencionadas, pois este não é o objetivo desta dissertação. Destacamos que, na neurose, os Uns que marcam o corpo de modo contingente ficam inscritos como letras, servindo de base para toda a relação com a linguagem. O percurso analítico deve desarticular a relação entre S_1 e S_2 , interrompendo a repetição para isolar o Um sozinho, como um modo de gozo invariante presente no *sinthome*. Na psicose, manifesta-se como fenômeno elementar. No autismo, observa-se um congelamento da linguagem, no qual o sujeito se situa entre lalíngua e a letra.

³² S_1 tem homofonia com *essaim*, que, em francês, significa *enxame*.

substância composta por S_1 s isolados que apenas produzem gozo. Seguindo com Bayón (2020), a formulação de lalíngua coloca um acento na presença do Um sozinho.

Bayón (2020) aponta que é preciso entender como o S_1 é extraído de lalíngua, ou seja, desse enxame. Lacan ([1972–1973]/2008) propõe o seguinte matema: $S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$. Em seguida, ele diz, conforme citamos acima, que o S_1 não é um significante qualquer: “o Um encarnado na alíngua³³ é algo que resta indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, mesmo todo o pensamento. É o de que se trata no que chamo de significante-mestre” (p. 154). Assim, a partir da explicação de Bayón (2020) e do matema lacaniano, podemos dizer que um S_1 , que não é qualquer S_1 , é extraído do enxame, o que possibilita o encadeamento significante. O que se precipita a partir dessa extração é a letra, que se escreve.

Lacan (1971/2003), em *Lituraterra*, diz que a letra se escreve enquanto borda do buraco que existe entre o saber (S_2) e o gozo. “A letra é ao mesmo tempo marca de gozo e modo de gozo”, indica Bayón (2020, p. 85, tradução nossa). Para o autor, a extração da letra é contingente e se inscreve como sintoma:

Assim, um S_1 se recorta do enxame se escrevendo selvagemmente como sintoma, como aquele destinado a se repetir, a não cessar de se escrever, como Lacan define o necessário. Esse Um que se escreve de modo selvagem adquire a função de letra, e a partir de então constitui o necessário do sintoma. Ademais, essa letra não é definida somente de modo simbólico, mas também real: ao articulá-lo ao sintoma, é um modo de gozo, na medida em que se repete (Bayón, 2020, p. 84, tradução nossa.)

Podemos afirmar, com Bayón (2020), que a letra “se escreve”, ao mesmo tempo que ela é um S_1 como gozo opaco. Assim, não é possível separar linguagem e gozo, nem escrita e gozo. Lalíngua se precipita em letra mediante a estrutura selvagem do sintoma destinado a se repetir. Porém, lalíngua também produz uma localização a partir do sintoma, o que já dá um tratamento ao gozo de lalíngua. Segundo Bayón (2020), “a letra que o sintoma escreve selvagemmente como S_1 , esburaca o enxame de lalíngua ao delimitar uma borda. É assim como se inscreve o S_1 , mas também como se delimita o furo, o buraco” (p. 89, tradução nossa). Dessa forma, a letra, enquanto borda, desenha o furo no saber (Lacan, (1971/2003), p. 18). O selvagem aqui faz referência a um gozo que não tem relação com o Outro.

A letra não produz sentido. Sua característica central é a de que é equívoca, não está ligada de forma fixa a esta ou aquela cadeia significativa. Nessa medida, a letra é um S_1 como gozo opaco que rechaça o sentido. Se lalíngua é a entrada de gozo no corpo, a letra é uma marca de gozo que se inscreve como sintoma, uma localização de gozo e também uma forma de gozar que inicia a série das repetições com a lógica do necessário. (Bayón, 2020, p. 86, tradução nossa.)

Bayón (2020) indica que é a partir desse furo que a letra delimita no gozo de lalíngua, desse Um instaurado nesse segundo tempo lógico, que se pode localizar a dimensão da

³³ Nesta dissertação, tomamos como corretas ambas as formas de escrita: lalíngua e alíngua.

inexistência da relação sexual. Ele esclarece que isso se dá porque, ao mesmo tempo que delimita o gozo pela borda, a letra abre esse furo/buraco ao qual Lacan se referiu como *troumatisme*, ao fazer um jogo com as palavras *trou* (furo/buraco) e traumatismo.

O *troumatisme* consiste na operação de perfuração do real que constitui o Um e também o zero. De que maneira? Como dissemos antes, de lalíngua como um enxame de S_1 se recorta um S_1 que produz o escrito. Mas, se prestarmos atenção ao corte em si, vemos que aí se localiza o buraco que Lacan chama de *troumatisme*. Esse buraco, esse zero que corta o há Um, o S_1 que se escreve, produz uma borda no nível da estrutura. Do enxame de S_1 , extrai-se aquilo que assume valor de trauma, que faz um buraco e também escreve uma letra. A letra escreve o zero e o um na contingência do trauma, ou seja, escreve o buraco e a borda no mesmo ato (Bayón, 2020).

A linguagem, segundo Bayón (2020), se constitui em um terceiro tempo lógico, a partir do furo bordado pela letra. O furo no gozo de lalíngua é esse furo mesmo que permite o encadeamento de S_2 . Segundo Lacan ([1972–1973]/2008), o inconsciente é estruturado como linguagem, mas a linguagem, a princípio, não existe³⁴. “A linguagem é o que se tenta saber concernentemente à função da alíngua” (p. 149). Lacan propõe que a linguagem é uma elucubração de saber sobre lalíngua. Elucubração significa um saber, um trabalho. Lacan pontua que o inconsciente é o testemunho de saber, mas não é um saber qualquer, é um *saber-fazer* com lalíngua. Isso implica em dizer que a linguagem não serve apenas para a comunicação, mas também serve ao gozo em sua vertente enigmática, que está para além do que a fala é capaz de enunciar. Segundo Lacan, “o inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante” (p. 149). A linguagem, diferentemente de lalíngua, é um sistema estabelecido e estruturado a partir de operações de metáfora e metonímia.

Deter-nos-emos rapidamente na relação entre o saber e o amor. Lacan ([1972–1973]/2008) diz que “todo o amor se baseia numa certa relação de dois saberes inconscientes” (p. 155). Vimos que o encontro é contingente e é o que permite a relação sexual eventualmente se escrever. Segundo Naveau (2017), o passo que Lacan dá a partir dessa articulação é reconhecer que, diante da impossibilidade de se escrever a relação entre os sexos, o ser falante conhece apenas a solidão do Um, e o amor surge como uma suplência para essa relação que não

³⁴ Compreendemos que, quando Lacan afirma que a linguagem não existe previamente, isso se aplica apenas à perspectiva do sujeito em constituição. O sujeito nasce imerso em um mar de linguagem que o antecede, mas essa linguagem, enquanto função articulada, ainda não existe para ele. As palavras provenientes do Outro (já inserido na linguagem) tocam seu corpo, porém, inicialmente, são desprovidas de sentido para a criança. É nesse contexto que Lacan introduz o conceito de lalíngua – significantes que transportam gozo no corpo da criança.

existe. Lacan concebe o saber como um enigma que se articula, destacando sua natureza estruturada. Nesse momento, Lacan apresenta o inconsciente como um saber-fazer com lalíngua. Naveau (2017) se pergunta, então, o que acontece com o saber no encontro contingente. Ele esclarece que, no encontro, o saber se apresenta a partir de uma inadequação, pois, como vimos na tábua da sexuação, “o encontro entre um homem e uma mulher se revela, por conseguinte, como sendo o encontro entre uma perversão e um enigma” (p. 254). Ou seja, Naveau conclui que o amor, enquanto encontro contingente, deve passar por essa inadequação. Partindo desse ponto, seguimos com Lacan ([1972–1973]/2008) quando ele diz que “não pode acontecer que o sujeito não deseje não saber demais sobre o que é desse encontro eminentemente contingente com o outro” (p. 156). Isso se dá quando a necessidade prevalece sobre a contingência, isto é, quando o sujeito não quer mais saber do encontro. “O amor tropeça, então, na inevitável querela que faz com que, exaustos, cada um acabe por deixar o outro à sua solidão e a seu exílio do começo” (Naveau, 2017, p. 262).

Dessa forma, vemos que o Um se apresenta a partir da postulação de lalíngua, através da forma do enxame de S_1 , que não serve para a comunicação, uma vez que não se refere ao Outro; é o impacto do gozo no corpo. A letra permite recortar o S_1 , extraído de lalíngua, ao mesmo tempo que faz borda, faz o furo, que permite que se instaure a cadeia significante. Assim, podemos dizer que a base de toda a estruturação da linguagem se coloca na dimensão do gozo, que não tem relação com o Outro. A dimensão do gozo, que não serve para nada, que não faz laço, implica na solidão estrutural de cada um. Veremos, a seguir, como que o capitalismo e a *internet* se apropriam da solidão, seja para vender uma solução rápida que a tempone, seja ampliando-a por seu modo de funcionamento.

La Sagna (2007) enfatiza a diferença entre solidão e isolamento. A solidão, como vimos, é estrutural: é uma separação do Outro, ainda que implicando uma fronteira em comum, ou seja, alguma relação com esse Outro. Já o isolamento é definido pelo autor como uma evitação da solidão, e isso pode ser feito a partir da relação com um objeto, por exemplo. O psicanalista propõe que o isolamento é uma solidão precária, que implica uma evitação do Outro. No isolamento, as pessoas só se relacionam com seus semelhantes. Evita-se o Outro porque, como vimos, ele é inconsistente, pode abandonar, pode não responder. Também é possível prescindir do Outro, uma vez que o saber está no bolso, a um clique. Basta contar com o Google, por exemplo. La Sagna, portanto, aponta para uma tendência ao Um como uma forma de se esquivar do Outro, de evitá-lo. A ciência e o desenvolvimento tecnológico cultuam o Um.

Brousse (2019) esclarece que, no último ensino de Lacan, a questão do “Um sozinho” foi formalizada. Essa expressão se refere a uma forma característica de solidão na

contemporaneidade. Segundo a psicanalista, a diferença se dá justamente pela preponderância do discurso capitalista e suas consequências no laço social, especialmente no que tange à questão da solidão. O capitalismo, associado ao desenvolvimento das redes sociais virtuais, implica, segundo a psicanalista, uma nova forma de solidão na contemporaneidade, em que cada um possui um estilo de vida “autoproclamado”, “autopromovido”. Com a queda das instituições sociais, em especial da família, estar sozinho se tornou uma premissa social³⁵. O desabafo de P. parece ilustrar essa tendência ao isolamento, evidenciando como até mesmo a ideia de desenvolvimento de carreira — atualmente vinculada ao capitalismo — contribui para esse fenômeno: “*O interessante é que ninguém dos meus círculos acreditaria se eu dissesse que não fico com ninguém. Sou bonito, fico de conversa com algumas meninas e tal. Terminei a faculdade. Não sou de muitos amigos e se eu não fizer questão não saio um dia de casa, exceto com a família. Tinder eu consegui encontros, mas achei as meninas muito bestinhas, e estou dando um tempo para investir na minha carreira, principalmente próximo ano, digamos que de 2017 para frente eu estou livre e bem-sucedido (tenho 21 anos)! É mesmo por não fazer questão, jogo conversinhas com mulheres bonitas e elas ficam sem graça. Eu finalmente entendi o fato de ser sozinho, porém sociável, só que a carência bate! E quando bate eu fico mal, nunca mais me envolvi, essas coisas. E vou viver mais um ano isolado, digamos assim, estou trabalhando em casa e não saio com meus ‘amigos’, os que realmente são, o estilo de vida não é compatível. Tava conversando com a última, antes de excluir o Tinder, menina aplicada, não gosta de sair, etc. Mas não deu certo. Só quis desabafar mesmo. Boa semana pessoal!*” (ênfase acrescentada).

Embora Brousse (2019) ressalte que ninguém está realmente só ou plenamente independente, pois sempre há o Outro, parece-nos relevante considerar que o capitalismo sugere a possibilidade de rejeitá-lo. É o que Han (2017b) denomina a *agonia de Eros*. Ao fazer uma leitura da atualidade, o autor defende que o desaparecimento da alteridade e a *narcisificação de si mesmo* são características próprias do capitalismo em uma sociedade que não permite que qualquer negatividade apareça, isto é, uma sociedade de iguais na qual se afasta de tudo que é estranho, uma sociedade que ele chamou de *sociedade do cansaço*. Nesta sociedade, o que está em jogo é o desempenho de cada um — e aqui entra o desempenho no âmbito profissional, as conquistas pessoais e o desempenho até no âmbito da saúde —, em uma sequência de

³⁵ Recomendamos o documentário *The Swedish theory of love [A teoria sueca do amor]*, de Erik Gandini (2015).

autoafirmação e autopromoção e, principalmente, de autoexploração, aumentando a dificuldade de lidar com o Outro da diferença.

Laurent (2020) aponta que a solidão é depositada na *internet*, na qual formam-se laços tão importantes quanto os laços fora dela. Podemos dizer que muitos deles se fortalecem com o auxílio digital em momentos de muito mal-estar, como foi o encontro com o real da pandemia de COVID-19. Nesse momento histórico, o Outro desvelou sua inconsistência: o não-saber diante de um evento de saúde em que a única resposta, por um tempo, foi o isolamento social inegociável. Vimos que o Tinder ampliou suas barreiras geográficas para todos os usuários. Portanto, poder conversar com as pessoas, independentemente da distância, certamente apaziguou a angústia, remediando a posição isolada em que as pessoas se encontravam.

Por outro lado, podemos pensar que o Tinder capitaliza a solidão a partir da mensagem mostrada “*Não temos mais pessoas para mostrar*”, que abordamos anteriormente. Escancara a solidão incitando a compra no aplicativo. Em contraponto, é também com a *internet* que a crença no Um atinge uma escala mundial: “a *internet* muda, portanto, o regime do sujeito contemporâneo ao oferecer-lhe um campo de expansão formidável para a loucura narcísica e as tentativas mais desenfreadas de cada um para reunir-se com seu ser” (Laurent, 2020, pa. 4). Ou seja, há uma tensão: ao mesmo tempo que as queixas em relação à solidão inundam os consultórios analíticos, a independência e a contestação do Outro parecem preponderar na sociedade capitalista.

Se há essa tendência ao Um, ao consumo e à individualização, o laço social, diante do Outro que não oferece garantias e que já não orienta, torna-se um ponto de mal-estar para o *fallasser*. Podemos pensar o Tinder como uma forma de tentar dar um tratamento para a solidão. Contudo, na mesma medida em que tenta apaziguar, o capitalismo acentua a solidão, uma vez que a promessa do “*todos podem gozar*”, “*todos podem ter*”, por se tratar apenas de uma promessa, exclui na mesma medida. Ao mesmo tempo que todos estão incluídos, todos estão excluídos também. Podemos pensar que no Tinder essa ambiguidade do capitalismo apresentasse explicitada no par *matches*-solidão.

Apesar da ideia de quantificação e acúmulo de perfis, a solidão insiste. Como declara a jovem K.: “Ontem dps de três anos usando o Tinder, deletei a conta. Cansei dessa humilhação. Nunca consegui nada bom lá mesmo, infelizmente. Só tem macho feio, fudido e folgado. E eu mereço mais. Porém. Como vou conhecer pessoas agr? *Já aceitei a solidão*” (ênfase acrescentada).

Turkle (2017), no livro *Alone together*, aponta que a tecnologia oferece substitutos para a conexão presencial. São tecnologias — incluindo as mensagens instantâneas, as redes sociais

e os robôs sociáveis — que mediam as relações e que redesenham as fronteiras entre a intimidade e a solidão. Ela aponta que a tecnologia contém uma contradição: ao mesmo tempo que estamos juntos, estamos sozinhos. Ao mesmo tempo que há conexão *on-line* ininterrupta em que estamos submetidos, contentamo-nos e preferimos mensagens de texto do que uma conversa. Ela dá o exemplo de jovens que preferem mensagens de texto à ligação telefônica, o que pode implicar um encontro, ainda que mediado pelo telefone. Assim, segundo Turkle (2017), a tecnologia seduz quando ela se direciona às vulnerabilidades humanas, o que ela inclui como as demandas, as controvérsias, as decepções, o fato de ser difícil se relacionar: “Somos solitários, mas tememos intimidade. [...] Nossa vida interconectada nos permite nos esconder uns dos outros, mesmo quando estamos amarrados uns aos outros” (Turkle, 2017, p. 1, tradução nossa). É uma forma de estar junto, mas ao mesmo tempo estar sozinho. A tecnologia é uma forma de estar em uma relação ao mesmo tempo que protege delas. Experimentamos essa contradição de estar junto e sozinho quando, por exemplo, vemos um grupo de amigos em uma mesa de restaurante, mas cada um está com seu celular, sem muita conversa entre os que estão presentes. A autora aponta que, dentre as consequências, destaca-se o fato de que “nós passamos a pedir menos dos outros. Acostumamo-nos com menos empatia, menos atenção, menos cuidado de outros seres humanos” (Turkle, 2017, pa. 10, tradução nossa). A intimidade passa a ser reduzida a uma mera conexão.

A internet reforça essa multiplicidade de Uns-sozinhos porque, ao mesmo tempo que ela conecta, ela também desconecta, como revelam os fenômenos dos *ghostings* e do cancelamento. Portanto, estar hiperconectado via *internet* não necessariamente apazigua a dimensão da solidão, podendo, muitas vezes, aumentá-la. Vemos isso claramente no Tinder: um aplicativo acessível em *smartphones* conectados à *internet* 24 horas por dia, onde o sentimento de solidão pode surgir, sendo, em alguns casos, até mesmo induzido pela própria plataforma. Segundo Cosenza (2024),

[...] o problema não é o virtual em si, mas sua soldagem com o desnorteamento narcísico do impossível e a negação da castração que ele acarreta. Essa condição cria a miragem de um laço sem perda, próprio da estrutura do discurso capitalista que Lacan desenha, que alimenta as soluções aditivas da clínica do excesso e dos laços virtuais que as sustentam. (p. 155)

O discurso capitalista, somado ao desvelamento da inconsistência do Outro na contemporaneidade, fragiliza os laços amorosos. Segundo Cosenza (2023), essa lógica preconiza uma hiperconexão com os objetos, resultando na transição da era do conflito para a era da desconexão com o Outro. No conflito, é preciso reconhecer o Outro, suportar suas falhas, entrar em uma dialética. Na desconexão, o sujeito se afasta do Outro para se vincular aos objetos, estabelecendo uma relação desprovida de embates e marcada pelo gozo. Nas falas

recolhidas, parece-nos importante a repetição que se apresenta diante da dificuldade de conversar, como em: “Eu uso o Tinder, eu até dou ‘*match*’ com pessoas legais, transo com elas, mas a conversa não se aprofunda, não se cria nenhum laço significativo com as pessoas”, ou em: “Eu uso o Tinder há muito tempo, desde 2015 (acho). O que mais percebo é que nos últimos anos é mais difícil dar *match* com alguém disposto a conversar”. Nesse sentido, Alberti (2019) assinala que os aplicativos, de maneira geral, “mascaram que nos fatos e em todos os casos, mesmo que algumas mensagens de aproximação sejam suficientes, é preciso falar. Não se entra na sexualidade e na vida amorosa sem palavras. O caso não pode ser concluído sem uma palavra, e aí tudo se complica” (p. 82).

4.5 De Um ao Outro: O Amor

que pode, pergunto, o ser amoroso, sozinho, em rotação universal
senão rodar também, e amar? (Andrade, 2006, p. 230)

Se o inaugural é o gozo, o Um, como se vai do Um ao Outro?

O amor, mesmo diante das ofertas de satisfação do capitalismo, continua sendo uma questão para os sujeitos: falar de amor, dos desencontros amorosos, da dificuldade de se enlaçar ao outro ainda são questões centrais levadas à análise. Porém, sustentar o amor em nossa época não é uma tarefa fácil, afinal, como destaca Ventura (2021), “se seguimos a bússola de que a língua se cria ao falar, não há nenhum Outro que possa dizer algo sobre a experiência de amor” (p. 50). Mandil (2021) indica que, na contemporaneidade, “as dificuldades e os impasses com o amor se sobrepõem às dificuldades para gozar” (p. 161). O amor envolve um modo particular de satisfação pulsional e requer uma nova aliança com o gozo.

Miller (1998), em *Los signos del goce*, diz que, quando se trata do desejo, a pergunta parte do Outro e vai em direção ao sujeito. “O desejo do Outro é na análise a pergunta pelo desejo do sujeito” (p. 345). No que tange ao gozo, Miller diz que não podemos falar de gozo do Outro sem as palavras de amor. Segundo ele, o amor é um efeito de significado particular que permite acreditar que é possível gozar do Outro e não apenas de si próprio.

Se o amor é o que faz suplência à relação sexual que não existe, podemos entender que o amor é que permite o gozo se vincular à dialética do desejo, em direção ao Outro. Ele o demonstra através do esquema da Figura 12.

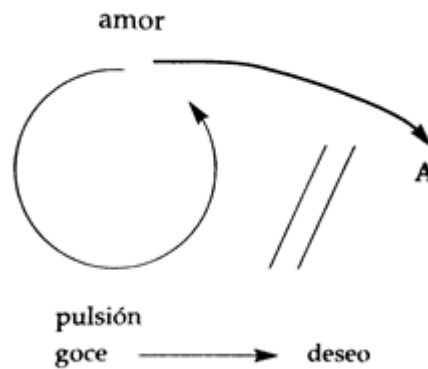


Figura 12. O amor em direção ao Outro.
 Fonte: Miller, [1997–1998]/2016, p. 157.

A partir desse esquema, Miller ([1997–1998]/2016) diz que, nesse caso, o amor está pensado no nível do real da pulsão e implica uma revalorização, uma vez que o gozo pulsional pode admitir-se incompleto e precisando de algo, incluindo aí a dimensão do desejo. “Não se pode estabelecer o laço, a relação sexual com o Outro, com exceção dessa via que não é pulsional, que é a única suscetível de se relacionar com o que nos resta do Outro, a via do amor” (p. 275). O autor diz que a via do amor é a única forma de se relacionar com Outro sexo, pois o amor “deixa de lado o corpo e se apega-se à palavra” (p. 275). Miller (2015) aponta que, “em primeiro lugar, para amar é preciso falar, o amor é inconcebível sem a palavra, justamente porque amar é dar o que não se tem, e não se pode dar o que não se tem senão falando, porque, falando, damos nossa falta-a-ser” (p. 97). Podemos dizer que o modo feminino de amar faz uma abertura em direção ao Outro. É o que confirma Antelo (2023) a partir da alusão do cupido enquanto figura do amor:

A fantástica figuração grega de ultrapassar o corpo com uma flecha, uma flecha que fura, ou seja, pode sair do outro lado do buraco, ao infinito, demonstra que o amor fura o corpo irremediavelmente. O amor facilita reconhecermos uns aos outros, tóricos, furados. Não pela via da fragmentação fetichista, partes de um todo, senão pela via do não-todo lacaniano. (p. 91)

Leguil (1998) diz que o desejo é o que luta contra a solidão, reafirmando a postulação de Lacan ([1962–1963]/2005) de que o amor é o que permite ao gozo condescender ao desejo. Sobre o desejo, Miller (2011b) diz que sua causa “para cada um é sempre contingente. O gozo não é programado na espécie humana. Temos aí uma ausência, um vazio. O que dá ao gozo, para cada um, uma figura singular, é uma experiência vivida, um encontro” (p. 31).

“Se em todo encontro há Um e Outro, o real nunca falta” (Drummond, 1998, p. 147). Vimos que o real, enquanto impossível, visa a ser tamponado, programado através do discurso capitalista e do desenvolvimento tecnológico. Lacan (1974/2022), em *A terceira*, diz: “se o real não insistisse, seria o fim da psicanálise” (pp. 28–29.). Dado que, na contemporaneidade, é essencial preservar a dignidade do real, o amor, em sua vertente real, revela-se de extrema

importância. Ao longo desta dissertação, exploramos como o amor se articula ao impossível e como representa, em essência, uma experiência vinculada ao real. Mandil (2021) diz que considerar o amor em sua vertente real implica lhe dar dignidade, porque é estar aberto de não se pode prevenir.

Mandil (2021) propõe que, se o amor passa pela palavra, também é preciso que o sujeito esteja aberto aos equívocos e mal-entendidos da linguagem, tais como o lapso, o engano amoroso, os tropeços. Ele também sugere considerar o amor enquanto encontro contingente, pois aponta para a dimensão do saber, do imprevisível e da surpresa. Como vimos, enquanto contingente, o amor é aquilo que cessa de não se escrever. Santiago (2021) explica que, enquanto escritura, o amor “age contrariamente à solidão constitutiva da vida civilizada contemporânea fundada sobre a base do autismo do gozo” (p. 105). Se o encontro amoroso eventualmente se escreve, mesmo que a relação sexual não se escreva, retomamos a dimensão de *ravinament* que Lacan (1971/2003) propõe em *Lituraterra* para indicar uma erosão no real. O autor, ao discorrer sobre a visão que teve durante um voo sobre a planície siberiana, diz que a escrita é *ravinament*, o que podemos traduzir por *erosão*, por *sulcos*. A partir dessa colocação, Antelo (2023) faz uma analogia com a erosão. Ao mesmo tempo que nos encontramos em um momento histórico em que o amor se encontra erodido, isto é, desgastado, corroído, a erosão que nos interessa é a da escrita da letra de gozo no corpo: “o amor e a dor não resistem à argila, nos deformam” (p. 94).

Por fim, podemos dizer que a psicanálise é uma aposta no amor. Rosa (2019), fazendo um contraponto entre o discurso do analista e o discurso capitalista, disserta que

A novidade é que o discurso analítico reintroduz aí a linguagem e a aposta de algo novo no campo discursivo; a aposta de que o sujeito possa se deslocar dessa posição de ser consumido por um objeto e de que possa se servir da cadeia significante para tratar sua relação com o gozo. Portanto, com o Discurso do Analista, as coisas do amor e do inconsciente se reintroduzem! (Rosa, 2019, p. 149)

A importância de se considerar o inconsciente no campo amoroso é apontada por Laurent (2016). De acordo com ele, a partir da postulação lacaniana de que a linguagem é uma elucubração de saber sobre a língua, nós, enquanto seres falantes, partimos do equívoco para ir em direção ao saber. O fundamento primário do inconsciente é o equívoco. A partir do seminário lacaniano *L'insu que sait de l' une-bévue s'aile à mourre*, Laurent (2016) evidencia a discussão proposta por Lacan sobre o inconsciente como saber, fundamentada na equivocidade proposital. Essa equivocidade, decorrente da homofonia presente no título em francês, possibilita duas traduções distintas: *O insabido que sabe de uma advertência ganha asas no jogo de porrinha* — aqui, o jogo de porrinha tomado enquanto contingente — e *Do*

insucesso do inconsciente, sabe o amor. Assim, o inconsciente é estabelecido como um saber, mas um saber produzido a partir de uma inadvertência — a inadvertência como efeito do equívoco, tomada em primeiro tempo em sua relação com o sintoma e o corpo, como afirma Laurent (2016). Assim, o saber inconsciente é um saber que não se sabe, é um saber que vem do tropeço, do lapso. O amor, assim como o título do seminário evidencia, seria testemunha do insucesso do inconsciente. Dito de outra maneira, é “após os efeitos de saber que o amor pode se articular, ligado ao encontro faltoso com o gozo. Se o encontro fosse bem sucedido, então, o autoerotismo seria absoluto” (Laurent, 2016, p. 67). O insucesso do inconsciente é, portanto, o que “dá asas” ao amor, o que pode levar o inconsciente a fazer avançar o *fallasser* para fora de sua esfera da solidão do Um.

Portanto, para além da dimensão transferencial, que é uma forma de amor, a psicanálise também é responsável por acolher o sintoma de cada um. O sintoma é aquilo que cada um tem de singular, que é endereçado a um analista justamente por ter uma dimensão de mal-estar, uma denúncia do que não anda bem. Como vimos ao longo desta dissertação, o sintoma é uma forma de se enlaçar que vem do real, mas não é apenas o gozo completamente descartado que só faz Um. Assim, podemos dizer que, em uma análise, parte-se do mal-estar do exílio do gozo e do impossível de fazer laço em direção a um saber-fazer sobre essa impossibilidade, com amor.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O amor bate na porta
 O amor bate na aorta
 Fui abrir e me constipei
 Cardíaco e melancólico
 O amor ronca na horta
 Entre pés de laranjeira
 Entre uvas meio verdes
 E desejos já maduros

Entre uvas meio verdes
 Meu amor, não te atormentes
 Certos ácidos adoçam
 A boca murcha dos velhos
 E quando os dentes não mordem
 E quando os braços não prendem
 O amor faz uma cócega
 O amor desenha uma curva
 Propõe uma geometria

Amor é bicho instruído
 Olha: O amor pulou o muro
 O amor subiu na árvore
 Em tempo de se estrepar
 Pronto, o amor se estrepar
 Daqui estou vendo o sangue
 Que corre do corpo andrógino
 Essa ferida, meu bem
 Às vezes não sara nunca
 Às vezes sara amanhã

Daqui estou vendo o amor
 Irritado, desapontado
 Mas também vejo outras coisas
 Vejo beijos que se beijam
 Ouço mãos que se conversam
 E que viajam sem mapa
 Vejo muitas outras coisas
 Que não ousou compreender...
 (Andrade, 2006, pp. 191–192)

Com o advento da *internet*, o capitalismo pôde explorar o campo do gozo de forma mais acelerada e com um alcance maior. Vimos que o amor não é essencial à lógica capitalista: o sistema não depende do amor para continuar operando. O viés mercadológico do Tinder evidencia essa dinâmica, demonstrando que o amor não está implicado nem integrado à lógica do aplicativo, ainda que possa emergir por meio dele, dependendo da escolha e do desejo de cada um.

Dessa forma, o amor se insere como mais uma mercadoria na cultura do consumo própria do capitalismo associado à *internet* e à digitalização, sendo frequentemente reduzido a um prazer passageiro. Embora o Tinder se proponha a facilitar encontros, ele não sustenta relações, uma vez que estas podem se tornar apenas mais um produto a ser comercializado. Se um *match* não dá certo, logo há outro disponível; se uma pessoa não agrada, o algoritmo refina as sugestões, oferecendo mais do mesmo; e, caso o sucesso ainda não ocorra, basta pagar por recursos *premium* que prometem otimizar as chances de compatibilidade.

No discurso capitalista, a busca pelo gozo assume o caráter de uma exigência superegóica. Há um imperativo de satisfação. Instaure-se a lógica da autopromoção, da otimização e da segurança no campo dos laços amorosos.

A promessa de suprimir o impossível por meio da oferta de objetos de consumo — como a ilusão de um *match* perfeito — gera efeitos nos laços amorosos, muitas vezes resultando em manifestações de mal-estar. A partir dos relatos coletados, podemos identificar diversas formas pelas quais esse mal-estar se manifesta:

1. O mal-estar se manifesta quando o sujeito se percebe como mero objeto do aplicativo, reduzido à lógica algorítmica, a um número em meio a tantos outros. Sua singularidade e suas qualidades individuais tornam-se irrelevantes diante de um sistema que funciona como um cardápio, ofertando pessoas umas às outras de maneira automatizada.
2. O mal-estar se manifesta também na capitalização do amor, em que o sujeito é impelido a pagar por recursos *premium* para ampliar suas possibilidades de encontro. Nessa dinâmica, observa-se a instrumentalização da solidão pelo próprio aplicativo, que, ao invés de atenuá-la, pode intensificá-la, levando a um maior isolamento.
3. O mal-estar também se relaciona à padronização das imagens. A ideia de que “os feios não têm vez” reflete um modelo estético normativo, que segrega aqueles que não se encaixam em padrões idealizados pela sociedade.
4. O *ghosting*, vivenciado por muitos usuários, demonstra a volatilidade dos laços amorosos na contemporaneidade, o que evidencia o mal-estar oriundo da facilidade com que as pessoas se desconectam umas das outras graças à lógica da cultura digital.
5. O mal-estar também se faz presente na dificuldade de comunicação dentro da própria plataforma. A escassez de palavras gera impasses no campo do amor, pois o amor se sustenta nas palavras, na troca simbólica que dá sentido ao encontro.
6. Por fim, há o mal-estar diante da própria possibilidade do encontro amoroso, sobre o qual não se tem um *script*. O amor, por si só, é uma fonte de inquietação, pois exige

espera, tempo e construção, algo que se choca diretamente com a lógica imediatista imposta pela cultura digital.

Como resposta a essas formas de mal-estar, observa-se o fortalecimento das defesas. Embora seja, em certa medida, necessário se defender, as defesas podem acabar dificultando os encontros. O sujeito se resguarda do encontro porque ele sempre contém algo de impossível — um elemento imprevisível que escapa ao controle. O encontro abala as defesas, pois carrega algo de real. O Tinder mesmo é uma forma de se defender contra o mal-estar da relação que não há, da solidão de cada um e das perguntas que o amor suscita. Porém, também se defende da própria falta-a-ser: na intenção de ter uma seguridade, não se assegura apenas do outro do amor, mas também de si próprio e da relação com o lapso, com o real e com o próprio gozo. O discurso capitalista pretende suprimir a impossibilidade, mas o real não pode ser abolido.

Além da predominância da defesa, identificamos uma segunda consequência do funcionamento algorítmico: a prevalência do modo fetichista de amar. Sob a lógica prescritiva, protegida e antecipatória do algoritmo, o fetichismo se alinha a essa dinâmica, ao se vincular à dimensão do traço imodificável.

Vimos que o amor está intrinsecamente ligado ao impossível: ao impossível de fazer Um com o outro, ao impossível de oferecer tudo ao outro, ao impossível de estabelecer uma concordância entre os sexos e entre as formas de amar e ao impossível da existência da relação sexual. O problema do amor reside nas tentativas de encobrir essa falta, de transformar o encontro contingente em algo necessário e de buscar uma segurança onde, por natureza, ela não existe. Justamente por estar em relação com a impossibilidade, o capitalismo o descarta.

O *match* carrega a ideia de completude e concordância, mas, para a psicanálise, isso é impossível. Ora, não há relação sexual, e é isso que nos permite amar. Amamos porque somos seres faltantes, porque somos sempre inadequados quanto a nosso gozo, porque somos incompletos, porque estamos sempre lidando com a impossibilidade.

Por que os sujeitos sentem necessidade de desabafar? Ora, porque o amor está ameaçado, porque o Outro revela sua inconsistência e já não oferece uma orientação segura no campo amoroso. Submetido a um imperativo de gozo, o sujeito não encontra espaço para o amor. Assim, embora o Tinder não tenha o amor como finalidade, vendendo a ilusão do *match* ideal e, conseqüentemente, sugerindo que a relação sexual pode existir, ele ainda constitui um espaço, ainda que sintético, onde as pessoas seguem apostando no amor.

Em contrapartida, de acordo com um artigo publicado no *The Economist* — *Why people have fallen out of love with dating apps* [Por que as pessoas deixaram de amar os aplicativos de namoro] (2024) —, o número de *downloads* de aplicativos de relacionamento caiu em 50

milhões em 2023, em comparação a 2020. A reportagem aponta que a queda se deve, em grande parte, ao desapontamento e à frustração de muitos usuários, à sobrecarga vivida por mulheres devido ao alto volume de mensagens recebidas e ao cansaço gerado pelo tempo excessivo gasto analisando perfis. Além disso, há uma crescente preocupação com golpes e um estranhamento em relação à necessidade de pagar por um encontro, o que reduz ainda mais o número de pessoas dispostas a investir financeiramente nos aplicativos. Segundo a reportagem, a maior ameaça ao futuro dos aplicativos de relacionamento é o crescimento do número de solteiros que buscam o amor fora do ambiente digital. Empresas especializadas em encontros presenciais, como a Thursday, que organiza eventos às quintas-feiras, e a Timeleft, que promove jantares em grupo, vêm ganhando popularidade como alternativas aos aplicativos. Ainda neste ano, uma forma inusitada de encontros se popularizou na Espanha: o que começou como uma brincadeira, viralizou nas redes sociais e se transformou em uma prática. Solteiros se encontram em uma famosa rede de supermercados, entre 19h e 20h, com o objetivo de conhecer outras pessoas disponíveis. A regra para se identificar como solteiro é segurar uma chave na mão e colocar um abacaxi de ponta cabeça dentro do carrinho de compras. A partir da troca de olhares e do contato entre os carrinhos, a conversa começa a acontecer.

A tecnologia, por outro lado, responde a essa queda de uma forma diferente. A reportagem do *The Economist* aponta que os aplicativos estão recorrendo à inteligência artificial como uma maneira de renovar a experiência do usuário: a proposta é que o encontro seja mediado por robôs. Esses robôs, personalizados para cada usuário, se encontram na virtualidade. Já existe um aplicativo que oferece essa funcionalidade, chamado Volar.

Diante da discussão levantada pela reportagem, propomos uma última hipótese, a título de conclusão. Observamos que a queda no número de usuários está relacionada a queixas, muitas das quais semelhantes às encontradas nesta pesquisa. Como saídas, temos duas possibilidades: por um lado, há uma busca e uma oferta de encontros artificiais, mediados pela tecnologia do ChatGPT e da inteligência artificial, em que se tenta evitar o furo e o mal-estar; por outro, há um aumento na busca por encontros fora das telas³⁶. As pessoas abandonam os aplicativos, mas continuam em busca do amor, sem desistir dele. Perguntamo-nos se, de algum modo, as pessoas se dão conta da impossibilidade no campo do amor — a impossibilidade de fazer Um com o outro e a inexistência da relação sexual — e, à sua maneira, inventam formas de seguir em frente, por meio de encontros corpo a corpo.

³⁶ Sugerimos a reportagem de Zhang (2024) para a BBC News *As mulheres que trocam homens reais por “namorado perfeito” criado pelo ChatGPT*.

O impasse no campo amoroso sempre existirá. Se somos todos marcados pelo gozo da língua e da letra e também pelo amor, não se trata de apagar essa marca, mas de seguir com ela.

REFERÊNCIAS

- Acsehrad, M., & Barbosa, R. R. L. (2017). O amor nos tempos do Tinder: uma análise dos relacionamentos amorosos na contemporaneidade a partir da compreensão de adultos e jovens adultos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 17(1), 161–180.
- Alberti, C. (2019). Usos e funções dos casamentos contemporâneos. *Carta de São Paulo*, 26(1), 26–36.
- Alvarenga, E., & Macêdo, L. (2023). *Amor e gozo: mais, ainda*. Quixote+Do.
- Ambertín, M. (2009). *As vozes do Supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. Companhia de Freud.
- Andrade, C. D. (1986). Lembrete. In C. D. Andrade. *Corpo* (9ª ed.; p. 95). Record.
- Andrade, C. D. (2006). *Antologia poética* (57ª ed.). Record.
- Andrade, C. D. (2009). *Declaração de amor. Canção de namorados*. Record.
- Andrade, C. D. (2022). *Sentimento do mundo* (8ª ed.). Record.
- Antelo, M. (2023). A erosão de Eros. *Agente*, (20), 89–94.
- Assine o *Gold* e veja quem curtiu você. (n.d.). Recuperado em 1 fev. 2025 de <https://tinder.com/pt/feature/gold>
- Assumpção, I. (2019). Já sei [Canção gravada por N. Matogrosso]. In N. Matogrosso. *Bloco na rua*. Som Livre. (Trabalho original publicado em 1990).
- Badiou, A., & Truong, N. (2013). *Elogio ao amor* (D. Bruchard, Trad.). Martins Fontes.
- Barthes, R. (1984). *Câmara clara: nota sobre a fotografia*. Nova Fronteira.
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Zahar.
- Bayón, P. A. (2020). *El autismo, entre lalengua y la letra*. Grama Ediciones.
- Becker, M. (2022). *Sal*. Assírio & Alvim.
- Bernard, D., & Dumoulin, Q. (2019). Désirer, acheter, consommer: approche lacanienne. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 22(4), 710–724. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2019v22n4p710.4>
- Berni, J. T. (2023). *Adormecimento psíquico e despertar do inconsciente : a conversação com adolescentes na cultura digital* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas

- Gerais]. Repositório Institucional da UFMG.
<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/67023>
- Bispo, F. S., & Couto, L. F. S. (2011). Ética da psicanálise e modalidades de gozo: considerações sobre o *Seminário 7* e o *Seminário 20* de Jacques Lacan. *Estudos de Psicologia*, 16(2), 121–129. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2011000200002>
- Brousse, M.-H. (2000). *Los cuatro discursos y el Otro de la modernidade*. Letra.
- Brousse, M.-H. (2014). Corpos lacanianos: novidades contemporâneas sobre o estádio do espelho. *Opção Lacaniana Online*, (15).
<http://www.opcaolacaniana.com.br/nranterior/numero15/texto2.html>
- Cambridge University Press and Assessment. (n.d.). Match. In Cambridge University Press and Assessment. *Cambridge dictionary*. Recuperado em 21 jan. 2025 de <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-portuguese/match>
- Carson, A. (2022). *Eros, o doce-amargo: um ensaio* (J. Raiz, Trad.). Bazar do Tempo. (Trabalho original publicado em 1986).
- Carvalho, F. Z. F. (2010). Sobre a escrita da existência singular: *sinthoma* e acontecimento de corpo. *Estudos Lacanianos*, 3(4), 229–234.
- Cervantes, V. (2017). Tinder song [Canção gravada por V. Internet]. In V. Internet. *Tinder song*. Raleigh Music.
- Chame atenção das pessoas que você curte com o Tinder *Platinum*. (n.d.). Recuperado em 1 fev. 2025 de <https://tinder.com/pt/feature/platinum>
- Cosenza, D. (2024). *Clínica do excesso: derivas pulsionais e soluções sintomáticas na psicopatologia contemporânea* (C. O. Demaria, Trad.). Scriptum.
- Costa-Moura, F. (2014). Proliferação das *#hashtags*: lógica da ciência, discurso e movimentos sociais contemporâneos. *Ágora*, 17, 141–158.
- Coutinho Jorge, M. A. (2002). Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In D. Rinaldi & M. A. Coutinho Jorge (Eds.). *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan* (pp. 17–32). Rios Ambiciosos.
- Danziato, L. B. (2019). Psicanálise e política: por uma prática da incompletude. *Psicologia & Sociedade*, 31. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2019v311169005>

- Dessal, G. (2019). *Inconsciente 3.0. Lo que hacemos con las tecnologías y lo que las tecnologías hacen con nosotros*. Xoroi Edicions.
- Dias, V. C., Lima, N. L., Viola, D. T. D., Kelles, N. F., Gomes, P. S., & Silva, C. R. (2019). Adolescentes na rede: riscos ou ritos de passagem? *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003179048>
- Drummond, C. (1998). Amor: forma de desencontro. *Curinga*, (11), 145–147.
- Drummond, C. (2022). *O mistério da sexuação*. Escola Brasileira de Psicanálise. <https://ebp.org.br/slo/o-misterio-da-sexuacao>
- Dunker, C. (2021). Psicanálise da vida digital (Prefácio). In L. Goldberg & C. Akimoto. *O sujeito na era digital: ensaios sobre psicanálise, pandemia e história*. Edições 70.
- Espalhe amor com o Tinder Plus. (n.d.). Recuperado em 1 fev. 2025 de <https://tinder.com/pt/feature/plus>
- Fajnwaks, F. (2020). Não haverá algoritmo para digitalizar o analista. *Derivas Analíticas*, (20). <https://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/algoritmo-analista>
- Fajnwaks, F. (2021). Codificación algorítmica, ciframento inconsciente, inteligencia artificial: ¿qué es singularidad en la era digital? In N. L. Lima, M. Stengel, M. R. Nobre, V. C. Dias (Eds.). *Saber e criação na cultura digital: diálogos interdisciplinares* (pp. 15–32). Fino Traço.
- Fajnwaks, F. (2023). O discurso capitalista e o impossível. *Agente*, (20), 15–28.
- Figueiredo, L. B. (2016). *Tinderelas: busca amorosa por meio de aplicativos para smartphones* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUC-SP. <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/18981>
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica* (E. Brandão, Trad.). Martins Fontes.
- Freud, S. (2011). A dissolução do complexo de Édipo. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 16, pp. 203–213). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 15, pp. 13–113). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).

- Freud, S. (2018). Sobre a mais geral degradação da vida amorosa (Contribuições para a psicologia da vida amorosa II). In G. Iannini (Ed.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Vol. 7. Amor, sexualidade, feminilidade* (M. R. S. Moraes, Trad.; pp. 137–154). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, S. (2018). Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens (Contribuições para a psicologia da vida amorosa I). In G. Iannini (Ed.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Vol. 7. Amor, sexualidade, feminilidade* (M. R. S. Moraes, Trad.; pp. 121–136). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1910).
- Freud, S. (2020). O mal-estar na cultura. In G. Iannini (Ed.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Vol. 9. Cultura, sociedade, religião* (M. R. S. Moraes, Trad.; pp. 305–410). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2021). O infamiliar [*Das Unheimliche*]. In G. Iannini (Ed.). *Obras incompletas de Sigmund Freud* (E. Chaves & P. H. Tavares, Trads.; Vol. 8, pp. 27–126). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919).
- Gandini, E. (Diretor). *The Swedish theory of love* [Filme]. Lab 80 Film.
- Goldberg, L., & Akimoto, C. (2021). *O sujeito na era digital: ensaios sobre psicanálise, pandemia e história*. Edições 70.
- Gomes, K. C. (2011). Linha de frente [Canção gravada por Criolo]. In Criolo. *Nó na orelha*. Oloko Records.
- Guerra, A. M. C. (2001). A lógica da clínica e a pesquisa em psicanálise: um estudo de caso. *Ágora*, 4(1), 85–101.
- Han, B.-C. (2017a). *Sociedade do cansaço* (E. P. Giachini, Trad.; 2ª ed.). Vozes.
- Han, B.-C. (2017b). *Agonia do Eros*. (E. P. Giachini, Trad.). Vozes.
- Hasky, F. (2020). *A solidão e o laço com o Outro em tempos de conectividade: um estudo psicanalítico* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Maxwell. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.50643>
- Holguin, C. M. (2015). *O segredo da imagem*. <https://enapol.com/vii/pt/clara-m-holguin-o-segredo-da-imagem>

- Iannini, G., & Tavares, P. H. (2018). Sobre amor, sexualidade, feminilidade. In G. Iannini (Ed.). *Obras incompletas de Sigmund Freud: Vol. 7. Amor, sexualidade, feminilidade* (pp. 7–36). Autêntica.
- Illouz, E. (2011). *O amor nos tempos do capitalismo* (V. Ribeiro, Trad.). Zahar.
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica? *Ágora*, 6(1), 115–138.
- Jimenez, S. (2023). Os dois dizeres de “O aturdido”. In A. Bastos & S. Jimenez (Eds.). *Nós e o sinthoma* (pp. 59–65). ICP. (Trabalho original produzido em 2002).
- La Sagna, P. (2007). De l’isolement à la solitude. *La Cause Freudienne*, (66), 43–49.
- Lacan, J. (1978). Du discours psychanalytique. In L. Boni & S. Loaldi (Eds.). *Lacan in Italia. Lacan en Italie. 1953–1978* (pp. 32–55). La Salamandra. (Trabalho original produzido em 1972).
- Lacan, J. (1988). *O seminário: Liv. 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (J.-A. Miller, Ed., & M. D. Magno, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido em 1964).
- Lacan, J. (1988). *O seminário: Liv. 3. As psicoses* (J.-A. Miller, Ed., & A. Menezes, Trad.; 2ª ed.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1955 e 1956).
- Lacan, J. (1988). *O seminário: Liv. 7. A ética da psicanálise* (J.-A. Miller, Ed., & A. Quinet, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1959 e 1960).
- Lacan, J. (1998). A significação do falo. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 692–703). Zahar. (Trabalho original produzido em 1958).
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 238–324). Zahar. (Trabalho original produzido em 1953 e publicado em 1956).
- Lacan, J. (1998). O estágio do espelho como formador da função do *eu* tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 96–103). Zahar. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lacan, J. (1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 197–213). Zahar. (Trabalho original publicado em 1945).
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 807–842). Zahar. (Trabalho original produzido em 1960).

- Lacan, J. (1999). *O seminário: Liv. 5. As formações do inconsciente* (J.-A. Miller, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1957 e 1958).
- Lacan, J. (2003). Joyce, o *sinthoma*. In J.-A. Miller (Ed.). *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 560–566). Zahar. (Trabalho original publicado em 1975).
- Lacan, J. (2003). Lituraterra. In J.-A. Miller (Ed.). *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 15–29). Zahar. (Trabalho original publicado em 1971).
- Lacan, J. (2003). O aturdito. In J.-A. Miller (Ed.). *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 448–497). Zahar. (Trabalho original publicado em 1973).
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In J.-A. Miller (Ed.). *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 400–447). Zahar. (Trabalho original publicado em 1970).
- Lacan, J. (2003). Televisão. In J.-A. Miller (Ed.). *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 508–543). Zahar. (Trabalho original publicado em 1974).
- Lacan, J. (2005). *O seminário: Liv. 10. A angústia* (J.-A. Miller, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1962 e 1963).
- Lacan, J. (2007). *O seminário: Liv. 23. O sinthoma* (J.-A. Miller, Ed., & S. Laia, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1975 e 1976).
- Lacan, J. (2008). *O seminário: Liv. 16. De um Outro ao outro* (J.-A. Miller, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1968 e 1969).
- Lacan, J. (2008). *O seminário: Liv. 20. Mais, ainda* (J.-A. Miller, Ed., & M. D. Magno, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1972 e 1973).
- Lacan, J. (2009). *O seminário: Liv. 1. Os escritos técnicos de Freud* (J.-A. Miller, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1953 e 1954).
- Lacan, J. (2010). *O seminário: Liv. 8. A transferência* (J.-A. Miller, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1960 e 1961).
- Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na capela de Sainte-Anne* (J.-A. Miller & J. Miller, Eds.; V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1971 e 1972).
- Lacan, J. (2012). *O seminário: Liv. 19: ...ou pior* (J.-A. Miller, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1971 e 1972).

- Lacan, J. (2016). *O seminário: Liv. 17. O avesso da psicanálise* (J.-A. Miller, Ed., & A. Roitman, Trad.). Zahar. (Trabalho original produzido entre 1969 e 1970).
- Lacan, J. (2022). A terceira. In J. Lacan & J.-A. Miller. *A terceira. Teoria de lalíngua* (T. N. M. Prado, Trad.; pp. 9–62). Zahar. (Trabalho original publicado em 1974).
- Laia, S. (1998). Sobre a contingência. *Curinga*, (11), 116–121.
- Laurent, É. (1992). Lacan y los discursos. In É. Laurent (Ed.). *Lacan y los discursos* (pp. 11–45). Manantial.
- Laurent, É. (2020). Gozar da internet. *Derivas Analíticas*, (12). <https://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/gozar-internet>
- Laurent, É. (2024). Por que o Um? In G. G. Gorski & M. J. S. Fuentes (Eds.). *Leituras do seminário ...ou pior de Jacques Lacan* (2ª ed.; pp. 35–52). EBP.
- Laurent, É., & Miller, J.-A. (1998). O Outro que não existe e seus comitês de ética. *Curinga*, (12), 4–18.
- Leguil, F. (1998). Formas do desencontro: segregação, solidão, amor. *Curinga*, (11), 5–44.
- Lima, N. L. (2017). O avesso da psicanálise: novo estatuto do pai? *Tempo Psicanalítico*, 49(1), 139–157.
- Lima, N. L. (2023). Transparência e opacidade: o adormecimento e o despertar na sociedade digital. In L. C. Soares, N. L. Lima & P. E. R. A. Evangelista. *Aproximações da psicologia com o pensamento de Byung-Chul Han: abordagens fenomenológicas, sociais e psicanalíticas* (pp. 61–16). Via Verita.
- Mandil, R. (2021). O que há de real no amor? In E. Alvarenga & L. Macêdo (Eds.). *Mutações do laço social: o novo nas parcerias* (pp. 159–173). EBP.
- Meyer, D. (n.d.). *Time spent that might otherwise be forgotten*. Recuperado em 2 fev. 2025 de <https://www.dianemeyer.net/timespent>
- Miller, J.-A. (1978). Algorithmes de la psychanalyse. *Ornicar?*, (16), 14–25.
- Miller, J.-A. (1995). *O desejo de Lacan* (M. Antelo, Ed., & A. B. Nascimento, Trad.). Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano. (Trabalho original produzido em 1991).
- Miller, J.-A. (2000). A teoria do parceiro. In Escola Brasileira de Psicanálise. *Os circuitos do desejo na vida e na análise* (pp. 153–207). Contra Capa.

- Miller, J.-A. (2003). Problemas de pareja, cinco modelos. In J.-A. Miller, J. M. A. López, E. Berenguer, A. M. Castell, C. Cuñat, J. R. Eiras, S. Eldar, X. Esqué, M. F. Blanco, M. Francisco, S. García, J.-L. Gault, M. Marín, G. Reiter, M. S. Frediani & O. Ventura. *La pareja y el amor: conversaciones clínicas con Jacques-Alain Miller en Barcelona* (pp. 15–20). Paidós.
- Miller, J.-A. (2008). *El partenaire-síntoma*. Paidós. (Trabalho original produzido entre 1997 e 1998).
- Miller, J.-A. (2010). Uma conversa sobre o amor. *Opção Lacaniana Online*, (2). <http://www.opcaolacaniana.com.br/nranterior/numero2/texto1.html>
- Miller, J.-A. (2011a). *O ser e o Um: os cursos psicanalíticos de J.-A. Miller*. Tradução Vera Avellar Ribeiro. EBP-Rio, 2011-2012. Documento inédito.
- Miller, J.-A. (2011b). A psicanálise verdadeira e a falsa. In J.-A. Miller. *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan: entre o desejo e o gozo* (pp. 28–28). Zahar.
- Miller, J.-A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana Online*, (7). <http://www.opcaolacaniana.com.br/nranterior/numero7/texto1.html>
- Miller, J.-A. (2015). *O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante*. Zahar.
- Miller, J.-A. (2016). Uma partilha sexual. *Opção Lacaniana Online*, (20). <http://www.opcaolacaniana.com.br/nranterior/numero20/texto1.html>
- Miller, J.-A., & Laurent, É. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Paidós.
- Miskolci, R. (2017). *Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line*. Autêntica.
- Moreira, J. O., Lima, N. L., Stengel, M., & Pena, B. F. (2017). A exposição do amor na *internet*: público ou íntimo? *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 69(1), 5–18.
- Moreira, J. O., Lima, N. L., Stengel, M., Bento, H. L. G., Santos, L. F. P., & Costa, G. B. (2017). O amor e o stalkador: novos recursos para a vigilância nas redes sociais. *Psicologia em Revista*, 23(1), 106–122. <https://doi.org/10.5752/P.1678-9563.2017v23n1p106-122>
- Morris, F. (Diretora). (2022). *The Tinder swindler* [Filme]. Raw TV; Netflix.
- Naveau, P. (2017). *O que do encontro se escreve: estudos lacanianos* (V. A. Ribeiro, Trad.). EBP.

- Nobre, M. R. (2020). *Derivas do saber na cultura digital: o sujeito do inconsciente entre algoritmos e matemas* [Tese de doutorado]. Universidade Federal de Minas Gerais.
- Nobre, M. R., Lima, N. L., & Iannini, G. P. M. (2024). O digital como um novo discurso. *Subjetividades*, 24(1), 1–14. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v24i1.e12826>
- Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. *Pesquisa sobre o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos domicílios brasileiros: TIC Domicílios 2021*. (2022). Comitê Gestor da Internet no Brasil. <https://cetic.br/pt/publicacao/pesquisa-sobre-o-uso-das-tecnologias-de-informacao-e-comunicacao-nos-domicilios-brasileiros-tic-domicilios-2021>
- Oliveira, G. D. F., & Corrêa, H. C. S. (2023). Entre encontros faltosos e excessivos: laços amorosos e uso de tecnologias para pensar o sujeito. *Tempo Psicanalítico*, 55, 32–56. <https://www.tempopsicanalitico.com.br/tempopsicanalitico/article/view/754>
- Orlowski, J. (Diretor). *The social dilemma* [Filme]. Netflix.
- Panadés, J. (2024). *Antes que se tenha algo a dizer*. Cas'a.
- Platão. (2016). *O banquete* (J. C. Souza, Trad.). Editora 34.
- Rimbaud, A. (2002). *Iluminuras* (R. G. Lopes & M. A. Mendonça, Trans.; 3ª ed.). Iluminuras. (Trabalho original publicado em 1886).
- Rosa, M. (2010). Jacques Lacan e a clínica do consumo. *Psicologia Clínica*, 22(1), 151–171. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652010000100010>
- Rosa, M. (2019). *Por onde andarão as histéricas de outrora? Um estudo lacaniano sobre as histerias*. Edição da Autora.
- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Subjetividades*, 4(2), 329–348. <https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/1509>
- Rouvroy, A. (2020). Governamentalidade algorítmica e a morte da política (M. C. P. Almeida & M. A. S. Alves, Trans.). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 8(3), 15–28. <https://doi.org/10.26512/rfmc.v8i3.36223>
- Santiago, J. (2004). A sessão lógica: extrair o tempo de sua duração. *Opção Lacaniana Online*, (1). <http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/n1/textob.asp>

- Santiago, J. (2021). Deus e a renúncia do gozo: da interdição ao amor. In E. Alvarenga & L. Macêdo (Eds.). *Mutações do laço social: o novo nas parcerias* (pp. 90–110). EBP.
- Santos, N. O. (2019). *Match*: o estatuto do sintoma nos sujeitos conectados. *Carta de São Paulo*, 26(1), 86–94.
- School of Attraction. (2024). *How to take Tinder photos that get matches* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AzQBnzDEoVo>
- Sobre o Tinder. (n.d.). Recuperado em 1 fev. 2025 de <https://br.tinderpressroom.com/about>
- Souto, S. (1998). O gozo, o sentido e o signo de amor. *Curinga*, (11), 122–125.
- Souto, S. (2019). *Como conceber a transferência na clínica do Um que dialoga sozinho?* Escola Brasileira de Psicanálise — Seção Bahia. <https://www.ebpbahia.com.br/jornadas/2019/2019/06/21/como-conceber-a-transferencia-na-clinica-do-um-que-dialoga-sozinho>
- Suba de nível. (n.d.). Recuperado em 1 fev. 2025 de <https://tinder.com/pt/feature/stand-out>
- Teixeira, A. M. R. (2010). As bodas sintomáticas do obsessivo com a histérica. *Ágora*, 13(1), 51–61. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982010000100004>
- Tinder Limited Liability Company. (n.d.). Tinder: aplicativo de namoro. Recuperado em 2 fev. 2025 de <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.tinder>
- Tizio, H. (2007). Novas modalidades do laço social. *aSEPHallus*, 2(4), 32–37. http://www.isepol.com/asephallus/numero_04/artigo_03.htm
- Turkle, T. (2017). *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.
- University of California. (n.d.). *The Internet's first message sent from UCLA*. Recuperado em 2 fev. 2025 de <https://100.ucla.edu/timeline/the-internets-first-message-sent-from-ucla>
- Ventura, O. (2021). O amor: sempre Outro. In E. Alvarenga & L. Macêdo (Eds.). *Mutações do laço social: o novo nas parcerias* (pp. 47–64). EBP-MG.
- Vidigal, L. H. (2018). *O que Lacan inventou*. EBP.
- Why people have fallen out of love with dating apps. (2024). *The Economist*. <https://www.economist.com/business/2024/08/08/why-people-have-fallen-out-of-love-with-dating-apps>

Winehouse, A., Ashford, N., & Simpson, V. Tears dry on their own [Canção gravada por A. Winehouse]. In A. Winehouse. *Back to black*. Island.

Zhang, W. (2024). *As mulheres que trocam homens reais por “namorado perfeito” criado pelo ChatGPT*. BBC News. <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c199z9y8z89o>