

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Allisson Vasconcelos

**DA RECUSA DA REALIDADE AO DESMENTIDO DA LEI:
a fetichização da verdade em tempos de pós-verdade**

Belo Horizonte

2020

Allisson Vasconcelos

**DA RECUSA DA REALIDADE AO DESMENTIDO DA LEI:
a fetichização da verdade em tempos de pós-verdade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Orientadora: Profa. Dra. Nádia Laguárdia de Lima.

Belo Horizonte

2020

150 Vasconcelos, Allisson.
V331d Da recusa da realidade ao desmentido da lei [manuscrito]
20203 : a fetichização da verdade em tempos de pós-verdade /
Allisson Vasconcelos Oliveira. - 2020.
95 f. : il.
Orientadora: Nádia Laguárdia de Lima.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Psicologia - Teses. 2.Verdade - Teses. 3. Fetichismo
Teses. I. Lima, Nádia Laguárdia de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA



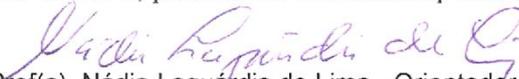
FOLHA DE APROVAÇÃO

Da Recusa da Realidade ao Desmentido da Lei: a fetichização da verdade em tempos de pós-verdade

ALLISSON VASCONSELOS OLIVEIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 10 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Nádia Laguardia de Lima - Orientador
UFMG


Prof(a). Andréa Máris Campos Guerra
FAFICH/UFMG


Prof(a). Jacqueline de Oliveira Moreira
PUC Minas

Belo Horizonte, 10 de fevereiro de 2020.

À verdade, cuja voz dissimulada ecoa na cacofonia dos que teimam em se fazer seus donos e que, com silencioso bramir, atinge os ouvidos da alma com inconfundível e esmagadora tonitruância.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer à minha orientadora, *Nádia Laguardia de Lima*, pela aposta em minha pesquisa desde quando esta não passava de um projeto. Sou muito feliz pela parceria que firmamos ao longo desses dois anos e muito grato pela confiança que a vi depositar em meu trabalho. Tal incentivo, somado às excelentes contribuições para a composição de meu texto, foi essencial para que eu levasse a cabo este desejo: o de me tornar mestre. Tê-la como orientadora foi e continua sendo um privilégio, dado o reconhecimento e o prestígio que ela tem no campo de estudos sobre cultura digital, campo este em que se insere minha dissertação. Como já lhe escrevi uma vez, e agora lhe escrevo de novo, apropriando-me de Carl Sagan, “na vastidão do espaço e na imensidão do tempo, é uma alegria [e uma honra] compartilhar um planeta e uma época” com Nádia.

Agradeço a *Andréa Guerra* e *Jacqueline Moreira* por aceitarem o convite de participar de minha banca examinadora. Andréa é uma psicanalista que admiro desde muito antes de a ter conhecido pessoalmente, devido à leitura de algumas de suas publicações. Em um de seus grupos de pesquisa, do qual participei, minha admiração por ela só cresceu, e no mestrado, quando enfim a tive como professora, me vi fascinado por sua transmissão. Sua escolha para me avaliar, portanto, não é ao acaso, assim como a de Jacque, que também conheci em um desses coletivos. A descontração, aliada à inteligência, levou-me a criar um grande respeito por essa pesquisadora que mantém o bom humor sem nunca perder o rigor. Para mim, é uma satisfação poder ter essas duas profissionais comigo no dia de minha defesa.

Às minhas eternas professoras *Andréa Milagres* e *Paula de Paula* por terem estimulado meu interesse pela pesquisa desde a graduação e por continuarem acompanhando meu percurso, mesmo depois de eu ter me formado. Andréa e Paula são minha inspiração dentro da psicanálise, meus ideais do *eu*, o ponto de partida de meu entusiasmo por esse campo de investigação.

A *Elisiane Fagundes* e *Manoel Deusdedit Júnior* pelo suporte prévio à minha entrada no mestrado, sem o qual o anteprojeto não teria adquirido a forma que adquiriu. A *Ana Carolina Dias* e *Lucas Ferreira* pelos apontamentos preciosos sobre minha proposta, que me conduziram para o que eu realmente desejava pesquisar. A *Fábio Wallace Dias* pelas dicas valiosas que me deixaram mais preparado e menos apreensivo para a arguição. E a *Isabella Lima* e *Izabel Friche Passos* pela gentileza de compartilharem informações sobre a pós-graduação na UFMG. Agradeço-lhes por terem tornado o processo de seleção do mestrado o mais agradável possível.

À *Cristina Melo* por ter me preparado para o exame de proficiência e, mais ainda, pelo apoio constante com as leituras de textos em outros idiomas. Cristina é uma professora que merece todas as reverências pelo cuidado e pelo incentivo que oferece a seus alunos.

A *Márcio Rimet* e *Marcelo Fonseca* pelas contribuições para e durante minha banca de qualificação, a partir das quais pude redirecionar minhas ideias. A *Flávio Loque* pela introdução que me deu sobre a categoria da verdade dentro da filosofia. A *Renato Sarriddine* pela generosidade de dividir comigo artigos internacionais sobre minha temática. A *Henrique Oliveira* pela troca teórica, haja vista nosso interesse em comum pela análise dos laços sociais.

Aos amigos *Luiz Henrique Fernandes* e *Ariane Santos* pelas “metodologias de estudo”, inéditas para mim, que me colocavam de novo nos eixos depois que o cansaço e a indisposição me tiravam deles. Também pelos papos descontraídos que me deixaram menos ansioso e angustiado durante a pesquisa. À minha sobrinha *Sarah Louise Benício* e ao amigo *Edgar Paulino* pela colaboração no desfecho de meu trabalho. Sarah tornou mais leve a revisão de minha escrita e me deixou mais confiante com o resultado alcançado. Já Edgar deu um tom poético à dedicatória que decidi fazer à verdade. Sou muito grato por esses *retouques finais*.

À *Marina Del Papa*, minha “dupla” de orientação, pelo companheirismo nesses dois anos de curso. Marina é, sem dúvida, uma das joias que encontrei nesse período, da qual eu jamais pretendo abrir mão. À *Polyana Corrêa*, minha “sócia” de pesquisa, por compartilhar comigo o interesse pela academia. Nossas conversas foram muito produtivas, e delas eu tirei boas ideias não só para minha carreira, mas para toda a vida. À *Márcia Coeli*, meu “grande Outro”, por só enxergar o melhor de mim e me encorajar a cada vez que nos falamos. Márcia é meu “tesouro dos significantes”, à qual eu recorro sempre que tenho alguma dúvida teórica. Espero que o mestrado tenha sido apenas o início desse encontro e que nossos laços perdurem “ao infinito e além”.

Aos demais amigos, como *Abner Brandão*, *Ana Cláudia Leite*, *Ana Júlia Lima*, *Daniela Duarte*, *Eudiana Oliveira*, *Felipe Parreira* e *Jeneffer Almeida*, por acompanharem e torcerem por meu desejo pela pós-graduação e por tudo o que ela pode me proporcionar. Agradeço-lhes por nunca terem deixado de acreditar e apostarem em minha capacidade.

Aos colegas do grupo de pesquisa e extensão Além da Tela: Psicanálise e Cultura Digital pelo acolhimento e pelo suporte que tornaram essa caminhada menos solitária. Às bibliotecas da *Escola Brasileira de Psicanálise* e do *Círculo Psicanalítico* pela solicitude em compartilhar textos

imprescindíveis para minha pesquisa. Ao *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* pelo fomento de minha passagem pelo mestrado, dando-me a possibilidade de me dedicar integralmente. À *UFMG* por resistir às investidas contra a universidade pública e a pesquisa de qualidade, as quais, em parte, se devem ao objeto deste estudo: a pós-verdade.

Tanto Emília falava em “Minhas Memórias” que uma vez Dona Benta perguntou:
— Mas, afinal de contas, bobinha, que é que você entende por memórias?
— Memórias são a história da vida da gente, com tudo o que acontece desde o dia do nascimento até o dia da morte.
— Nesse caso — caçou Dona Benta — uma pessoa só pode escrever memórias depois que morre...

— Espere — disse Emília. — O escrevedor de memórias vai escrevendo, até sentir que o dia da morte vem vindo. Então para; deixa o finalzinho sem acabar. Morre sossegado.

— E as suas memórias vão ser assim?

— Não, porque não pretendo morrer. Finjo que morro, só. As últimas palavras têm de ser estas: “E então morri...”, com reticências. Mas é peta. Escrevo isso, pisco o olho e sumo atrás do armário para que Narizinho fique mesmo pensando que morri. Será a única mentira das minhas Memórias. Tudo mais verdade pura, da dura — ali na batata, como diz Pedrinho.

Dona Benta sorriu.

— Verdade pura! Nada mais difícil do que a verdade, Emília.

— Bem sei — disse a boneca. — Bem sei que tudo na vida não passa de mentiras, e sei também que é nas memórias que os homens mentem mais. Quem escreve memórias arruma as coisas do jeito que o leitor fique fazendo uma alta ideia do escrevedor. Mas para isso ele não pode dizer a verdade, porque senão o leitor fica vendo que era um homem igual aos outros. Logo, tem de mentir com muita manha, para dar ideia de que está falando a verdade pura.

Dona Benta espantou-se de que uma simples bonequinha de pano andasse com ideias tão filosóficas.

— Acho graça nisso de você falar em verdade e mentira como se realmente soubesse o que é uma coisa e outra. Até Jesus Cristo não teve ânimo de dizer o que era a verdade. Quando Pôncio Pilatos lhe perguntou: “Que é a verdade?”, ele, que era Cristo, achou melhor calar-se. Não deu resposta.

— Pois eu sei! — gritou Emília. — Verdade é uma espécie de mentira bem pregada, das que ninguém desconfia. Só isso.

(Lobato, 1936/2017, pp. 10–12)



(Watterson, 1992)

RESUMO

Vasconcelos, A. (2020). *Da recusa da realidade ao desmentido da lei: a fetichização da verdade em tempos de pós-verdade* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Belo Horizonte.

Embora tenha sido nomeada no início dos anos 1990, a pós-verdade só adquiriu popularidade duas décadas depois, quando se tornou assunto recorrente nos veículos de informação devido a sua intromissão nas políticas norte-americana e inglesa. Ela, que passou a designar circunstâncias em que a verdade se torna menos influente na formação da opinião pública do que apelos a emoções e crenças pessoais, foi eleita, em 2016, a “palavra do ano” pelos *Oxford Dictionaries*. Se já não era inofensiva quando foi descrita pela primeira vez, hoje a pós-verdade é ainda menos salutar, pois, o que uma vez serviu ao sujeito de refúgio, parece agora lhe servir como subterfúgio para suas transgressões. É dessa forma que se pode caracterizar o *modus operandi* desse fenômeno, que, por envolver aspectos subjetivos, demanda um exame minucioso não apenas da filosofia e das ciências humanas, mas também da psicanálise, que pode comparecer com uma perspectiva clínica sobre seu funcionamento, contribuindo para o esclarecimento da economia de gozo que lhe é inerente. Esta dissertação traduz um esforço nesse sentido. Seu objetivo é desenvolver uma análise metapsicológica da pós-verdade, buscando identificar que verdade é essa a que o sujeito renuncia e o que o leva a renunciá-la, interpretando, nesse seguimento, o discurso que promove tal renúncia. Em vista dessas questões, este estudo se organiza em três capítulos: no primeiro deles, realiza-se um sobrevoo pela noção de verdade conforme o discurso hegemônico e a teoria psicanalítica, com vistas a apurar se, dentro da psicanálise, pós-verdade é um conceito razoável. No segundo, busca-se rastrear os mecanismos que operam na pós-verdade, descrevendo sua função na economia psíquica dos sujeitos que recorrem a esse expediente. Finalmente, o terceiro capítulo apresenta uma leitura sobre a introjeção da pós-verdade na cultura contemporânea, atentando para as transformações que o mundo vem experimentando desde a segunda metade do século XX. A teoria lacaniana dos quatro discursos é empregada nesta pesquisa não apenas para fundamentá-la, mas também como recurso metodológico, dada sua pertinência para a investigação de diferentes realidades. O mecanismo freudiano da denegação fetichista é também evocado para tratar das formas que a pós-verdade assumiu desde que foi trazida a público.

Palavras-chave: Pós-verdade. Verdade. Saber. Denegação. Fetichismo. Psicanálise.

RÉSUMÉ

Vasconselos, A. (2020). *Du refus de la réalité au démenti de la loi: la fétichisation de la vérité en temps de post-vérité* (Dissertation de maîtrise). Université Fédérale du Minas Gerais, Faculté de Philosophie et Sciences Humaines, Département de Psychologie, Programme d'Études Supérieures en Psychologie, Belo Horizonte.

La post-vérité a été nommée au début des années 1990, mais elle n'a gagné en popularité que deux décennies plus tard, lorsqu'elle est devenue un sujet récurrent dans les médias en raison de son ingérence dans les politiques américaine et britannique. Elle, qui en est venue à désigner les circonstances dans lesquelles la vérité devient moins influente pour modeler l'opinion publique que les appels à l'émotion et aux croyances personnelles, a été élue, en 2016, le "mot de l'année" par les *Oxford Dictionaries*. Si la post-vérité n'était plus inoffensive lorsqu'elle a été décrite pour la première fois, aujourd'hui elle est encore moins salubre, puisque, ce qui autrefois servait au sujet de refuge, semble maintenant lui servir de subterfuge à ses transgressions. C'est ainsi que l'on peut caractériser le *modus operandi* de ce phénomène, qui, par impliquer des aspects subjectifs, exige un examen approfondi non seulement de la philosophie et des sciences humaines, mais aussi de la psychanalyse, qui peut apparaître avec une perspective clinique sur son fonctionnement, contribuant à clarifier l'économie de la jouissance qui lui est inhérente. Cette dissertation représente un effort dans ce sens. Son objectif est de développer une analyse métapsychologique de la post-vérité, cherchant à identifier à quelle vérité le sujet renonce et ce qui le conduit à y renoncer, en interprétant, consécutivement, le discours qui promeut un tel renoncement. Face à ces problèmes, cette étude s'organise en trois chapitres: dans le premier, un survol est réalisée par la notion de vérité selon le discours hégémonique et la théorie psychanalytique, afin de vérifier si, dans la psychanalyse, la post-vérité est un concept raisonnable. Dans le deuxième, on cherche à retracer les mécanismes qui opèrent dans la post-vérité, décrivant sa fonction dans l'économie psychique des sujets qui recourent à cet expédient. Enfin, le troisième chapitre présente une lecture sur l'introjection de la post-vérité dans la culture contemporaine, en prêtant attention aux transformations que le monde connaît depuis la seconde moitié du XXe siècle. La théorie lacanienne des quatre discours est utilisée dans cette recherche non seulement pour la soutenir, mais aussi comme ressource méthodologique, compte tenu de sa pertinence pour l'investigation de différentes réalités. Le mécanisme freudien du déni fétichiste est également évoqué pour aborder les formes que la post-vérité a prises depuis qu'elle a été rendue publique.

Mots-clés: Post-vérité. Vérité. Savoir. Déni. Fétichisme. Psychanalyse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
DA TEORIA DOS QUATRO DISCURSOS COMO RECURSO À PESQUISA PSICANALÍTICA DE FENÔMENOS SOCIAIS E POLÍTICOS.....	16
1 A VERDADE PELO <i>AVESSO</i> : O ESTATUTO DA VERDADE NO DISCURSO HEGEMÔNICO E NA PSICANÁLISE.....	20
1.1 As Concepções Clássicas da Verdade.....	21
1.2 O Projeto Metafísico de Teorias Filosóficas da Verdade.....	23
1.3 A Psicanálise e a Verdade.....	26
1.4 A Verdade da Psicanálise.....	29
1.5 A Verdade na Teoria dos Quatro Discursos.....	33
1.6 A Verdade nos Quatro Discursos.....	41
1.6.1 <i>O Discurso do Universitário e a Totalização da Verdade.....</i>	42
1.6.2 <i>O Discurso do Mestre e a Parcialidade da Verdade.....</i>	44
1.6.3 <i>O Discurso da Histórica e a Busca da Verdade.....</i>	46
1.6.4 <i>O Discurso do Analista e a Verdade do Sujeito.....</i>	48
1.7 A Verdade da Pós-Verdade.....	50
2 DA RECUSA DA REALIDADE AO DESMENTIDO DA LEI: A DENEGAÇÃO DO SABER NO REGIME DA PÓS-VERDADE.....	52
2.1 O Saber na Teoria dos Quatro Discursos.....	53
2.2 O Saber como Realidade.....	56
2.3 O Predomínio do Prazer sobre a Realidade.....	58
2.4 A Recusa da Realidade.....	60
2.5 A Falsificação da Realidade.....	63
2.6 O Desmentido da Lei.....	65
3 A FETICHIZAÇÃO DA VERDADE EM TEMPOS DE PÓS-VERDADE: A PERSONALIZAÇÃO DO CONSUMO NO MERCADO MUNDIAL DA MENTIRA.....	68
3.1 O Discurso do Capitalista.....	70
3.2 A Personalização do Consumo.....	73
3.3 O Mercado Mundial da Mentira.....	76

3.4 A Fetichização da Verdade	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
REFERÊNCIAS	86

INTRODUÇÃO

As campanhas da *Brexit*¹ e da eleição presidencial dos Estados Unidos deslocaram da margem para o centro do debate político a palavra *pós-verdade*. Ela, que fora ressignificada duas décadas antes para batizar a inesperada reação dos norte-americanos às evidências que pesavam contra seus representantes, ganhou projeção mundial em 2016, tendo sido, por isso, eleita a “palavra do ano” pelos *Oxford Dictionaries*. De acordo com esses dicionários, pós-verdade “[...] relaciona-se com ou denota circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que apelos à emoção e à crença pessoal” (“Word of the Year”, 2016, tradução nossa²). Sua definição torna patente sua articulação à noção hegemônica de verdade, sugerindo a defasagem dessa na *res publica* de nossa época.

A verdade é um dos pilares de nossa civilização. A confiança que ela inspira é a base não apenas da convivência social, mas também da sobrevivência cultural, de modo que não há princípio ou virtude mais importante do que ela para a perpetuação de qualquer comunidade humana. É nesse sentido que Arendt (1967/1992) argumenta que

Enquanto podemos nos recusar a indagar se a vida ainda seria digna de ser vivida em um mundo destituído de noções tais como justiça e liberdade, o mesmo, curiosamente, não é possível com respeito à ideia de verdade, aparentemente tão menos política. O que se acha em jogo é a sobrevivência, a perseverança na existência (*in suo esse perseverare*), e nenhum mundo humano destinado a perdurar após o curto período de vida dos mortais seria capaz de sobreviver sem que os homens estivessem propensos a fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscienciosamente — a saber, *légein tà eónia*, dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é. (p. 285)

Sendo vital para a cultura, a verdade deveria ser defendida contra os assaltos da impostura pelos que se assentam no poder. Porém, o que a pós-verdade denuncia é justamente o contrário: os que ocupam esse lugar se aproveitam do semblante que assumem para legitimar como verdade a farsa que os beneficia (McIntyre, 2018). Assim, se hoje as paixões falam mais alto do que as evidências, endossá-las é a “receita do sucesso” para os que desejam atrair e seduzir a opinião pública.

¹ Contração de *British* [britânico] e *exit* [saída], a *Brexit* se refere ao movimento político que reivindica a saída do Reino Unido da União Europeia.

² [...] relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief.

A impostura concorre com a verdade desde os tempos mais antigos, mas nunca teve tanta aceitação como no debate político atual. Os eventos internacionais supracitados, assim como as eleições brasileiras de 2018, mostraram que a opinião pública tem não só aceitado, como também participado das farsas, buscando, senão reforços para suas visões de mundo, justificativas para seus preconceitos. É esta a novidade que a pós-verdade traz: “[...] não é a desonestidade dos políticos, mas a resposta do público a isso. A indignação dá lugar à indiferença e, por fim, à convivência” (D’Ancona, 2018, p. 34). Somado a isso, temos ainda o alcance que esse fenômeno tem tomado no mundo globalizado e hiperconectado: “o que é novo é a extensão pela qual, no novo cenário de digitalização e interconexão global, a emoção está recuperando sua primazia, e a verdade, batendo em retirada” (p. 38). Cabe perguntar, então, que conjuntura é essa que favorece a impostura em nossa civilização.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/2011) afirma que “[...] a psicologia individual é também [...] psicologia social” (p. 14). Seu entendimento é o de que “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário” (p. 14). Com Lacan, assume-se o Outro não apenas como alteridade, mas também como discurso ao qual o *eu* está sujeito. Askofaré (2009) explica que

O inconsciente é estrutura, é certo, quer dizer, é lugar do Outro; mas ele é também saber, dito de outro modo, o que dessa estrutura se desenrola, se articula no discurso, no discurso do Outro. Esse Outro, do qual o inconsciente é o discurso, [...] é o Outro do discurso universal que determina o inconsciente como transindividual. Ora, o Outro, entendido nesse sentido, ou seja, o simbólico, se ele é invariável em sua estrutura — aquela da linguagem —, é também submetido às mudanças, às mutações, às rupturas, às subversões. (p. 169)

Disso se pode depreender que o discurso do Outro resvala nas identidades, por estarem estas submetidas ao que Lacan (1956[1953]/1998) chamou de *subjetividade de sua época*, que é o próprio Outro enquanto discurso do inconsciente. Se a pós-verdade ocupa hoje um lugar central no debate político, é porque o discurso que vigora na sociedade estabelece ocasião oportuna para isso. É esse discurso, portanto, a chave para que possamos compreender seu primado na contemporaneidade e, da mesma forma, forjar uma interpretação, ainda que *genérica*³, sobre os sujeitos que aderem a seu regime.

³ Genérica porque a psicanálise ensina que cada caso é um caso, e as escolhas, por mais semelhantes que sejam, partem dos mais diferentes e inesperados motivos.

Embora tenha sido nomeada em 1992, a pós-verdade adquiriu popularidade somente em 2016, quando se tornou assunto recorrente nos meios de informação devido a sua ingerência nas supracitadas campanhas políticas norte-americana e inglesa. Não é à toa que a pesquisa psicanalítica sobre esse fenômeno seja ainda incipiente e a quantidade de publicações, ínfima. No Brasil, a produção bibliográfica em psicanálise relacionada à pós-verdade é quase nula, o que demonstra que nosso estudo, além de relevante, beira ao ineditismo. Como observamos ao realizar uma busca na seção de psicologia da Biblioteca Virtual em Saúde, não é nada expressivo o número de artigos que se ocupam desse assunto. Utilizando como único critério o descritor *pós-verdade*, obtivemos apenas dois resultados, dos quais somente um é fundamentado na teoria psicanalítica: *Desmentido ou inexistência do Outro: a era da pós-verdade* (Coelho dos Santos, 2016). A mesma busca foi realizada no Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, a qual, mesmo tendo retornado com 39 resultados, não apresentou nenhum artigo de psicanálise. Esse cenário não é diferente na França, onde a teoria psicanalítica é privilegiada. Ao buscar no Cairn por *post-vérité* em conjunto com *psychanalyse*, encontramos 37 artigos, dos quais apenas dois se relacionam com ambas as palavras-chave: *Internet et la psychanalyse: un corps-à-corps qui peut faire symptôme* [*Internet e psicanálise: um corpo a corpo que pode fazer sintoma*] (Klotz, 2017) e *La post-vérité, un nouveau refus de savoir* [Pós-verdade, uma nova recusa do saber] (Lebrun, 2019).

Tendo em vista a escassez de publicações sobre a pós-verdade em nosso campo, e partindo dos pressupostos que levantamos, propomos, nesta dissertação, desenvolver uma análise metapsicológica desse fenômeno, colocando as teorias freudiana e laciana a trabalho para responder (a) se a verdade de que se ocupa a psicanálise é a mesma verdade que o sujeito renuncia nesse regime, (b) o que o leva a renunciá-la e de que maneira ele o faz e (c) que discurso favorece essa renúncia. Estabelecemos, assim, como nossos objetivos (I) cotejar a verdade descoberta por Freud com a verdade hegemônica, visando a apurar se pós-verdade é um conceito razoável na psicanálise, (II) rastrear os mecanismos que operam na pós-verdade, descrevendo sua função na economia psíquica dos sujeitos, e (III) interpretar como a pós-verdade se intrometeu em nossa cultura, levando em consideração as transformações sócio-simbólicas pelas quais passamos desde a segunda metade do século XX.

Nossa hipótese é a de que a noção hegemônica de verdade não está referenciada à categoria da verdade na psicanálise, e sim à categoria do saber, que encontra no conhecimento da realidade

sua roupagem imaginária. Também acreditamos que a pós-verdade funciona para o sujeito tanto como uma saída contra uma representação traumática quanto como uma estratégia de desimplicação por seus atos. O discurso que a impulsiona supomos que seja o do mercado, o discurso do capitalista, o qual encontrou nas paixões humanas condição favorável para seu recrudescimento.

DA TEORIA DOS QUATRO DISCURSOS COMO RECURSO À PESQUISA PSICANALÍTICA DE FENÔMENOS SOCIAIS E POLÍTICOS

Durante o seminário sobre *A lógica do fantasma*, Lacan (1967) declarou que “[...] o inconsciente é a política” (p. 10, tradução nossa⁴), assumindo que a lógica que ele articulava naquele momento era a da constante que podia unir e separar os homens: a fantasia. É evidente que Lacan seguia as pegadas de Freud, que não só teorizou a fantasia, como também reconheceu seu primado no psiquismo, enquanto realidade psíquica. Essa leitura, aliás, foi fundamental para os estudos culturais que ele mesmo desenvolveu a partir de então. Prova disso é a publicação de *Psicologia das massas e análise do eu*, em que Freud (1921/2011) entrelaça sujeito e sociedade, mostrando que as relações humanas são extensões e atualizações de experiências subjetivas. Lacan, dessa forma, apenas formalizou o que vinha de Freud, isto é, o reconhecimento da preponderância da realidade psíquica não apenas no âmbito individual, mas também na esfera pública. À vista disso, podemos inferir que, quando se investiga um fenômeno social ou político, é sempre possível tirar dele um ponto de vista clínico, para além do sociológico e do político. E mais ainda: que tudo que compete ao sujeito, compete também à sociedade e à política. O sujeito é um ser social e político, assim como a sociedade e a política devem o que são à participação do sujeito.

Dois anos depois desse seminário, Lacan (1969–1970/1992) ministrou *O avesso da psicanálise*, o mais político de seu ensino. Nele, ele formalizou a *teoria dos quatro discursos*, que tem se revelado um instrumento oportuno para dissecar as mais diferentes realidades. Essa teoria oferece a possibilidade de fazer uma investigação minuciosa dos sintomas de uma época, uma vez que, ao dispô-los em seu enquadre, pode-se não só identificar sua formação discursiva, como também localizar aquela que os produz. Essa teoria é, pois, uma ferramenta indispensável para a realização de um estudo como o nosso.

É digno de nota que Lacan a criou no mesmo período em que o mundo viu surgir e desaparecer, como um sintoma que logo sucumbia à inércia, uma série de movimentos estudantis que lutavam contra o *status quo*. Com a teoria dos quatro discursos, Lacan pôde articular teoricamente o que se passou e demonstrar em que ponto os manifestantes pecaram. Seu foco foi *maio de 1968*, que, de todos esses movimentos, foi o que mais se destacou. Maio é lembrado como

⁴ [...] l’inconscience, c’est la politique.

um episódio revolucionário da história da França, o qual, no entanto, não é citado sem ressalvas. Há quem diga que o capitalismo prosperou se apropriando de suas bandeiras. Há também os que afirmam que seus acontecimentos promoveram, ironicamente, uma guinada ao conservadorismo. Mas, afinal, o que aconteceu no maio francês?

Morin, em entrevista a Lapouge (1978), descreve maio como uma das muitas rebeliões estudantis que eclodiram pelo mundo entre 1967 e 1968. Sua diferença quanto às demais é que ele foi a única que não se restringiu à esfera dos estudantes: começou com ela, mas mobilizou toda a sociedade. O movimento pôs em xeque o poder, bem como o que aparentava ser seu reduto: a universidade. Esta, a serviço do capitalismo, alimentava o sistema de dominação, do qual o saldo eram as desigualdades sociais.

Houve em maio, portanto, uma esperança de que as coisas mudassem — esperança esta que Badiou traduziu em seu diálogo com Roudinesco: “[...] achei ser um acontecimento que, assim como o confronto com o real no tratamento, permitia que voltasse a se abrir uma liberdade nova — nesse caso, uma esquerda radical —, agindo no sentido das emancipações locais contra a máquina capitalista desigualitária” (Badiou & Roudinesco, 2012, p. 36). Essa esperança também reclama seu lugar na análise nostálgica, embora crítica, de Morin, para o qual as manifestações surgiram de uma brecha por onde “[...] todo um recalque, todo um inconsciente, todo um conjunto de coisas marginais, toda uma necessidade, toda uma libido se precipitou. Todo um questionamento nasceu” (Lapouge, 1978, p. 13).

O que nos chama a atenção é que, na análise de seus participantes, o maio francês não foi apenas um movimento, mas também dois eventos. Para explicá-lo, Morin se vale da metáfora de uma peça de teatro em dois atos, em que, no primeiro ato, surge uma grande novidade e, no segundo, tudo volta a ser como era antes. Em suas palavras,

O primeiro [ato] começa nos confins de um subúrbio parisiense, onde uma universidade, a Nanterre, pega fogo. E o fogo se espalha a Paris, à Sorbonne, a Saint Germain de Prés, à juventude operária. A “intelligentsia”, essa nova “intelligentsia” dos rádios e dos jornais, entra no movimento. Em seguida, são os sindicatos que por sua vez aderem e, finalmente, toda a nação entra subitamente num estado de paralisia. O segundo ato começa em junho. O seu ponto de partida é o discurso do general de Gaulle, ao qual se seguem eleições que asseguram o triunfo da direita e, em poucos dias, tudo acaba como se nada tivesse acontecido. (Lapouge, 1978, p. 13)

De forma semelhante, Žižek (2018) afirma que, desses acontecimentos, se pode tirar dois legados. Houve, sim, apropriação de muitos aspectos de maio de 1968 pela ideologia capitalista liberal, mas também é inegável que ele é o ponto de partida para uma nova forma de tratar as minorias sociais. Maio teria jogado uma luz sobre as injustiças e a necessidade dos direitos humanos.

Lacan adotou uma postura nada otimista em relação às manifestações. Segundo Roudinesco, o que ele via era “[...] um movimento de encobrimento, exprimindo não uma vontade de libertação generalizada, e, sim, pelo contrário, o desejo inconsciente, por parte dos revoltosos, de servidão ainda mais feroz” (Badiou & Roudinesco, 2012, p. 37). Para ele, o que os manifestantes demandavam era um mestre, o que acabou se confirmando pela necessidade de seus herdeiros de legitimação pelo Outro, tendo sido Lacan inclusive escalado para esse papel. Prova disso é a sessão *Analyticon*, anexa a *O avesso da psicanálise*, realizada uma semana depois de sua lição introdutória, em que encontramos Lacan sendo interceptado por uma audiência que exigia dele uma posição sobre a revolução. Ele já a havia expressado em um ensaio enviado ao jornal *Le Monde* em 1969, o qual, entretanto, não foi publicado até 2006 pelo *Journal Français de Psychiatrie*. Nele, ele revela sua descrença em maio, argumentando que, no fim das contas, as coisas permaneceriam como sempre foram. Em seus termos,

Para se encontrar, é preciso saber que o presente é contingente, como o passado é fútil. É o futuro que precisa ter [em conta], contra Aristóteles que se curvou a esse respeito, que o presente tem o que ele necessita. O vencedor desconhecido de amanhã é o que, desde hoje, comanda. (Lacan, 1969/2006, p. 5, tradução nossa⁵)

Lacan (1969–1970/1992) reitera sua posição em *Analyticon*, argumentando que “a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre. Isto é o que a experiência provou. É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão” (p. 196). A revolução, para ele, tinha o sentido que os astrônomos lhe deram: o de um retorno ao ponto de partida.

A experiência atesta a validade da posição lacaniana sobre a revolução, e não apenas a de maio de 1968. Só na última década, vimos surgir de manifestações populares injunções ainda mais

⁵ Pour s’y retrouver il faut savoir que le présent est contingent, comme le passé futile. C’est du futur qu’il faut tenir [compte], contre Aristote qui là-dessus a fléchi, que le présent tient ce qu’il a de nécessaire. Le vainqueur inconnu de demain, c’est dès aujourd’hui qu’il commande.

severas do que as que existiam antes delas: acreditamos que a injunção da pós-verdade no debate político figure entre elas. É pensando nisso que, em nosso estudo, recorreremos à teoria dos quatro discursos para analisar esse fenômeno. Essa teoria, que guarda relação com o maio francês, será o fio condutor deste trabalho, cujos capítulos darão destaque a um de seus lugares — o da verdade —, a um de seus elementos — o saber — e a sua estrutura como um todo, para produzir uma reflexão sobre a lógica que favorece a escalada dessa forma de impostura na contemporaneidade.

1 A VERDADE PELO *AVESSO*: O ESTATUTO DA VERDADE NO DISCURSO HEGEMÔNICO E NA PSICANÁLISE

Se as portas da percepção fossem abertas, tudo apareceria ao homem tal qual é, infinito.
(Blake, 1790–1793/2004, p. 21)

O *Oxford dictionary of English* define o prefixo *post-* [*pós-*] como “após no tempo ou na ordem” (Stevenson, 2010, p. 1387, tradução nossa⁶). Disso se pode depreender que sua ligação às palavras ocorre com o propósito de fazer com que seus derivados transmitam a ideia de posterioridade ou sucessão ao que elas, sozinhas, designam, como no caso de *pós-guerra* e *pós-graduação*. Embora conserve o significado original da expressão da qual deriva — a latina *post*, que denota posterioridade temporal —, a definição desse prefixo não contempla os novos sentidos que ele adquiriu ao longo do século XX, como os de superação e ultrapassagem, incluídos, por exemplo, em *pós-moderno* e *pós-digital*. A *pós-verdade*, da forma como a entendemos hoje, apesar de sua polissemia⁷, surge dessa ampliação do significado de *pós-*, indicando não o tempo posterior à revelação da verdade, e sim a defasagem desse princípio, no sentido de que ele se tornou, para nossos contemporâneos, insignificante ou irrelevante (“Word of the Year”, 2016).

A palavra *pós-verdade* ficou mundialmente conhecida em 2016, quando foi eleita a “palavra do ano” pelos *Oxford Dictionaries*. Na publicação em que esse título lhe foi outorgado, ela é definida da seguinte maneira: “[...] relaciona-se com ou denota circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que apelos à emoção e à crença pessoal” (“Word of the Year”, 2016, tradução nossa⁸). A ideia que a *pós-verdade* busca transmitir, portanto, é a de que a verdade foi eclipsada pela passionalidade. Mas que verdade é essa que sucumbiu a nossas paixões?

Tal pergunta é relevante porque não há consenso sobre o que é a verdade, o que faz da *pós-verdade* um termo irredutivelmente normativo. Como explica McIntyre (2018), a *pós-verdade* depende do que se considera verdadeiro, embora isso nem sempre seja patente. Há verdades que não passam de interpretações, as quais só são tratadas como verdadeiras devido a sua legitimação

⁶ After in time or order.

⁷ Não há consenso na definição de *pós-verdade*, de modo que seu sentido varia de autor para autor. Por esse aspecto, e considerando seu significado dicionaresco, talvez seja possível supor que a própria *pós-verdade* é uma *pós-verdade*.

⁸ [...] relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief.

pelo discurso hegemônico. Nesse sentido, o uso da palavra pós-verdade para qualificar o movimento de contestação dessas interpretações não é senão polêmico ou sem controvérsias, pois, ainda que existam sujeitos que agem de má-fé, aproveitando-se da arbitrariedade dessas conjecturas, existem também os que se esforçam somente para apresentar outras versões razoáveis para os fatos.

Em vista dessa discussão, podemos dizer que a verdade à qual a pós-verdade sugere ultrapassagem é aquela legitimada pelo discurso hegemônico. É sobre essa verdade que Arendt (1967/1992) parece se debruçar em *Verdade e política*, em que propõe dividi-la em duas classes, a da *verdade racional* e a da *verdade factual*, dispondo, de um lado, as verdades resultantes de pesquisas filosóficas, científicas e matemáticas e, de outro, as verdades sobre os acontecimentos, as quais estão sujeitas às impressões humanas. Para ela, ambas as verdades “[...] embora nunca sejam obscuras, tampouco são transparentes, e é de sua própria natureza resistir à ulterior elucidação, como é da natureza da luz resistir à iluminação” (p. 300). Essa descrição aproxima a verdade abordada por Arendt daquela descoberta por Freud nos primórdios da psicanálise. A semelhança entre elas, entretanto, se resume a essa característica, já que a verdade da qual se ocupa a psicanálise é uma categoria bem mais complexa, podendo, sim, reclamar seu lugar nas verdades racionais e factuais, porém, sem se reduzir a elas.

Considerando que a pós-verdade faz objeção à verdade hegemônica, e tendo em vista que não necessariamente é essa a verdade que interessa à psicanálise, que entendimento podemos tirar da teoria psicanalítica sobre esse fenômeno? Buscaremos, neste capítulo, responder essa questão realizando, para tanto, um sobrevoo pelas concepções clássicas da verdade rumo à verdade reconhecida na clínica freudiana. O objetivo é apurar se, dentro da psicanálise, a pós-verdade é uma noção capaz de designar esse regime em que a racionalidade e a factualidade são renunciadas em favor da vontade individual.

1.1 As Concepções Clássicas da Verdade

O que é a verdade senão um enigma cuja resposta o homem persegue desde o alvorecer da civilização? A leitura que hoje fazemos dela deriva das concepções de três povos antigos que se organizaram nas costas do mar mediterrâneo: os gregos, os hebreus e os latinos. Para cada um deles, a verdade tinha um sentido específico, sendo eles, respectivamente, o de desvelamento, o de confiança e o de exatidão.

O *Dicionário de filosofia* de Ferrater Mora (2001b) revela que os gregos equiparavam a verdade à realidade, a qual eles associavam às coisas estáveis, em oposição às coisas mutantes. Essas coisas mutantes não eram necessariamente consideradas falsas, e sim aparentemente verdadeiras, ou seja, ilusórias. Assim, para diferenciar a verdade da ilusão, que era tida como seu oposto, os gregos se atinham à essência das coisas: tirá-la da obscuridade era o caminho que eles seguiam para alcançar o verdadeiro. É por isso que o significante para a verdade nessa civilização é ἀλήθεια [*alitheia*], cujo sentido é o de *desvelamento* ou de *desvendamento*. A crença era a de que, ao retirar o véu ou a venda da aparência, seria possível chegar à verdade — verdade esta que fora encoberta e, por isso, ficou esquecida⁹.

Chauí (2010) ressalta que, para os antigos gregos, a verdade era inerente às coisas, sendo, pois, propriedade do ser. Dessa forma, para que ela pudesse ser conhecida, o ser precisaria se expor, isto é, colocar-se à vista dos olhos e da mente. Não é à toa que, no *Novo dicionário de lógica* de Hegenberg e Andrade e Silva (2005), a *alitheia* é relacionada à investigação científica, cujas descobertas procedem dos próprios objetos de estudo. A verdade já está neles; só precisa que eles lhe permitam se manifestar.

Para os hebreus, o significante para a verdade é אמוּנָה [*emuná*], que se traduz por *fé* ou *confiança*. A verdade, aqui, é a fidelidade da promessa, em oposição à mentira atestada por seu descumprimento (Ferrater Mora, 2001b). Diferentemente da *alitheia*, que se encontra nas coisas do presente, a *emuná* se dirige para o futuro, como o resultado de uma aposta bem-sucedida (Chauí, 2010). A verdade hebraica constitui, assim, uma verdade potencial. Aliás, é por ser caracterizada dessa forma que é possível aproximá-la das teorias que despertam a confiança, mesmo não tendo comprovação. Elas permitem supor que, por mais que ainda não tenham sido confirmadas, um dia serão (Hegenberg & Andrade e Silva, 2005).

Os latinos designavam a verdade como *vērītās* [*veritas*], cuja tradução é *veracidade*. *Veritas* se refere à fidelidade do testemunho, em oposição à falsidade característica de sua distorção. Verdadeiro é o relato que consegue descrever com rigor e precisão um fenômeno situado temporalmente no passado (Chauí, 2010). A verdade latina, então, é transmitida quando se reporta um acontecimento sem deformá-lo por acréscimo ou omissão de detalhes. Essa verdade pode ser

⁹ Em sua preleção sobre *Parmênides*, Heidegger (1942–1943/2008) encontra em λήθη [*lêthē*] o radical de ἀλήθεια, o qual se traduz por *esquecimento*. À vista disso, a verdade grega, ao incluir o prefixo ἀ [*a-*] que denota negação, pode significar uma recordação do que caiu no esquecimento: um “desesquecimento”.

encontrada no discurso matemático, cujas fórmulas criadas no passado comprovam sua exatidão em sua aplicabilidade no presente (Hegenberg & Andrade e Silva, 2005). Vale acrescentar que, culturalmente, *veritas* é o que se espera em qualquer relação humana e que, em certa medida, ela se relaciona com a *emuná*, posto que, se a confiança no testemunho é mantida, é porque previamente ela foi correspondida.

A noção de verdade que compartilhamos hoje guarda resquícios de todas essas concepções antigas. A verdade aparece nas descobertas, nas apostas e nos testemunhos, bem como no hoje, no amanhã e no ontem. É digno de nota que é dessas concepções que derivam as principais teorias filosóficas da verdade. As teorias correspondentistas, por exemplo, mantém relação com a *alítheia*, ao passo que há indícios de *veritas* nas teorias coerentistas e da *emuná* nas teorias pragmáticas.

1.2 O Projeto Metafísico de Teorias Filosóficas da Verdade

A busca da verdade na filosofia remonta a Platão, que, por meio de Sócrates, alertou sobre os perigos das alegações falsas que tentavam se passar por verdadeiras. Sócrates, seu mentor, não acreditava que a ignorância era uma condição irremediável, mas sabia que, sobreposta pela arrogância, ela poderia ser fatal. Na esteira de seus antecessores, Aristóteles comparece com a primeira fórmula da verdade, a qual, desde então, tem servido a alguns filósofos como parâmetro em suas tentativas de alcançar a melhor descrição para esse princípio: *dizer do que é que ele não é, ou do que não é que ele é, é falso, enquanto dizer do que é que ele é, ou do que não é que ele não é, é verdadeiro* (McIntyre, 2018). A fórmula aristotélica compõe um critério para alcançar uma definição da verdade¹⁰.

É comum na filosofia separar critério e definição da verdade. Haack (2002) explica que “a ideia, de modo geral, é que enquanto uma definição dá o significado da palavra ‘verdadeiro’, um critério fornece um teste por meio do qual se diz se uma sentença (ou o que quer que seja) é verdadeira ou falsa” (p. 130). É por isso que se costuma dividir as teorias filosóficas da verdade em dois projetos: o metafísico e o da justificação. As teorias do projeto metafísico buscam responder *o que é a verdade*, enquanto as do projeto da justificação, *como se pode confirmar que a verdade é verdadeira*. Como não é o propósito deste capítulo, tampouco deste trabalho, aprofundar a análise

¹⁰ A fórmula aristotélica é utilizada pelos entusiastas da teoria da verdade como correspondência (Haack, 2002).

das teorias filosóficas, e sim percorrê-las para demonstrar a amplitude da noção de verdade dos tempos mais remotos à época que viu surgir a psicanálise, limitaremos esta seção à explanação das teorias do projeto metafísico.

Kirkham (2003) define o projeto metafísico de teorias da verdade como aquele que busca “[...] o que significa para uma afirmação (ou o que for) ser verdadeira” (p. 44). Esse projeto, segundo ele, engloba duas categorias amplas de respostas a esse problema, sendo elas a da *verdade realista* e a da *verdade não-realista*. Para que a verdade seja considerada realista, o primeiro critério é o de que um *estado de coisas* ocorra. O estado de coisas, vale ressaltar,

[...] não é um sinônimo para “fato” ou “situação”, porque fatos *potenciais* mas não realizados são também estados de coisas. Até mesmo fatos impossíveis contam como estados de coisas, embora esses estados de coisas nunca ocorram em nenhum mundo possível. Talvez a melhor maneira de se definir “estados de coisas” seja dizer que qualquer coisa cuja ocorrência possa ser asseverada (com verdade ou falsidade) por meio de uma sentença declarativa conta como um estado de coisas, sendo que nada mais, além disso, conta. Assim, para cada uma das sentenças seguintes, existe um estado de coisas que se diz obter por meio da sentença: “a neve é branca”, “a neve é rosa”, “há um quadrado redondo em minha mesa”. Um *fato*, então, é um estado de coisas que ocorre no mundo *real*. (Kirkham, 2003, pp. 109–110)

O estado de coisas não é o único critério da verdade realista. Outra de suas exigências é a de que ele independa da mente, não sendo, assim, uma espécie de dragão que só existe em nossas cabeças, como no hipotético caso saganiano¹¹. Isso significa que o estado de coisas, “[...] para contar como independente da mente, [...] não pode ser ele mesmo uma entidade mental. Ele não deve ser uma ideia ou um pensamento na mente de alguém” (Kirkham, 2003, p. 110). Disso é possível deduzir que a verdade realista se esforça para excluir o sujeito da composição da verdade. Seu último critério, contudo, inviabiliza o sucesso de seu empreendimento: o da proposição. Para que a verdade seja considerada realista, é preciso que a proposição reflita o estado de coisas que independe da mente. Todavia, a proposição é uma produção mental e, devido a essa sua condição, ela pode deformar a descrição do estado de coisas, haja vista que as impressões não são neutras e as palavras carregam em si o peso da arbitrariedade.

¹¹ Sagan (1996) propõe, em *O mundo assombrado pelos demônios*, uma situação hipotética em que alguém afirma que há um dragão em sua garagem, embora não apresente evidências de sua existência e invalide todas as tentativas de comprová-la.

A verdade não-realista se opõe ao critério da independência da mente de sua contraparte. As teorias que nela convergem evidenciam que a realidade extramental não é condição para definir o que é ou não verdade (Kirkham, 2003). Aqui, se a verdade é considerada não-realista, não é porque ela prioriza aspectos subjetivos, e sim porque ela não se deixa levar pelo realismo ingênuo que presume que a realidade pode ser conhecida de forma objetiva e imparcial.

A categoria da verdade realista inclui a maioria das teorias da correspondência, enquanto a da verdade não-realista, as teorias da coerência e as pragmáticas. As teorias da correspondência são as que recebem maior aclamação em nossa cultura, pois, nelas, “a verdade de uma proposição consiste não em suas relações com outras proposições, mas em sua relação com o mundo, sua correspondência com os fatos” (Haack, 2002, p. 127). A suposta relação biunívoca entre a proposição e ao que ela se refere gera a impressão de que a verdade é completa e isenta. Para ilustrá-la, tomemos a seguinte sentença: “a grama é verde”. Se a grama for realmente verde, e verde não só para o sujeito que assim a descreve, mas para todos os outros que partilham com ele o mesmo código linguístico, pode-se dizer que há correspondência entre a sentença e a coisa sobre a qual ela se apoia. Não é difícil perceber que, assim como na *alítheia*, a verdade é intrínseca à coisa e que a proposição tem como única função enunciá-la.

Diferentemente das teorias da correspondência, as teorias da verdade como coerência partem do pressuposto de que “[...] a verdade consiste em relações de coerência em um conjunto de crenças” (Haack, 2002, p. 127). Isso significa que uma proposição é verdadeira se encontra validação dentro de um conjunto composto por outras proposições. A verdade não necessariamente está na relação entre proposição e estado de coisas, mas entre duas ou mais proposições. Talvez o modelo mais comum de teorias coerentistas sejam as fórmulas matemáticas, que demonstram sua verdade ao satisfazer umas às outras. Como na *veritas*, a verdade é atributo da proposição, e não das coisas com as quais esta se relaciona.

As teorias pragmáticas da verdade têm afinidade tanto com as teorias correspondentistas quanto com as teorias coerentistas. Elas admitem que a verdade de uma sentença proceda de sua correspondência com a realidade, mas enfatizam também que “[...] ela é manifestada pela sobrevivência da crença ao teste da experiência, sua coerência com outras crenças” (Haack, 2002, p. 129). A verdade, aqui, é constatada *a posteriori*, seja por sua replicabilidade, seja por sua operacionalidade. Ela pode ser validada tanto pelo consenso quanto pela confirmação de que

funciona. As aparentemente opostas visões de mundo científica e religiosa confluem como paradigmas dessas teorias. De um lado, temos o cientificismo, que toma como verdadeiro o conhecimento ao qual vários estudiosos chegaram em suas pesquisas; de outro, a crença, que define como verdade a profecia que se cumpriu. As teorias pragmáticas da verdade guardam relação com a *emuná*, já que nelas a verdade é comprovada na posteridade.

A psicanálise, embora comungue de todas as concepções clássicas da verdade, aqui parece se alinhar às teorias pragmáticas. Como opera com hipóteses, a verdade de sua prática se confirma *a posteriori* pelos efeitos que produz no sujeito. Todavia, não podemos perder de vista que a disciplina inaugurada por Freud já pretendeu se subordinar às teorias correspondentistas. Contudo, como veremos a seguir, Freud percebeu que a verdade não se obtém senão por intermédio do sujeito com seus interesses e desejos — interesses e desejos estes que produzem uma realidade outra, que não a realidade objetiva. A verdade que interessa à psicanálise, então, não é senão a verdade dessa outra realidade.

1.3 A Psicanálise e a Verdade

Freud iniciou seu percurso científico na segunda metade do século XIX em uma universidade de tradição iluminista. Teve ele, então, uma formação atravessada pelas perspectivas desse movimento, cuja proposta era desmistificar o mundo e transformá-lo em campo de observação e experimentação. Diante disso, não é de se estranhar que Freud tenha se tornado um entusiasta do método científico e que tenha se mantido íntegro, durante toda sua vida, em sua posição científicista (Rocha, 1992). Sua aliança a essa corrente o levava a crer que a verdade dependia da correspondência do relato à coisa relatada. Prova disso é que, enquanto neurofisiologista, ele não via outra possibilidade para o sintoma a não ser corresponder a uma lesão fisiológica (Stengers, 1990). O estágio que ele realizou em Paris sob supervisão de Charcot marca uma virada em sua visão de ciência. A partir dessa experiência, ele começou a desenvolver uma nova ideia de conhecimento, por meio da qual fundou sua própria disciplina: a psicanálise.

No *Hôpital de la Salpêtrière*, Freud viu Charcot restituir à histeria a dignidade que lhe fora tirada. Ocorre que essa condição clínica foi considerada pela maioria dos especialistas daquela época como simulação ou exagero, uma vez que não era possível encontrar evidências anatômicas de seus sintomas (Freud, 1888/1996). A investigação charcotiana, contudo, revelou que os sintomas

históricos ignoram a anatomia: eles correspondem à representação psíquica do órgão do qual o sujeito diz padecer. Dessa forma, o sujeito histérico, ao afirmar que sofre, por exemplo, da perna, na verdade sofre da representação psíquica que ele tem dessa parte do corpo (Stengers, 1990).

A histeria fez Freud enxergar uma nova causalidade para os sintomas que não a orgânica: a causalidade psíquica. Charcot havia criado um operador do tipo demonstrativo para comprová-la, pelo qual ele conseguiu reproduzir os sintomas históricos: a hipnose. Como a hipnose era capaz de recriar os sintomas para demonstração, Freud acreditou que ela poderia também desfazê-los. É por isso que, de volta a Viena, ele passou a empregá-la no tratamento dos pacientes que foram lhe surgindo (Stengers, 1990).

As mulheres que Freud atendia sob hipnose lhe relatavam situações de abuso praticado por seus pais na infância. Seus sintomas pareciam remeter a essa cena trágica, como manifestação de um conflito não resolvido. Partindo desse pressuposto, Freud criou sua primeira teoria da neurose: a teoria da sedução. Ele, que conhecia a exigência científica de testemunhas fidedignas e da definição de uma operação que as criasse, sentiu que as tinha encontrado, respectivamente, no estado mental de suas pacientes e no método hipnótico (Stengers, 1990). Entretanto, por confiar demasiadamente na neutralidade do método e acreditar piamente no que lhe era relatado, ele se viu envolvido em um imbróglio. Em uma carta que escreveu a Fliess, Freud expressa sua decepção com a teoria que vinha desenvolvendo, por constatar que a havia assentado sobre um espantalho. Ele percebeu que faltava às histórias das mulheres que atendia vínculo com a realidade, e essa percepção o obrigou a abandonar sua *neurótica* (Freud, 1887–1904/1986, Freud para Fliess, 21 set. 1897). A teoria da sedução, porém, não foi a única coisa que Freud abandonou: ele também se desfez do método hipnótico, que o decepcionara por não ser viável à criação de testemunhas fidedignas. Sua impressão foi a de que

A hipnose não dá ao terapeuta o *poder* de produzir tais testemunhas, de *submeter* os pacientes à problemática da verdade. A hipnose não consegue colocar o paciente a serviço da verdade: as lembranças podem ser falsas, ou não ser “bastante verdadeiras” para fazer desaparecer definitivamente os sintomas; pior ainda, em vez de ser submetido à verdade, o paciente consegue integrar aquele que procura a verdade no seio de sua própria ficção (transferência). A hipnose é, portanto, um instrumento que permite ao paciente resistir ao empreendimento da verdade que, para Freud, sempre foi promessa do poder de “desfazer”, sendo o poder de desfazer, isto é, de curar, o testemunho fidedigno da produção da verdade sobre o que foi “feito” (os sintomas). (Stengers, 1990, p. 121)

Para Freud, que tinha a ciência como ideal, era inadmissível que seus achados faltassem com a verdade, porque isso poderia impossibilitá-lo de atingir seu objetivo: entrar para o rol dos pensadores mais importantes de sua época (Alberti & Elia, 2008). Sua grande preocupação era a de que suas teses fossem fiéis aos acontecimentos, o que, de certo modo, o tornava um adepto do correspondentismo. Ele mesmo o reconhece, quando, no fim de sua obra, reitera sua filiação à *Weltanschauung* científica e pondera que o que essa visão de mundo busca é a correspondência de seus pressupostos com a realidade. Nesse momento de seu percurso, no entanto, ele não é mais tão ingênuo como quando pretendia fazer da psicanálise uma ciência natural, pois reconhece outro tipo de ciência: a psicologia, pura e aplicada — campo este no qual incluiu sua disciplina em conjunto com as ciências sociais (Freud, 1933/2010a).

A experiência com a teoria da sedução ensinou a Freud sobre a falibilidade da percepção humana. Ele não podia mais confiar no que os órgãos do sentido captavam para aceder à verdade, pois aprendera que, muitas vezes, eles se deixavam enganar. Ele também não podia se fiar pelos relatos de seus pacientes, pois notara que não havia no psiquismo diferença entre fato e ficção (Freud, 1887–1904/1986, Freud para Fliess, 21 set. 1897). Essas impressões o levaram a suspeitar da existência do que chamou de *realidade psíquica*, que, logo na publicação com a qual torna pública a psicanálise, ele afirma ser predominante na mente humana (Freud, 1900/2001). A realidade psíquica indica a existência, no inconsciente, de outra realidade que não necessariamente guarda relação com a realidade material. Ela implica que cada sujeito faz uma acepção distinta do mundo externo, ainda que haja a todos a impressão de compartilhamento.

A noção de realidade psíquica deriva da constatação de que os estímulos passam por um período de incubação no inconsciente antes de aparecerem na consciência. É devido a essa incubação que não se pode dizer que existe neutralidade nas impressões, já que, nelas, situa-se algo do sujeito que as produz, com seus desejos e intenções inconscientes (Freud, 1900/2001). Ao formalizá-la, Freud inverteu o par consciência-inconsciente para inconsciente-consciência, oferecendo, com isso, uma contribuição inédita à ciência de sua época: a compreensão de que a consciência é atravessada pela subjetividade, não havendo, então, saber objetivo nem verdade dessubjetivada. Em sua perspectiva sobre a análise de obras de arte, sua descoberta fica ainda mais evidente, quando ele discorre que uma descrição diz mais sobre quem a fez do que sobre o que se pretendeu descrever (Freud, 1914/2012).

A realidade psíquica não foi o único tratamento dado à verdade pela psicanálise freudiana. Em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*, Freud (1901/1987) associa a verdade aos lapsos da fala, alegando que ela é o que aparece nessas formações de forma inesperada, como uma revelação do inconsciente, causando sempre surpresa ao falante. A verdade adquire, a partir desse momento, o estatuto de acontecimento, o qual Freud (1905/2017) reforça em *O chiste e sua relação com o inconsciente*, quando alega que “[...] quem deixa a verdade escapar assim, num momento de descuido, sente-se feliz, na verdade, por se livrar do fingimento” (p. 152). Nessa passagem, ele a aproxima dos fenômenos de autotraição, os quais são trazidos à tona como efeito do automatismo do inconsciente.

No seminário com que inicia seu retorno a Freud, Lacan (1953–1954/1986) desdobra a verdade que o pai da psicanálise identificou — a *verdade do sujeito* —, a qual, segundo ele, resiste a qualquer tentativa de objetivação da ciência. Seu entendimento é o de que

Freud avançava numa pesquisa que não é marcada pelo mesmo estilo que as outras pesquisas científicas. O seu domínio é o da verdade do sujeito. A pesquisa da verdade não é inteiramente redutível à pesquisa objetiva, e mesmo objetivante, do método científico comum. Trata-se da realização da verdade do sujeito, como de uma dimensão própria que deve ser destacada na sua originalidade em relação à noção mesma da realidade [...]. (p. 31)

Para Lacan (1953–1954/1986), a verdade que Freud descobriu é uma verdade muito singular, e, por isso, a disciplina que ele criou, enquanto ciência, é sempre ciência do singular. A psicanálise se debruça sobre a singularidade dos casos, ainda que estes possam se prestar à generalização pela presença de denominadores comuns universalizáveis.

Lacan se interessou profundamente pela verdade do sujeito, tanto que dedicou parte considerável de seu ensino a sua investigação. Suas contribuições tornam oportuno, inclusive, que tratemos a psicanálise como a “ciência da verdade”, haja vista que ela mostra que até a verdade da ciência — a suposta verdade objetiva — é atravessada pelo sujeito que a enuncia.

1.4 A Verdade da Psicanálise

Dois são os estatutos da verdade no ensino lacaniano: o “de uma verdade inscrita sob a rubrica da *contingência*” e o de “[...] uma verdade pensada sob o regime do *impossível*” (Iannini,

2009, p. 29). O primeiro se desenvolve em escritos da década de 1950 e no seminário sobre *Os escritos técnicos de Freud*, realizado entre o fim do outono europeu de 1953 e o início do verão de 1954. A outra aparece no seminário *O avesso da psicanálise*, realizado na virada da década de 1960 para a década de 1970, e em comunicações e escritos que lhe são contemporâneos. Ainda que o estatuto inicial da verdade desponte muito antes do início do ensino lacaniano, em *Para além do “princípio de realidade”*, é em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, com o qual Lacan enfim o inaugura, que a relação entre verdade e contingência é sistematizada e aprofundada.

Se a verdade é contingente, é porque ela é inerente à fala, aparecendo ao acaso, sem previsão e de improviso. É nisso que Lacan (1956[1953]/1998) demonstra acreditar ao dizer que “mesmo que negue a evidência, ele [o discurso] afirma que a fala constitui a verdade” (p. 253). Porém, é preciso lembrar que, sob a ótica lacaniana, existem dois tipos de fala, uma que comporta a verdade e outra “[...] em que o sujeito parece falar em vão de alguém que, mesmo lhe sendo semelhante a ponto de ele se enganar, nunca se aliará à assunção de seu desejo” (p. 255). São elas, respectivamente, a *fala plena* e a *fala vazia*. A fala plena, diferentemente da fala vazia, que remete ao falar do outro sem qualquer implicação, reordena “[...] as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes” (p. 257). A fala plena é o meio que o sujeito encontra para lidar com os eventos que o envolvem mediante a manifestação de sua própria verdade sobre eles — verdade esta que o coloca em posição intermediária entre tais eventos e a palavra que os enuncia. É por isso que, mesmo que a evidência seja negada no discurso, algo da experiência, da forma como ela foi subjetivada, aparece na fala do sujeito.

No seminário sobre *Os escritos técnicos de Freud*, Lacan (1953–1954/1986) acrescenta a sua classificação da fala que ela é plena “[...] na medida em que realiza a verdade do sujeito” e vazia, na medida “[...] em que o sujeito se perde nas maquinações do sistema da linguagem no labirinto dos sistemas de referência que lhe dá o estado cultural em que, mais ou menos, toma parte” (p. 63). Se a fala plena é aquela pela qual o sujeito faz ato, a fala vazia é a que o desimplica de suas próprias ações.

Como se pode perceber, Lacan trata a verdade como o que é mais característico do sujeito que surge através da fala. Para que o analista possa conhecê-la, é preciso que ele incentive seu paciente a levar às últimas consequências a regra fundamental da psicanálise: falar o que lhe vier à

cabeça. Esse tratamento que Lacan dá inicialmente à verdade se casa com a descoberta freudiana da verdade do sujeito.

Ainda em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, Lacan (1956[1953]/1998) esboça uma distinção entre verdade e exatidão, sugerindo que, enquanto a verdade se refere ao sujeito, a exatidão é o predicado que se pode atribuir ao que ele enuncia, mediante sua coerência e sua validação. Todavia, em vista da arbitrariedade entre palavra e coisa, pela qual não há ligação entre uma e outra, a não ser a validade culturalmente, a verdade, mesmo exata, não deixa de ser uma fabricação mental do sujeito.

Essa discussão sobre a verdade é retomada e expandida em *Variantes do tratamento-padrão*, em que Lacan (1955/1998) recupera a noção de fala verdadeira e a contrasta com a de discurso verdadeiro, atribuindo-lhes uma oposição paradoxal. Segundo ele, a fala verdadeira “[...] afigura-se tão mais verdadeiramente uma fala quanto menos sua verdade se fundamenta na chamada adequação à coisa” (p. 353). A verdade, nesse sentido, é o reconhecimento pelo sujeito de sua indissociabilidade do que ele mesmo enuncia. O discurso verdadeiro, por seu turno, delega à verdade o conhecimento do real — conhecimento este ilusório, pois o real não se permite conhecer, a não ser por seu ordenamento simbólico. Dito de outra maneira, o discurso verdadeiro, em seu projeto de se fundamentar no real, encontra a impossibilidade desse empreendimento, conseguindo apenas se subsidiar da palavra do sujeito que a ele se sobrepõe. É este, a propósito, o núcleo do paradoxo da oposição entre fala verdadeira e discurso verdadeiro: a insistência da palavra do sujeito, que se coloca sobre o real.

Devido à disposição da palavra do sujeito entre ele mesmo e o real clivando a verdade, Lacan (1955/1998) se pergunta se ela não poderia ser manejada para gerar identificação, sendo, nesse seguimento, forçada aos *encaminhamentos da astúcia*. Para ele, é do intervalo entre sujeito e real, do qual se ocupa a palavra, que “[...] procede, com efeito, o discurso para convencer”, o qual “[...] se consoma na má-fé do sujeito, regendo seu discurso entre o engano, a ambiguidade e o erro” (p. 354). A sugestão, por exemplo, se aproveita dessa brecha para produzir miragens que se sintonizam com nossos interesses e desejos.

Essa questão é trazida novamente à baila em *A coisa freudiana*, em que Lacan (1956[1955]/1998) problematiza a vulgarização da verdade e alerta para os perigos de sua

manipulação no futuro. Nessa conferência, ele encarna a verdade e, mais uma vez, a entrelaça ao sujeito, como o que fala através do *eu*, extrapolando-o nos lapsos.

Mas eis que a verdade, na boca de Freud, pega o dito touro [o inconsciente] à unha: “Sou para vós, portanto, o enigma daquela que se esquiva tão logo aparece, homens que tanto consentis em me dissimular sob os ouropéis de vossas conveniências. Nem por isso deixo de admitir que vosso embaraço seja sincero, pois, mesmo quando fazeis de vós meus arautos, não valeis mais ao portar minha bandeira do que essas roupas que vos pertencem e que se parecem convosco, fantasmas que sois. Por onde, afinal, irei passar em vós, onde estava eu antes dessa passagem? Será que um dia vo-lo direi? Mas, para que encontreis onde estou, vou ensinar-vos por que sinal reconhecer-me. Homens, escutai, eu vos dou o segredo! Eu, a verdade, falo”. (Lacan, 1956[1955]/1998, p. 410)

Em sua performance, Lacan (1956[1955]/1998) denuncia a aproximação da verdade do discurso do erro, que, por não se pretender exato, lhe serve muito mais do que os que se pretendem, por primá-la à evidência. É antecipando o uso que se poderia fazer desse discurso, especialmente com propósitos sinuosos, que ele pressagia o *mercado mundial da mentira*, sendo este um dos três desdobramentos da astúcia da razão¹² — os outros são o comércio da guerra total e a nova lei da autocrítica.

Em sua explanação da verdade inscrita sob a rubrica da contingência, Lacan encontra indícios de uma brecha em sua estrutura, a qual, no entanto, só é tornada explícita na explanação do estatuto da verdade pensada sob o regime do impossível. Em *Televisão*, ele faz uma síntese de como essa categoria passa a ser considerada em seu ensino: “[...] não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real” (Lacan, 1974/2003, p. 509). A verdade, para Lacan, marca a impotência da linguagem sobre o real. Essa tese ele articula no seminário *O avesso da psicanálise*, em que, ao formalizar a teoria dos quatro discursos, aloja a verdade em um de seus lugares, que é contradito pelo lugar do excedente, próprio ao real.

A teoria lacaniana dos quatro discursos é inspirada nas três profissões impossíveis freudianas. Estas são referidas, a princípio, no prefácio a *Juventude abandonada*, de August Aichhorn, em que Freud (1925/2011b) acrescenta a duas impossibilidades já existentes — as de governar e educar — outra: a de curar. É provável que, quanto às primeiras, ele as tenha tirado do tratado kantiano sobre

¹² Nesse trecho, a referência lacaniana é Hegel (1837/2004), que, em *A razão na história*, designa como *astúcia da razão* a operação da razão sobre as paixões, que faz com que estas trabalhem em seu lugar para cumprir o desígnio de seu tempo.

a pedagogia, pois nesse já estava posto, mais de cem anos antes, que “entre as descobertas humanas há duas difícilimas, e são: a arte de governar os homens e a arte de educá-los” (Kant, 1803/1999, p. 20). A terceira arte difícilima teria surgido com a psicanálise, sendo, então, sua prerrogativa. Não à toa, na segunda vez que as profissões são mencionadas, aparece, no lugar de curar, a arte de psicanalisar. Nessa segunda menção, contida em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937/2018) adverte aos que pretendem operá-las que seus resultados não serão satisfatórios, deixando evidente que é disso que se trata sua impossibilidade.

Em *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969–1970/1992) acrescenta aos três impossíveis freudianos um que ele mesmo cria durante essa transmissão: a arte de fazer desejar. Ele estabelece, dessa forma, as quatro impossibilidades que seriam inerentes, cada uma delas, a seus quatro discursos: governar, ao discurso do mestre; educar, ao discurso do universitário; psicanalisar, ao discurso do analista; e fazer desejar, ao discurso da histérica.

A teoria dos quatro discursos, pela possibilidade que oferece de fazer uma análise de fenômenos sociais e políticos, pode nos ajudar a responder se, dentro da psicanálise, pós-verdade é o termo mais adequado para descrever as circunstâncias em que a verdade hegemônica é renunciada em benefício de nossas paixões. Essa teoria, como já mencionamos, é uma ferramenta indispensável à investigação de nosso objeto de pesquisa, o que nos leva à necessidade de aprofundá-la nesta dissertação.

1.5 A Verdade na Teoria dos Quatro Discursos

A teoria dos quatro discursos encontra formalização em *O avesso da psicanálise*, que foi realizado entre 1969 e 1970. Ela, no entanto, já era insinuada desde o seminário anterior, *De um Outro ao outro*, o qual Lacan (1968–1969/2008) introduz dizendo que a psicanálise tem como essência um discurso sem palavras. É esse axioma que ele retoma na primeira lição de *O avesso*, alegando que palavras não são necessárias para que se estabeleçam relações fundamentais entre sujeitos. O discurso, no entanto, mesmo sem palavras, não pode prescindir da linguagem, condição *sine qua non* para sua existência (Lacan, 1969–1970/1992). Com esse postulado, Lacan nos convida a considerar o discurso como um contrato tácito entre o sujeito e o Outro. Isso não significa que as palavras estão excluídas dele. Elas podem advir e compor o jogo. O que parece estar posto é que a

organização dos laços sociais, assim como sua hierarquia, pode não ser tão evidente, ficando muitas vezes subentendida.

A teoria dos quatro discursos confere uma novidade à álgebra lacaniana: os matemas, antes constituídos de dois ou três elementos, passam a ter um quarto componente. O matema da estrutura geral dos discursos, que Lacan (1969–1970/1992) chama de quadrípode, é um “[...] aparelho de quatro patas, com quatro posições, [que] pode servir para definir quatro discursos radicais” (p. 18), desde que seus termos não se desarranjem e operem segundo o movimento de quarto de giro. Na álgebra lacaniana, os discursos são grafados como uma estrutura rigorosa, a qual, segundo Braunstein (2011), tem como fundamento o conceito de *sujeito*. Em suas palavras,

No ensino de Lacan, e somente em seu ensino, por volta de 1968, ele já havia aprofundado a rigorosa definição psicanalítica e linguística do *sujeito* em sua relação com os *significantes*, que não pode se confundir com nenhum dos outros “sentidos” da palavra “sujeito”, com exclusão de toda referência empírica, sociológica ou psicológica ou de toda alusão à história dos equívocos que a filosofia havia acumulado em torno desse conceito que é um vocábulo fundamentalmente lacaniano, não freudiano, da psicanálise. (Braunstein, 2011, p. 136, tradução nossa¹³)

Na lição introdutória de *O avesso*, Lacan (1969–1970/1992) indica como porta de entrada de seu quadrípode a fórmula pela qual ele concebe o sujeito: *o significante que representa um sujeito ante outro significante*. Essa fórmula introduz as patas de seu aparelho, sendo elas quatro letras — S_1 , S_2 , $\$$ e a —, todas já abordadas em outros seminários. A primeira, S_1 , é o significante-mestre, o significante que intervém sobre todos os outros. Lacan o apresenta da seguinte maneira:

De início, seguramente, ele [o significante-mestre] não está. Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com os outros, não sendo, cada um, os outros significantes. Mas é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para todo outro significante. (Lacan, 1969–1970/1992, p. 83)

S_1 é o significante que se oferece ao sujeito como referência singular. Ele, a princípio, integra o tesouro dos significantes (S_2). Contudo, em dado momento, ele se destaca dos demais e passa a

¹³ En la enseñanza de Lacan y sólo en su enseñanza, hacia 1968, ya se había aprofundado la rigurosa definición psicoanalítica y lingüística del *sujeito* en su relación con los *significantes*, que no puede confundirse con ninguno de los otros “sentidos” de la palabra “sujeito”, con exclusión de toda referencia empírica, sociológica o psicológica o de toda alusión a la historia de los equívocos que la filosofía había acumulado alrededor de este concepto que es un vocablo fundamental lacaniano, no freudiano, del psicoanálisis.

exercer, sobre todos os outros, uma função muito privilegiada: a de intervir. É por sua intervenção que surge o sujeito, aqui como sujeito do inconsciente, *locus* da singularidade.

S_2 é a bateria dos significantes que integram o saber do Outro, saber este que preexiste ao sujeito. Ele é “[...] o conjunto faltoso dos significantes do campo do Outro e designa todos os outros significantes que não possuem valor de S_1 para o sujeito” (Coutinho Jorge, 2002, p. 24). Dito isso, fica claro que S_2 não é só S_2 ; é também S_3 , S_4 , S_5 , e assim sucessivamente. Para Lacan (1969–1970/1992), trata-se de todo significante presente no ventre do Outro.

Se a intervenção de S_1 sobre S_2 faz com que surja o sujeito, este traz como distintivo, na álgebra lacaniana, o significante dividido, $\$$. Na fórmula supracitada, $\$$ é o sujeito que se deixa representar, tendo S_1 como seu representante (Lacan, 1969–1970/1992). Essa representação, vale dizer, não é completa, e sim parcial, porque, sendo dividido, nenhum significante basta para representá-lo por inteiro. Além disso, não se pode ignorar que, do ponto de vista da estrutura, o sujeito é irrepresentável (Miller, 1999). A saída lacaniana para isso é representá-lo, então, entre dois significantes (Coutinho Jorge, 1997).

Para ilustrar essa representação, pensemos em S_1 como o nome próprio ou mesmo o gênero de um sujeito. *Maria de Souza* é o significante-mestre que representa um sujeito para todos os outros, incluindo outras Marias: *Maria Silva*, *Maria Santos*, *Maria Pereira* etc. Já *feminino* é o significante-mestre que representa o sujeito-*Maria* para o sujeito-*José*, que, nesse caso, é representado pelo significante *masculino*. Ao longo de nossas vidas, encontramos inúmeros S_1 que nos representam para o Outro, os quais, no entanto, não o fazem por completo. Talvez por isso S_1 não seja só um significante, mas um enxame deles, dada a necessidade de uma representação diferente a cada situação (Coutinho Jorge, 1997; 2002).

Aqui, novamente, podemos evocar a articulação freudiana de sujeito com sociedade para esclarecer por que o discurso é o que faz laço social. Sendo o sujeito do inconsciente estruturado como uma linguagem, como tentamos evidenciar por sua representação entre dois significantes, a cultura, a civilização também o é. O simbólico não só ordena o inconsciente individual, como também determina o laço social (Lérès *apud* Coutinho Jorge, 2002).

Da operação que mencionamos, surge um resíduo: uma parcela do real evasiva ao simbólico e, por isso, inassimilável pela língua. Trata-se de *a*, o objeto pequeno *a*, este que realça o limite da representação do sujeito pelo significante, pois é o que lhe escapa. Mas *a* não é só o que se esvai:

como perda, ele não é apenas o que falta, mas também o que causa desejo, consistindo no horizonte de qualquer sujeito (Lacan, 1969–1970/1992).

Temos, assim, como unidades do discurso o significante-mestre (S_1), o saber (S_2), o sujeito dividido ($\$$) e o objeto a . Esses elementos se posicionam acima, abaixo, à direita e à esquerda no quadrípode cuja matriz é a estrutura do discurso do mestre (ver *Figura 1*). Este, que acabamos de abordar, embora sem nomeá-lo, é o que “[...] incorpora a função alienadora do significante ao qual estamos todos submetidos” (Fink, 1998, pp. 160–161).

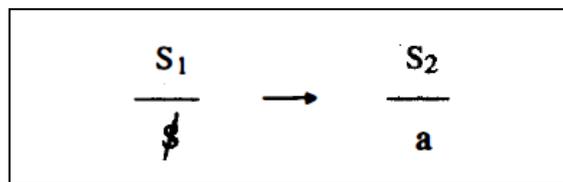


Figura 1. Estrutura do discurso do mestre.

Fonte: Lacan, 1969–1970/1992, p. 12.

A casa ocupada por S_1 no discurso do mestre — acima e à esquerda — é a dominante. Lacan (1969–1970/1992) explica que a letra que a ocupa é responsável por nomear o discurso. Quando S_2 surge nesse quadrante, mediante o giro de um quarto de volta no sentido anti-horário, o discurso em jogo não é mais o do mestre, e sim o do universitário, agenciado pelo saber. Se em vez de um giro no sentido anti-horário tivermos um no sentido horário, $\$$ advém como a dominante, apresentando-nos o discurso da histérica. Finalmente, mediante um giro no sentido anti-horário a partir do discurso do universitário ou um no sentido horário do discurso da histérica, vemos ascender o objeto a , que dá o tom do discurso do analista.

Ao longo de *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969–1970/1992) apresenta duas escritas distintas dos discursos. A primeira delas aparece na lição sobre *O mestre castrado*, e nela temos o desejo acima e à esquerda, a verdade, abaixo e à esquerda, o Outro, acima e à direita, e a perda, abaixo e à direita (ver *Figura 2*). Essa escrita, que Dunker, Paulon e Milán-Ramos (2016) classificam como *hegeliana*, é inspirada na chamada *dialética do senhor e do escravo*¹⁴.

¹⁴ Em *Fenomenologia do espírito*, Hegel (1807/2003) associa a *consciência de si* ao *desejo*, explicando que é esse, o desejo, que faz o ser *ser para si*. O desejo em jogo é endereçado ao Outro, tendo por objetivo anulá-lo. Sua verdade seria justamente esta: suprimir a consciência do Outro, mas não sem nenhum propósito. Tendo em vista que é do Outro que se extrai o objeto oportuno ao desejo, reprimi-lo facilitaria seu acesso ao que é desejado. Na dialética do senhor e do escravo, o escravo, na condição de Outro, é apenas a ponte entre o que senhor deseja e o que pode satisfazê-lo.

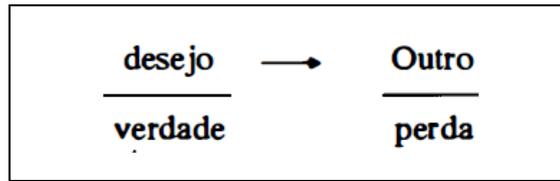


Figura 2. Primeira escrita dos discursos.
Fonte: Lacan, 1969–1970/1992, p. 87.

A segunda escrita aparece na lição sobre *A impotência da verdade* (Lacan, 1969–1970/1992), e ela, de acordo com Dunker, Paulon e Milán-Ramos (2016), é *marxista* devido à aproximação do objeto *a* da mais-valia, da qual resulta a noção de mais-de-gozar. A verdade continua ocupando o lugar abaixo e à esquerda, mas os demais valores são substituídos por outros: em vez de desejo, temos o agente; surgindo onde estava o Outro, o trabalho; e substituindo a perda, a produção (ver *Figura 3*).

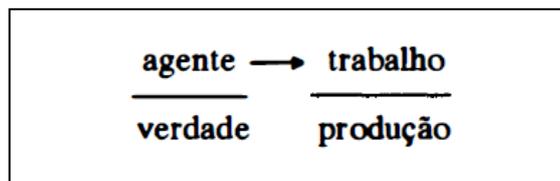


Figura 3. Segunda escrita dos discursos.
Fonte: Lacan, 1969–1970/1992, p. 161.

No seminário *Mais, ainda*, Lacan (1972–1973/1985) mescla as escritas hegeliana e marxista em outra, que é significativa para a teoria dos quatro discursos por haver nela a separação de dois campos distintos representados, cada um deles, por um binômio (ver *Figura 4*). O par agente-verdade ocupa o campo do sujeito, enquanto o par outro-produção, o campo do Outro. Dessa nova escrita se subentende que “[...] todo discurso é, por um lado, uma tentativa de estabelecer uma ligação entre o campo do sujeito e o campo do Outro, e, por outro, a confirmação de que um impossível radical vigora entre sujeito e Outro” (Coutinho Jorge, 2002, p. 27).

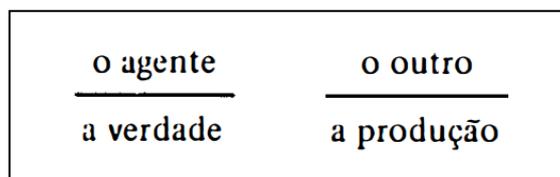


Figura 4. Mescla das duas primeiras escritas dos discursos.
Fonte: Lacan, 1972–1973/1985, p. 27.

Há ainda uma terceira escrita dos discursos, sendo esta posterior ao ensino de *O avesso*. Chamada de estética (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016), ela foi apresentada nas conversas na Capela de Saint-Anne entre dezembro de 1971 e janeiro de 1972. A casa da verdade permanece incólume, mas as demais recebem novos moradores: acima e à esquerda, surge o semblante; acima e à direita, o gozo; e abaixo e à direita, o mais-de-gozar (Lacan, 1971–1972/2011).

Durante essas conversas, Lacan (1971–1972/2011) não só realizou uma nova escrita dos discursos, como também lhe acrescentou novos vetores. Nos matemas apresentados em *O avesso*, há apenas um vetor que liga o campo do sujeito ao campo do Outro (ou o lugar acima e à esquerda ao lugar acima e à direita). Já na nova escrita dos discursos, ele agrega ao vetor existente outros quatro (ver *Figura 5*).

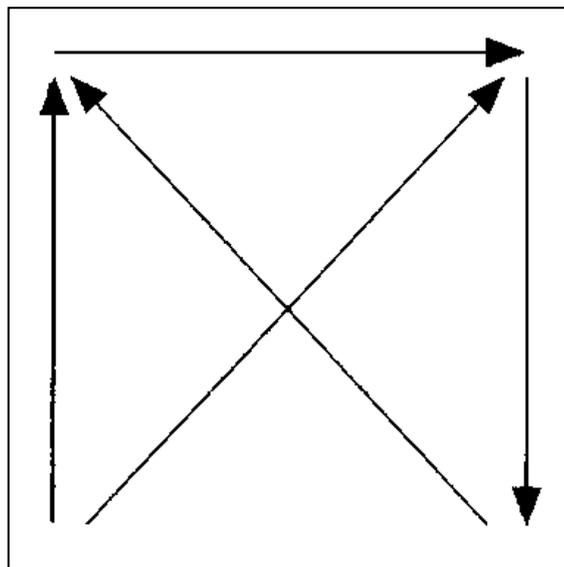


Figura 5. Vetores da terceira escrita dos discursos.

Fonte: Lacan, 1971–1972/2011, p. 63.

É interessante notar, como o fez Braunstein (2011), que a verdade se mantém invicta à adição desses vetores: ela “[...] não recebe nenhum vetor, não é afetada, nada lhe chega, de nenhum dos outros três lugares” (p. 138, tradução nossa¹⁵). Também merece consideração o fato de que o lugar dedicado a ela nos discursos é comparável a um relicário, já que, independentemente da escrita, ele se mantém intacto.

¹⁵ [...] la verdad (\$) no recibe ningún vector, no es afectada, nada le llega, desde ninguno de los otros tres lugares.

A verdade é a mola propulsora do discurso, seu gatilho. É sobre ela que se apoia a letra que o agencia. Para que o agente opere, é preciso que haja certeza de que a verdade não o engana (Lérès *apud* Coutinho Jorge, 2002), e essa verdade, como adverte Lacan (1969–1970/1992), só pode se manifestar por um semi-dizer, afinal, ela é não toda. Não é à toa que, na matriz dos discursos, sua casa é ocupada pelo \$, o significante que, como vimos há pouco, é dividido. É a partir do que ocupa o lugar da verdade que a dominante se dirige ao campo do Outro.

Há uma leitura curiosa sobre a dinâmica dos discursos em que a dominante é também a causa. O que nela nos chama a atenção é que, entre a causa e a verdade, está situada a *punção* — elemento que compõe a fórmula da fantasia —, o que torna possível inferir que junção e disjunção também mediam a relação da dominante com a verdade (Quinet, 2009). Essa leitura é possivelmente tirada do postulado lacaniano da verdade como um semi-dizer, haja vista que o agenciador do discurso não teria, pela intervenção da punção, acesso integral a ela. Lacan (1969–1970/1992) mesmo já havia insinuado isso ao tratar do discurso do mestre na lição sobre *O campo lacaniano*. Em seus termos,

A caracterização do discurso do mestre como comportando uma verdade oculta não quer dizer que esse discurso se oculte, se esconda. A palavra *oculto* [*cache*] tem em francês suas virtudes terminológicas. Vem de *coactus*, do verbo *coactare*, *coactitare*, *coacticare* — o que quer dizer que há algo comprimido, que é como uma sobreimpressão, algo que exige ser desdobrado para ficar legível. (Lacan, 1969–1970/1992, p. 74)

A verdade, como se pode perceber, é matéria de interesse lacaniano na teoria dos quatro discursos. Por isso, é necessário identificá-la, ou melhor, distinguir seu valor em cada discurso. Antes, porém, precisamos ressaltar outras duas características da estrutura geral dos discursos: a impossibilidade e a impotência. Essas são representadas nas estruturas dos discursos por duas setas, uma reta e outra curva (ver *Figura 6*), que Lacan não acrescentou aos matemas antes de *Radiofonia*, embora já as insinuasse na lição de *O avesso* sobre *A impotência da verdade*.

A ideia de que o discurso comporta uma impossibilidade é extraída das já mencionadas profissões impossíveis. Porém, o que seria essa impossibilidade? Logo no início da lição em questão, Lacan (1969–1970/1992) sentencia que “[...] o impossível é o real” (p. 157). Dito isso, a impossibilidade é o que escapa à linguagem, ou, em termos lacanianos, “[...] o que faz obstáculo ao cercamento, ao estreitamento daquilo que, e nenhuma outra coisa, talvez pudesse em última

instância introduzir uma mutação — ou seja, o real nu e cru” (p. 165). A chave da impossibilidade se encontra no lugar abaixo e à direita do quadrípode, e é justamente o que surge como excedente, sendo perda ou produção. Surge pelo fato de a dominante não ser capaz de tudo dominar, pois, como vimos, de sua operação sobre o Outro, o saldo é um resíduo.

A impossibilidade cria um suspense por não se revelar facilmente, podendo levar a dominante a experimentá-la como impotência. Esta tem como marca a contradição da verdade pelo excedente. A verdade, talvez possamos assim formulá-la, consiste na meta do discurso. O significante-mestre, sendo no fundo um significante barrado, talvez anseie que todos os outros significantes também o sejam. Algo, no entanto, lhe escapa: o objeto *a*, o real. Como sua expectativa não corresponde ao resultado, e não reconhecendo a impossibilidade inerente a seu ato, ele pode se julgar impotente em sua tarefa. Se a verdade é a *irmãzinha da impotência*, é porque ela não tem equivalência com o real (Lacan, 1969–1970/1992).

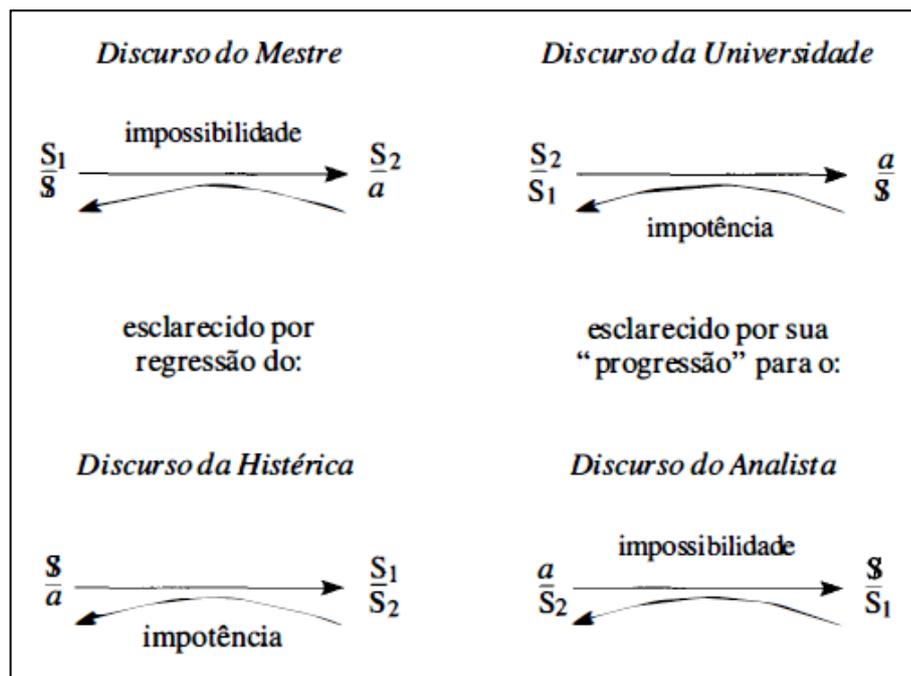


Figura 6. Impossibilidade e impotência nas estruturas dos quatro discursos.

Fonte: Lacan, 1970/2003, p. 447.

Em *Radiofonia*, Lacan (1970/2003) esmiúça a impotência dizendo que ela corresponde a uma exigência do discurso, fazendo objeção ao gozo. Tomemos como exemplo o discurso do universitário, em que o próprio gozo (S_2) aparece como a dominante. Há uma injunção desse sobre o sujeito que, nesse discurso, está identificado ao objeto *a*. A meta de S_2 é a de que ele atinja a

totalidade (S_1), uma vez que essa é o que está colocado no lugar da verdade. A injunção, no entanto, não é cumprida: o sujeito objetivado se volta contra ela, insurgindo como um sujeito dividido entre a escolha de gozar e a de não gozar ($\$$). O que ele é como produto contraria a verdade, que, como mencionamos, é a expectativa de totalização.

A teoria dos quatro discursos, como se pode perceber, é muito fecunda, sendo útil a investigações clínicas e sociais. Em suas estruturas, podemos pensar diferentes realidades, e é justamente nisso que reside sua graça: o fato de não ser um sistema fechado, possibilitando incontáveis interpretações. O que não se pode perder de vista, entretanto, é seu rigor, aqui entendido como sua operacionalização: a disposição de seus quatro termos, seu funcionamento conforme o quarto de giro e, como resultado disso, a existência de apenas quatro estruturas.

1.6 A Verdade nos Quatro Discursos

Sabemos que o discurso do mestre é o ponto de partida das discussões habituais sobre a teoria dos quatro discursos, uma vez que ele abrange tanto a constituição do sujeito quanto a organização da cultura. Lacan (1969–1970/1992) inclusive se refere a sua estrutura dessa forma: “[...] a primeira [que] lhes mostra de algum modo o ponto de partida” (p. 12). Todavia, é intrigante que, na lição em que todos os discursos têm suas estruturas desenhadas pela primeira vez, o discurso do universitário apareça como “puxa-fila” (ver *Figura 7*). Nossa hipótese é a de que o discurso do universitário, além de condizer com o contexto social e político em que surge a teoria dos quatro discursos, representa a estrutura que antecede à chegada do sujeito no mundo, retratando, pois, sua recepção pela linguagem. Por isso, partiremos dele em nossa abordagem cujo propósito é reconhecer nos discursos a verdade que os tenciona.

U	M	H	A
$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \$}$	$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\$ \quad a}$	$\frac{\$ \rightarrow S_1}{a \quad S_2}$	$\frac{a \rightarrow \$}{S_2 \quad S_1}$

Figura 7. Estruturas dos quatro discursos.
 Fonte: Lacan, 1969–1970/1992, p. 27.

1.6.1 O Discurso do Universitário e a Totalização da Verdade

Em *Introdução ao narcisismo*, Freud (1914/2010) trata da relação dos pais com seus filhos. Ele comenta que “os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições [...] e a ocultar e esquecer todos os defeitos” (p. 36). Os filhos são tidos pelos pais como o *eu* ideal, posto que, neles, eles reproduzem seu narcisismo abandonado. Os pais buscam, por meio dos filhos, integralizar suas expectativas não cumpridas. Esse investimento é recebido pela criança, a qual, mais cedo ou mais tarde, pode passar a rejeitá-lo. A criança, a partir de então, insurge como um sujeito dividido entre a escolha de aceitar ou não o desejo dos pais, conservando algo desse desejo, mas não tudo.

A chegada da criança ao mundo é a primeira inserção do sujeito em um discurso. Esse discurso que a preexiste é o discurso do Outro, que encontra eco na metáfora materna e na linguagem. O Outro é o tesouro dos significantes, que, na teoria dos quatro discursos, é atrelado ao significante do saber (S_2). Estando o saber agenciando o discurso, este não pode ser outro senão o do universitário, que toma sua contraparte como objeto — objeto *a*. O objeto *a*, nessa leitura do discurso universitário, é a perfeição imaginária, aquilo sobre o que se investe com vistas a atingir a integralização (S_1), que é sua verdade. *Sua majestade, o bebê*, contudo, se desenvolve e, tendo seu juízo despertado, recusa o trono que lhe era dado, mas não sem internalizar o Outro, ainda que de uma forma bem singular. Eis a inauguração do inconsciente: a subjetivação do desejo do Outro (Fink, 1998).

O inconsciente, se nesse discurso é produto, no discurso subsequente é verdade. Talvez seja essa a chave para compreender a disposição dos discursos partindo do discurso do universitário: o produto de um ressurgir como a verdade do outro, seu sucedâneo no sentido horário. O inconsciente constituído aqui é o que cada sujeito, agenciando seu próprio discurso do mestre, tem como verdade. É possível acrescentar ainda uma correlação entre dominante e produto, pois o saldo parece ser a subjetivação do que os agencia. O saber subjetivado no discurso do universitário retorna como a verdade do discurso do mestre.

Voltemos, contudo, ao discurso do universitário, que é pelo qual decidimos enveredar inicialmente. Lacan (1969–1970/1992) mostra que esse discurso atingiu seu ápice na sociedade industrial, estando ele incluído nas linhas de montagem, em que o detentor dos meios de produção instrui seus operários sobre técnicas específicas, pelas quais esses ficam responsáveis. A classe

trabalhadora, assim como a criança do narcisismo freudiano, está em posição de objeto. No processo fabril, ela só cumpre a ordem do empregador, ficando, dessa forma, alienada a seu saber — o saber do Outro. O filme de Chaplin (1936), *Tempos modernos*, é um retrato desse discurso que, não à toa, já foi chamado de discurso do capitalista. A personagem de Chaplin, o operário, sofre um ataque dos nervos pela demanda excessiva de trabalho, e isso nos mostra o que podemos esperar como resultado do discurso do universitário: o sintoma. Se nos atentarmos à ilustração inicial, a criança que rejeita os avanços dos pais também é sintoma, e sintoma justamente desses avanços exaustivos.

Lacan (1969–1970/1992) considera o discurso do universitário como uma mutação do discurso do mestre, já que, para ele, S_2 apenas advém no lugar até então ocupado pelo significante-mestre. Nesse lugar, “o que permanece é o mandamento, o imperativo categórico” (p. 99), que só adquire uma nova roupagem. O saber, entretanto, não apenas se manifesta como uma ordem, como também pode culminar na mestria. A parceria mestre-universitário é muito comum, por exemplo, na política. Basta lembrar que *educar* é o impossível articulado ao discurso do universitário, e esse impossível não implica apenas a transmissão, mas a domesticação e o condicionamento, como no caso do cão pavloviano¹⁶. Durante as campanhas eleitorais, os políticos fazem promessas que docilizam o povo. O povo, então, aperta os botões na urna, na esperança de obter algum reforço positivo (investimentos na educação, melhorias na saúde, empregos etc.). Porém, após serem eleitos, esses políticos, além de não fornecerem os “petiscos” prometidos, se valem de seus eleitores para subsidiar seus mandatos, por exemplo, em peças publicitárias. Passamos ao discurso do mestre, em que o povo, como S_2 , produz o que S_1 precisa para se manter no poder.

Se o discurso do universitário tem esse nome, é porque ele também se articula a esse tipo de estudante. Para pensá-lo, tomemos a escrita marxista. Nela, S_2 , como agente, simboliza o saber: “[...] não saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber” (Lacan, 1969–1970/1992, p. 29). Trata-se de um saber burocratizado, legitimado por protocolos, como o diploma. O que S_2 põe a trabalho é o objeto a , que, como já argumentamos, é o sujeito na posição de objeto. Podemos chamá-lo de a -luno ou, seguindo a proposta lacaniana, *astudado*. Não se trata aqui do estudante, categoria muito mais abrangente e que não necessariamente se subordina ao Outro para adquirir

¹⁶ O fisiologista russo Ivan Pavlov condicionou um cachorro a salivar sem que nenhum alimento lhe fosse oferecido. Seu experimento é um exemplo do condicionamento clássico e um paradigma para as abordagens comportamentalistas do processo de aprendizagem.

conhecimento. Trata-se, definitivamente, do aluno, termo que, quando o empregamos, “[...] estamos a pressupor alguém que está enquadrado no ensino formal e que, por isso, recebe formação de um professor/formador/explicador” (Mourato, 2019). O aluno do discurso do universitário é o estudante *a*-lienado, que assim é porque, “[...] como todo trabalhador [...], ele tem que produzir alguma coisa” (Lacan, 1969–1970/1992, p. 98). Percebemos que não é despropositadamente que Lacan identifica o objeto *a* também ao operário. Tanto o aluno quanto o operário são colocados a trabalho por um saber, seja esse o saber da escola ou o saber fabril. Na seara universitária, o que se produz é $\$$, no qual se deposita a expectativa de ser um ser pensante, o sujeito da ciência. Para Lacan (1969–1970/1992), no entanto, essa é uma pretensão insensata. O que a exploração do aluno produz é um sujeito cansado, adoecido, desgostoso com a transmissão, cujo potencial científico se esvaiu devido a sua subordinação ao mandamento do saber.

Se dispusermos esse enlace entre S_2 e objeto *a* na escrita hegeliana, teremos, em vez de uma produção, uma perda, e o que se perde, nesse caso, é o sujeito, isto é, o que há de mais singular no aluno, o que o levou à escolha de um curso universitário (Alberti, 2009). No mar da universidade, o desejo de cada um se afoga sem possibilidade de salvação, já que o saber burocratizado não está interessado em lançar nenhum incentivo em forma de socorro.

A burocracia universitária se assenta no semblante da totalidade. É esta a verdade de seu discurso: o S_1 , o Um totalizante. Com S_1 no lugar abaixo e à esquerda, pode-se legitimar o saber como verdade absoluta, ainda que o sinal da verdade — da verdade não toda, que é também o sinal do sujeito — compareça na casa abaixo e à direita reivindicando a impotência. É que, do condicionamento do objeto *a* pelo saber, o que surge não é a totalização, e sim a resignação, quando não a recusa dessa injunção. Seja o que for, essa hiância não é só a abertura para os *gadgets* do mestre capitalista, mas também a possibilidade de um tratamento pelo discurso do analista. Na pior das hipóteses, permanece-se no discurso universitário, pois, como adverte Lacan (1969–1970/1992), é por muito querer sair dele que não se sai.

1.6.2 O Discurso do Mestre e a Parcialidade da Verdade

O discurso do mestre é aquele cuja função, dentre as impossibilidades freudianas, é a de *governar*. Esse discurso traz, no lugar da dominante, o significante-mestre (S_1), que simboliza a lei

e o semblante. Ele, como Lacan (1969–1970/1992) o descreve, se articula à dialética hegeliana do senhor e do escravo.

Na escrita hegeliana do discurso do mestre, encontra-se no lugar do desejo o senhor. Este tem para lhe servir o escravo, que está alojado no lugar do Outro. Cabe ao escravo, identificado ao significante do saber, saber o que o senhor (S_1) deseja, ainda que o próprio senhor não o saiba. O escravo, além de ter de saber para si, precisa saber para seu amo. Dele se deve extrair, então, um excedente de saber a ser ofertado. Esse excedente, com o qual o senhor se supre, é o objeto *a*, o objeto que ele deseja e não sabe. Lacan (1969–1970/1992) explica que o mestre não se importa de não saber. Ele se importa apenas que as coisas andem, e quem as faz andar é justamente o escravo.

A escrita do discurso do mestre teve como ponto de partida a já citada fórmula *o significante que representa um sujeito ante outro significante*. Disso se pode extrair que o discurso do mestre é o discurso do sujeito do inconsciente. Sendo ele o discurso do sujeito, e não havendo uma separação radical entre sujeito e cultura, como Freud (1921/2011) argumenta em *Psicologia das massas e análise do eu*, podemos inferir que a mestria é também o discurso da civilização. Para explicá-lo, tomemos novamente a escrita hegeliana, em que S_1 é desejo. Que desejo é esse? Em linhas gerais, o desejo de que S_2 se submeta à lei que S_1 comporta, dividindo-se, isto é, tendo seu gozo adiado, ou, como em *O mal-estar na civilização*, renunciando ao impulso (Freud, 1933/2010b). S_2 , nessa leitura, seriam todos os indivíduos que se submetem à vida coletiva, abrindo mão de sua satisfação pulsional, simbolizada pelo objeto *a*. É isso que S_2 produz como perda para que haja civilização.

O pacto edípico é firmado também sob a égide da mestria. Tendo se separado da mãe no discurso do universitário, a criança (S_2), aqui, toma o pai como ideal do *eu* (S_1), ao qual se submete com uma intenção abjeta: a de ocupar seu lugar no desejo da mãe para recuperar a suposta perfeição perdida (Freud, 1921/2011). Esse pai é tencionado pela verdade de manter o filho separado da mãe ($\$$), enquanto o filho acaba desenvolvendo sua consciência moral, o *supereu*, pela qual se culpa por seu objetivo secreto. É possível perceber, novamente, a relação entre a dominante e o produto. O *supereu* é, de certa forma, a subjetivação do ideal do *eu* (pai) na forma de dominação interna (consciência moral).

O que nos chama a atenção no discurso do mestre é que a verdade nele tem o peso que a teoria lacaniana há muito lhe dá: o de um semi-dizer. A letra que ocupa sua casa é o $\$$, o sujeito dividido, cuja relação com o mundo é mediada pela palavra, a qual não é capaz de dizer tudo. Lacan

(1969–1970/1992), mesmo aludindo à verdade do mestre de outras formas, sempre conserva isto: que ela é não toda. Ele, por exemplo, enuncia que a verdade do mestre é que este é castrado, o que apenas reforça seu pressuposto, pois, nessa passagem, ele reconhece o que faz dela um semi-dizer: a própria castração, isso que separa irremediavelmente o sujeito do real, impossibilitando que eles se toquem, a não ser com palavras, e com palavras que, na maioria das vezes, faltam ou não são suficientes.

Vale remontar, aqui, à apresentação *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, em que Lacan (1960/1998) postula que a verdade recebe da fala “[...] a marca que a institui numa estrutura de ficção” (p. 822). Essa marca não é outra senão a castração. Devido a ela, a verdade se apresenta sempre de forma *parcial*, no duplo sentido desse termo. Ela *não é neutra*, devido à intromissão do sujeito com seus interesses e desejos na palavra (Lacan, 1955/1998), e *não toda*, apresentando-se como um semi-dizer sobre o real (Lacan, 1969–1970/1992). É sua parcialidade impressa na palavra que define sua ambiguidade, podendo levá-la a ser sobrepujada pelo engodo.

1.6.3 O Discurso da Histórica e a Busca da Verdade

Examinemos, agora, o discurso da histórica, que é agenciado pelo significante dividido. O \$ no nível da dominante indica que o sujeito tomou as rédeas do discurso. Todavia, o sujeito em questão é um sujeito sintomático. É com essa afirmação que Lacan (1969–1970/1992) nos surpreende: a de que “é em torno do sintoma que se situa e se ordena tudo que é do discurso da histórica” (p. 41).

O sujeito do sintoma, agenciando o discurso, endereça-se ao mestre que ele mesmo elegeu com a pretensão de colocá-lo à prova. É esse o movimento da histeria, como Lacan (1969–1970/1992) o enuncia:

O que pode ser a histeria aqui em questão? Há ali um domínio que não deve ser deflorado. Se há gente cujo pensamento gosta de se meter um pouquinho adiante do que o orador está contando, acharão aí uma oportunidade de exercer seu talento. (Lacan, 1969–1970/1992, p. 32)

Ao se dirigir ao mestre com o objetivo de testá-lo, o que o sujeito espera é que algo caia, e o que se espera que caia é o gozo do saber. É por isso que Lacan (1969–1970/1992) afirma que

“[...] o discurso da histérica [é o que] revela a relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo” (p. 88). Sem o excedente de saber produzido pelo escravo, do qual usufrui, o mestre vê sua máscara cair, revelando-se castrado. Disso se pode supor que a histérica sabe de antemão, ou pelo menos presume, que o mestre é um sujeito como qualquer outro.

Não obstante, em uma leitura diversa, o sujeito do sintoma pode ser o que coloca o mestre a trabalho. Seu desejo é o de que ele produza um saber. É nesse seguimento que Lacan (1969–1970/1992) rotula a histérica como *industriosa* e ressalta seu estatuto feminino. É que só sendo não toda, como é uma mulher, que se pode se colocar em movimento na via do desejo. Porém, ele lembra que a posição feminina não é privilégio apenas das mulheres, e que alguns homens, sobretudo os que estão em análise, também são capazes de desfrutar dela.

Embora haja em *O avesso* indícios de que Lacan (1969–1970/1992) situava a ciência dentro do discurso do universitário, é inegável que, em seu tratamento do discurso da histérica, ele oferece subsídios para pensar o verdadeiro agir científico. Inclusive, posteriormente, ele diz que o discurso da histérica é “[...] o próprio discurso científico” (Lacan, 1971–1972/2011, p. 61). O pesquisador, identificado ao sujeito do sintoma, é movido por uma resposta que lhe falta. Se ele busca um mestre, um orientador por exemplo, é para que este lhe forneça insumos que lhe ajudem a pensar em seu problema de pesquisa. Embora esse sujeito, em outra leitura, queira testar o mestre, isso aqui não o desqualifica. Esse seu ato pode ser associado, na pesquisa científica, ao falseamento das hipóteses. O discurso da histérica, desse modo, aponta para o cientista, enquanto o discurso do universitário, para o enciclopedista (Fink, 1998).

Na casa da verdade do discurso da histérica, encontramos o objeto *a*, o real, aqui entendido como o que falta. A verdade desse discurso é a verdade que não se tem e que se busca. Tal busca, entretanto, resulta não na verdade, mas no saber. Esta parece ser a chave para entender a verdade que a pós-verdade relega: ela, na verdade, é um saber, que, por ser fruto da verificação do discurso da histérica, é reconhecido pelo discurso hegemônico (o do mestre) e universalizado como verdade.

A histérica, vale acrescentar, é tencionada não só pela falta que a coloca em ação, como também pelo desejo de ser tomada como objeto de desejo do Outro. É esse desejo que a mobiliza: o de que “[...] o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso” (Lacan, 1969–1970/1992, p. 32). Ainda que o discurso da histérica seja um discurso libertário, o que sua agente não deixa de querer é um mestre, mesmo que seja um sobre o qual ela

reine e ele não governe. É o discurso do analista que, desde seu surgimento, há pouco mais de um século, dá outro tratamento ao sujeito.

1.6.4 O Discurso do Analista e a Verdade do Sujeito

O discurso do analista aloja, na posição dominante, o resíduo do discurso do mestre. Trata-se do objeto *a*, o que lhe escapa, que, como vimos, é o que também nos faz desejar. O analista, encarnando o objeto *a*, se coloca como causa do desejo do analisante. Encarnando *entre aspas*, porque o objeto *a* não se permite encarnar: ele é o real evasivo à simbolização.

O analisante, representado por $\$$, é o sujeito do sintoma, aquele que foi produzido no discurso do universitário e agenciava, há pouco, o discurso da histérica. Em sua primeira incursão clínica, ainda como candidato à análise, é provável que ele tente, como bom histérico, fazer do analista seu mestre. Mas o analista encarna justamente o *efeito de rechaço* do próprio discurso do mestre, ou seja, ele é seu avesso. Como objeto *a*, o analista se esmaece durante as sessões. Dessa forma, o sujeito do sintoma, que queria fazer dele um mestre, passa a tomá-lo como ponto de mira para sua palavra. Nisso, tem início a análise, em que o analista é apenas o articulador da verdade do sujeito identificada ao significante do saber, sobre a qual ele se apoia. O que se espera nesse processo é que o sujeito do sintoma, aqui já convertido novamente em sujeito do inconsciente, se livre dos velhos significantes-mestres que lhe causaram mal-estar e produza novos, que o levem a bem-dizer seu desejo. O lugar do saldo do discurso do analista comporta, portanto, tanto a negatividade quanto a positividade de S_1 .

O discurso do analista, ressalta Lacan (1971–1972/2011), é o discurso que possibilitou que todos os outros fossem conhecidos. É um discurso, que, como acabamos de destrinchar, possui um funcionamento diferente dos demais, pois nele não há um endereçamento ao Outro, mas um ato de recusa do agenciamento, o qual faz do Outro sujeito.

Em *Televisão*, Lacan (1974/2003) se vale da metáfora de um santo para explicar como o discurso do analista é operado. Façamos nossa própria leitura dessa analogia. Tomemos, como exemplo, Santo Antônio, o santo casamenteiro. Há pessoas que se dirigem a ele, em suas preces, demandando-lhe um parceiro amoroso. Embora esperem que o santo lhes conceda essa bênção, elas não esperarão inertes; provavelmente agirão por conta própria para encontrar o amor. Se por acaso

forem questionadas a esse respeito, poderão reproduzir, como boas religiosas, o dizer “Faça tua parte que eu te ajudarei”. Santo Antônio desempenha, assim, apenas a função de operador da demanda, a qual seus devotos cumprirão. Ao encontrar o amor, provavelmente esses se voltarão ao santo, em suas orações, para agradecê-lo, mas o santo mesmo nada terá feito, a não ser servir de ponto de mira para aquela demanda.

Assim como o santo, o analista não se coloca em movimento pela demanda do analisante. Como *rechaço*, rechaça também a demanda.

Passemos ao psicanalista, portanto, e sem fazer rodeios. [...] É que não se pode situá-lo melhor, objetivamente, senão pelo que antigamente se chamava de ser santo. Um santo, durante sua vida, não impõe o respeito que às vezes lhe vale uma auréola. [...] O santo, para que me compreendam, não faz caridade. Antes, presta-se a bancar o dejetivo: faz descaridade. Isso para realizar o que a estrutura impõe, ou seja, permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo como causa de seu desejo. É pela abjeção dessa causa, de fato, que o sujeito em questão tem a chance de se situar, pelo menos na estrutura. (Lacan, 1974/2003, pp. 518–519)

É por isso que o analista, como objeto *a*, encarna, no discurso que lhe compete, o silêncio (Coutinho Jorge, 2002). Ele representa o silêncio, o vazio, a falta, condições estas que abrem margem para que o sujeito do desejo enfim apareça.

Muitas vezes, senão na maioria, os sujeitos chegam aos analistas não no discurso propício à análise, que é, a rigor, o discurso da histérica. Em vista disso, Lacan (1969–1970/1992) recomenda que o analista provoque a *histerização do discurso*, isto é, “[...] a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica” (p. 31). O analista precisa fazer do candidato a analisante “[...] um sujeito a quem se solicita que abandone qualquer referência que não seja a das quatro paredes que o envolvem, e que produza significantes que constituam a associação livre soberana, em suma, do campo” (p. 32). É importante frisar que a histerização, como tudo na clínica, varia caso a caso, não havendo, portanto, uma forma padrão de operá-la. O que se espera é que haja uma abertura para a análise, a qual se dá quando o Outro-sujeito do analista surge como $\$$, o sujeito dividido.

A verdade do discurso do analista é o saber: um saber que pode ser adquirido escutando o analisante ou um saber que já está posto, como um *savoir-faire* do analista (Lacan, 1969–1970/1992). Em todos os casos, trata-se do *saber suposto* do Outro enquanto sujeito. É o sujeito que valida o *savoir-faire* do analista, assim como pavimenta o caminho pelo qual ele caminhará: a

interpretação necessita de que a verdade seja dita, e a verdade, aqui, não é outra senão a verdade do sujeito. É o reconhecimento dessa verdade que importa ao analista, mesmo que ela não passe de uma ficção. Aliás, não há verdade que não o seja, como Freud mesmo comprovou.

Embora o discurso do analista funcione de maneira emancipatória, Lacan (1969–1970/1992) alertava para a possibilidade de ele incorrer em um discurso de dominação, se não fosse operado por um *a-bjeto*, isto é, por um agente que encarnasse o efeito de rechaço da mestria. Nesse caso, o discurso do analista comporia uma espécie de discurso perverso, pois a perversão é o justo oposto da lei que o discurso do mestre enquadra. É isso que alguns estudiosos da psicanálise (Coelho dos Santos, 2002; Miller, 2004/2005; Žižek, 2008a; Braunstein, 2010) vem sugerindo em suas publicações, operacionalizando, na estrutura do discurso do analista, o que eles chamam de *discurso do perverso*, *discurso pervertido*, *discurso hipermoderno* ou *discurso dos mercados*. Embora seja uma possibilidade de abarcar a perversão, ela não é a única. Essa discussão é relevante porque, se a pós-verdade relega a verdade do discurso hegemônico, ela não o faz senão *pervertendo* a ordem civilizatória.

1.7 A Verdade da Pós-Verdade

Ao longo do seminário *O avesso da psicanálise*, Lacan (1969–1970/1992) se refere à verdade de diferentes maneiras, destacando, no entanto, que ela só é apreensível por um semi-dizer. Sendo *semidita*, ela possui o formato de um *enigma*, ou seja, ela não é tão evidente para o Outro, posto que o enigma deixa a cargo de seus receptores decifrá-lo. Sob essa condição, a verdade pode ser entendida simplesmente como o que se enuncia, isto é, a palavra, pois o receptor nem sempre vai entender o que o emissor queria dizer com seu enunciado. O que pode ocorrer é ele completar as lacunas de seu entendimento com seus próprios sentidos ou compreender a mensagem de forma distorcida. É nesse sentido que se pode dizer que não há verdade “[...] inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais” (p. 58).

Lacan (1969–1970/1992) insiste que a verdade é o que se enuncia, e isso o remete ao início de seu ensino, em que, como vimos, a verdade é considerada como inerente à fala. Dessa vez, entretanto, ele acrescenta que, para que o receptor se convença de que o que é falado é verdadeiro, basta apenas que a enunciação seja precisa. Para ele, “o verdadeiro depende [...] apenas de minha enunciação, ou seja, se eu o enuncio com propriedade” (p. 57). Ele explica que não é preciso

acrescentar que o que se diz é verdade, pois essa enunciação é redundante, já que tudo que se diz é verdadeiro, dado que a verdade tem a forma do sujeito (\$). Embora Lacan trate também da factualidade, esta não é considerada por ele sob a mesma condição da verdade. O fato, para ele, “[...] é um atributo da proposição crua” (p. 56), o que significa que o fato falado não é mais fato, uma vez que foi cozido pela linguagem.

De *O avesso* se pode extrair muitas leituras sobre a verdade. Em todo caso, esta, seja qual for, é como Arendt (1967/1992) a definiu: nem escura, nem transparente, mas resistente à iluminação. Ela é também, como Lacan (1969–1970/1992) mesmo pronunciou, semelhante a um pássaro, que só pode ser capturado se colocarmos sal em sua cauda.

Considerando o estatuto da verdade na psicanálise, a palavra pós-verdade, *dentro do que levantamos até o momento*, talvez não seja a mais adequado para tratar, dentro da teoria psicanalítica, do regime em que a verdade hegemônica é renunciada. A verdade descoberta por Freud não é necessariamente racional ou factual. Ela é a verdade que reconhece a participação do sujeito em sua transmissão. Trata-se de uma verdade parcial, como já aludimos, sendo não toda e não neutra, contrariando o que se espera da verdade que a pós-verdade vem sobrepujar. Devido a esse estatuto, alguns autores que abordam esse fenômeno o têm inclusive imputado à psicanálise. Eles alegam que essa política se serve do desinteresse pela distinção entre fato e ficção que o conhecimento inaugurado por Freud introduziu (Keyes, 2004/2018) e também que “[...] o paradigma da terapia se espalhou para muito além desse cenário clínico e assumiu um papel dominante na cultura e nos costumes contemporâneos” (D’Ancona, 2018, p. 39). Se a verdade é o sujeito implicado na palavra, a própria pós-verdade poderia constituir uma verdade ao dar ênfase em aspectos subjetivos, como as emoções e as crenças pessoais.

Assim sendo, como antecipamos, a verdade do discurso hegemônico parece estar referida, do ponto de vista psicanalítico, não à categoria da verdade, e sim à do saber, que, produzido pela *testagem histórica* e transmitido *universalmente*, é de onde o sujeito tira os significantes que conduzem sua passagem pelo mundo. Mas que saber é esse, haja vista que a categoria do saber na psicanálise é tão abrangente quanto a da verdade? No próximo capítulo, buscaremos classificá-lo e, consecutivamente, identificar o mecanismo pelo qual a pós-verdade (ou *pós-saber?*) opera seu rechaço.

2 DA RECUSA DA REALIDADE AO DESMENTIDO DA LEI: A DENEGAÇÃO DO SABER NO REGIME DA PÓS-VERDADE

*Melhor seria estar morto
Melhor seria estar cego
Mas o meu coração ainda vê
O horror que nego*
(Rescala, 2005, faixa 24)

O dramaturgo sérvio-americano Steve Tesich publicou, em 1992, um ensaio sobre a forma como os cidadãos norte-americanos estavam se posicionando em relação às mentiras que eram contadas por seus governantes. Nele, Tesich (1992) não esconde sua consternação com a indiferença de seus compatriotas com as justificativas que lhes eram dadas para situações como o caso Irã-Contras e a Guerra do Golfo Pérsico. Sua impressão foi a de que

Estamos nos tornando rapidamente protótipos de um povo do qual monstros totalitários só podiam desfrutar em seus sonhos. Todos os ditadores até agora tiveram que trabalhar duro para suprimir a verdade. Por nossas ações, estamos dizendo que isso não é mais necessário, que adquirimos um mecanismo espiritual que pode despojar a verdade de qualquer valor. De um jeito bastante radical, *como um povo livre, decidimos livremente que queremos viver em algum mundo de pós-verdade.* (p. 13, ênfase acrescentada, tradução nossa¹⁷)

Tesich (1992) não só reagiu à atitude daquelas pessoas, como também tentou interpretá-la, remontando a dois eventos em que a revelação da verdade foi traumática para elas: a Guerra do Vietnã e o caso Watergate. Para ele, a verdade havia sido tão desagradável em ambas as situações, que rechaçá-la em suas próximas aparições foi a saída que os norte-americanos encontraram contra o mal-estar que parecia acompanhá-la. Conforme argumenta,

Seja porque as revelações de Watergate foram tão dolorosas e ocorreram na esteira da guerra do Vietnã, que estava repleta de crimes e revelações próprias, seja porque Nixon foi tão rapidamente perdoado, começamos a nos esquivar da verdade. Chegamos a equivalê-la às más notícias e não queríamos mais más notícias, independentemente de quão verdadeiras ou vitais fossem para nossa saúde como uma nação. (Tesich, 1992, p. 12, tradução nossa¹⁸)

¹⁷ We are rapidly becoming prototypes of a people that totalitarian monsters could only drool about in their dreams. All the dictators up to now have had to work hard at suppressing the truth. We, by our actions, are saying that this is no longer necessary, that we have acquired a spiritual mechanism that can denude truth of any significance. In a very fundamental way we, as a free people, have freely decided that we want to live in some post-truth world.

¹⁸ Either because the Watergate revelations were so wrenching and followed on the heels of the war in Vietnam, which was replete with crimes and revelations of its own, or because Nixon was so quickly pardoned, we began to shy away

Definimos, no capítulo anterior, que a noção hegemônica de verdade, do ponto de vista psicanalítico, não necessariamente está referida à categoria da verdade, e sim à do saber. Diante disso, podemos dizer que o que os norte-americanos rejeitaram, na conjuntura que levou Tesich (1992) a dar à palavra pós-verdade um novo significado, foi justamente o saber. Mas que saber é esse que é rejeitado, tendo em vista a extensão dessa categoria na teoria psicanalítica? É essa pergunta que pretendemos responder neste capítulo, que se destina também a analisar as razões do rechaço e de que maneira o sujeito consegue operá-lo.

2.1 O Saber na Teoria dos Quatro Discursos

O que é o saber? Embora comumente seja associado ao *conhecimento*, o saber é entendido na filosofia em um sentido mais amplo. Ele consiste em “um ‘contato com a realidade’ com o fim de discriminá-la” (Ferrater Mora, 2001b, p. 2573). Saber vem de *sabor*, o qual só pode ser conhecido mediante a ação de *provar*. Quanto ao conhecimento, este é um tipo de saber: aquele que “[...] se refere a situações objetivas e dá lugar, uma vez devidamente sistematizado, à ciência” (Ferrater Mora, 2001b, pp. 2572–2573).

Como meio de discriminar a realidade, o saber requer que o sabido seja trazido à consciência, e por isso ele o força à objetivação, visando à universalização. Não à toa, no *Dicionário de filosofia* de Ferrater Mora (2001b), o saber é definido como “[...] uma apreensão da realidade por meio da qual esta é fixada num sujeito, expressa, transmitida a outros sujeitos, sistematizada e incorporada a uma tradição (por princípio criticável e revisável)” (p. 2573). É um saber consciente, objetivo e universalizável.

Na psicanálise, a categoria do saber é extensa e, por vezes, tratada de forma diversa à que interessa a nosso estudo. Por isso, do ensino lacaniano, destacaremos algumas passagens que tornam possível relacionar o saber com a verdade hegemônica, que nada mais é do que um saber consciente, supostamente objetivo e que foi universalizado. Partiremos, assim, da versão apresentada oralmente da *Proposição de 9 de outubro de 1967*, em que Lacan (1968[1967]/2003) traça uma classificação do saber que nos chama a atenção. Nessa *Proposição*, ele o categoriza em *saber textual* e *saber*

from the truth. We came to equate truth with bad news and we didn't want bad news anymore, no matter how true or vital to our health as a nation.

referencial. O primeiro concerne ao sujeito da transferência e tem a forma radical da cadeia significante: é o saber do inconsciente, do qual o sujeito-suposto-saber retira os insumos para preservar seu semblante. Trata-se do saber como verdade, aquele que desdobramos em nossa abordagem do discurso do analista. O outro, o saber referencial, é o que “[...] se relaciona com o referente, que vocês sabem completar o ternário cujos outros dois termos são significante e significado, ou que, dito de outra maneira, conota-o na denotação” (p. 576). É o saber do qual se extrai os significantes-mestres que representam o sujeito, sendo, portanto, saber do Outro.

No curso *O banquete dos analistas* e na conferência *Investigação sobre a temporalidade do inconsciente*, Miller (1989–1990/2010; 2000) retoma a *Proposição* lacaniana e propõe uma nova nomenclatura para os saberes textual e referencial. Esta guarda relação com o tratamento que Lacan dá à categoria do saber no seminário *O avesso da psicanálise*: de um lado, o *saber suposto* e, de outro, o *saber exposto*. Esses saberes, vale destacar, não estão dissociados: o saber exposto, mesmo tendo passado por um processo de decantação que tornou possível sua exposição, não deixa de ser suposto, na medida em que a ele se supõe aspectos que não se confirmam na realidade, como a própria universalidade. O saber exposto “[...] só se faz reconhecer enquanto tal [como universal], para uma comunidade em que esse saber funciona efetivamente no regime do saber suposto” (Coelho dos Santos, 2005, p. 93).

No capítulo anterior, vimos que, em *O avesso*, o saber aparece como um dos elementos que compõem a estrutura dos quatro discursos, sendo ele identificado ao S_2 . Lacan (1969–1970) o trata inicialmente como o gozo do Outro, gozo este desgovernado, que só encontra limite mediante a intervenção de S_1 , que se descola de seu próprio seio. Entendemos que, nessa passagem, a referência é tanto à indiferenciação entre sujeito e mundo externo até a formação do *eu* quanto à ausência de limite entre sujeito e Outro até a intervenção da metáfora paterna. Não havendo nada que os barre, eles gozam um do outro. O que é curioso é que do próprio saber advém o ponto de estofo, e é por isso que o saber é, ele mesmo, meio de gozo e, ao mesmo tempo, “[...] o que faz com que a vida se detenha em um certo limite em direção ao gozo” (p. 16). Disso se pode inferir que o saber preexiste ao sujeito, como inclusive já havíamos argumentado. Trata-se, aqui, do saber disponível na cultura, portanto, do saber exposto e referencial.

O saber exposto é o saber que podemos encontrar no discurso do mestre, alocado do lado do Outro. Sua disposição nos permite inferir que ele é alheio ao sujeito, ainda que este possa

desfrutar dele. Lembremos que o saber nesse discurso é o saber do escravo, do qual o senhor goza sem nem mesmo participar de sua produção. A cultura pode ser interpretada como nossa escrava, já que nela há sempre significantes de saber sendo produzidos (S_3 , S_4 , S_5 ...), dos quais nos servimos muitas vezes sem nos questionar sobre sua procedência. É nesse sentido que Lacan (1969–1970/1992) afirma que

Se há um saber que não se sabe, [...] ele é instituído no nível de S_2 , ou seja, aquele que chamo de outro significante. Esse outro significante não está sozinho. O ventre do Outro, do grande Outro, está repleto deles. Esse ventre é aquele que dá, como um cavalo de Tróia monstruoso, as bases para a fantasia de um saber-totalidade. É claro, porém, que sua função implica que de fora venha alguma coisa bater à porta, sem o que jamais sairá nada dali. E Tróia jamais será tomada. (p. 31)

O saber exposto no discurso do mestre encontra sua composição no discurso da histórica. A histórica coloca o mestre à prova para que ele mostre o que sabe. Sendo seu discurso o discurso da produção de conhecimento, como articulamos anteriormente, não é difícil entender por que nele o saber exposto é composto: a testagem o torna confiável. Se ele passa por um teste, é sinal de que, de fato, ele tem valor e merece ser transmitido. Essa é outra forma como podemos interpretar a alcunha de *industriosa* que a histórica ganhou de Lacan (1969–1970/1992): como uma indústria, seu discurso é a estrutura necessária para que os saberes respeitáveis sejam produzidos.

É possível localizar o saber exposto também no discurso do universitário, em que sua universalidade não é mais suposta, e sim dada como certa, haja vista a disposição do significantemente mestre na casa da verdade. De acordo com Lollo (2013), “o discurso universitário nos faz ouvir a ideia de um saber que se transmite integralmente” (p. 15), e a integralidade é o semblante que S_1 viabiliza. Conforme a descrição lacaniana segundo a qual, nesse discurso, começa a *tiranía do saber*, a condição de S_2 como dominante é a de um saber imposto. A burocracia, que lhe é correlata, se exprime na obrigação de saber o que é sabido, sem abertura para a construção de novos saberes. É dessa forma que podemos pensar o proletário que, no discurso do universitário, substitui o escravo do discurso do mestre: um ser cujo saber a imposição frustra. Lacan (1969–1970/1992) faz uma analogia desse discurso com o manual, pelo qual o sujeito não precisa extrair ou construir o saber: este já vem pronto.

No seminário *Mais, ainda*, Lacan (1972–1973/1985) afirma que “não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (p. 45). É isso que

ele chama de laço social. Como discurso, a realidade depende da linguagem para se ordenar e se tornar cognoscível. A linguagem, que chamamos também de simbólico, é o domínio próprio do saber exposto, dos significantes que vem do Outro. Em vista disso, é possível dizer que os discursos procedem do próprio saber, e o que conhecemos como realidade não passa disso: de um saber. É nesse sentido que reiteramos que o que a pós-verdade relega — a verdade hegemônica que guarda relação com a realidade — não pode ser outra coisa senão o saber. Os textos freudianos corroboram nossa hipótese, já que, neles, Freud evoca a realidade de formas distintas, sendo uma delas correspondente ao registro simbólico.

2.2 O Saber como Realidade

É possível encontrar na versão original das obras de Freud três palavras que, na língua portuguesa, são traduzidas como *realidade*: *Realität*, *Wirklichkeit* e *Reale*. Essas palavras aparecem pelo menos desde *Die Traumdeutung* [*A interpretação dos sonhos*] e são empregadas aparentemente de maneira indiscriminada. Apenas na análise dos sonhos, identificamos as expressões *Seelenlebens Realität* [realidade da vida anímica], *objektive Realität* [realidade objetiva], *Realitätsprinzip* [princípio de realidade], *psychische Realität* [realidade psíquica], *materiellen Realität* [realidade material], *Wirklichkeit der Erinnerung* [realidade da lembrança], *alltäglichen Wirklichkeit* [realidade cotidiana], *Wirklichkeitsgefühl* [sentimento de realidade], *unbekannten Wirklichkeit* [realidade desconhecida] e *Reale der Außenwelt* [realidade do mundo externo] (Freud, 1900/1982).

Apesar de serem sinônimas, essas palavras possuem diferenças sutis que merecem nossa atenção. *Realität* deriva do latim *reālītās*, que surge de *rēs*, cuja tradução é *coisa* ou *matéria* (Inwood, 1997). A realidade a que *Realität* parece se ligar é a realidade material, concreta e objetiva, à qual acreditamos ter acesso. Essa realidade, no entanto, existe apenas como suposição, já que a realidade que testemunhamos, mesmo passando a impressão de concretude e objetividade devido à sensação de compartilhamento, não é a realidade em si, e sim a realidade revestida pelo significante. *Realität*, nesse sentido, é a realidade imaginária que extraímos da simbolização do mundo a partir de um código comum. Sua disposição na expressão *psychische Realität* talvez decorra da compreensão de que a própria realidade material não passa da representação fantasmática do mundo simbolizado.

Wirklichkeit encontra sua procedência no verbo alemão *wirken*, cujos correlatos em nosso idioma são *operar*, *causar*, *agir*, *atuar* e *afetar* (Inwood, 1997). A realidade a que essa palavra se refere

é a que resulta de uma operação. Tal realidade não é outra senão a que conhecemos por meio de seu ordenamento simbólico. É essa, aliás, a operação à qual *Wirklichkeit* se refere: a da simbolização. Por se inscrever no registro simbólico, podemos inferir que *Wirklichkeit* guarda relação com o saber do Outro, pois é deste que retiramos os significantes com os quais simbolizamos o mundo em nosso redor.

Não há muitas considerações a serem feitas sobre *Reale*, que, assim como *Realität*, provém de *rēs*, a coisa. Digamos que sua realidade é aquela que não podemos alcançar, estando, pois, claramente relacionada ao impossível de que fala Lacan (1969–1970/1992), que é a forma pela qual ele também se refere ao *real*.

No *Compêndio de psicanálise*, Freud (1940[1938]/2019b) utiliza as três palavras levando em consideração suas diferenças. Se antes desse resumo ele poderia ser acusado de fazer um uso indiscriminado delas, nele ele as emprega de maneira bem específica. *Reale*, por exemplo, ele situa como algo que “[...] sempre permanecerá ‘incognoscível’” (p. 151), confirmando seu uso para descrever a realidade em si, à qual não temos acesso. *Reale* é o objeto *a* que, como vimos, se furta do saber (S_2). *Realität* aparece conjugada à noção de mundo externo, como a imagem de materialidade extraída do mundo simbolizado. *Wirklichkeit* comparece como a *realidade do mundo externo* e, portanto, como a realidade que a própria *Realität* recobre, ou seja, a operação de simbolização do *Reale*.

Nosso entendimento sobre o emprego de *Realität* e *Wirklichkeit* encontra sustentação em Lacan (1966/1998), que afirma que Freud reservava *Realität* à realidade psíquica, que, como discurremos, é o celeiro das fantasias. Em outra passagem, Lacan (1967/2003) dá a entender que *Realität* funciona como um semblante, referindo-se a ela como “[...] aquilo a que o psicanalista de hoje se curva apenas por pose” (p. 353).

Não só Lacan discorre sobre *Realität* e *Wirklichkeit*, como também Miller (1988/1997), que, em uma de suas palestras, corrobora nossa hipótese de que *Wirklichkeit* guarda relação com o saber, a ordem simbólica. Seu entendimento é o de que

Wirklichkeit para Freud é a realidade oposta a *Realität*, já que *Wirklichkeit* é muito mais da ordem simbólica e *Realität* é empregada para designar realidade psíquica. Se há um sentido a ser dado, refere-se ele à afirmativa de Freud de que o neurótico desvia-se da *Wirklichkeit* e o psicótico do real. [...] *Realität* engloba *Wirklichkeit* como conceito e não como oposição, *Realität* designa *Wirklichkeit*

como realidade simbólica acrescida do objeto *a*. *Realität*, em termos lacanianos, seria o campo da realidade, desde que o objeto *a* não tenha sido extraído. (p. 327)

Quando Freud aborda a realidade geradora de mal-estar, contra a qual o *eu* se defende, ele geralmente recorre à palavra *Realität*, como podemos observar em *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose* [A perda da realidade na neurose e na psicose]. Possivelmente, sua pretensão seja referir à forma como o sujeito concebe o mundo externo, como realidade material, ignorando que este não é outra coisa a não ser um mundo simbolizado. Em todo caso, a única realidade possível de ser apreendida é a *Wirklichkeit* (Miller, 1995/1997). É sobre esta que operam os mecanismos de defesa, incluindo a *Verleugnung* [denegação], que supomos corresponder à operação de rechaço circunscrita pela palavra pós-verdade.

2.3 O Predomínio do Prazer sobre a Realidade

A cisão do *eu* como estratégia de defesa contra uma representação insuportável é o tema com o qual Freud inicia e encerra seu percurso na psicanálise. Tanto em *As neuropsicoses de defesa*, um de seus primeiros escritos, como em *A cisão do eu no processo de defesa*, um dos últimos, ele trata de um curioso mecanismo pelo qual voluntariamente o sujeito consegue operar essa divisão: a denegação, entendida *a priori* como *recusa da realidade*.

Ainda no começo de sua pesquisa sobre a mente humana, Freud (1894/1996) observou que o adoecimento psíquico das pessoas estava muitas vezes relacionado a uma representação que lhes sobrevinha e era incompatível com o *eu* de cada uma delas. Essa representação despertava um afeto tão penoso que aquelas pessoas decidiam conscientemente esquecê-la. Mesmo não podendo dizer que esse esquecimento obtinha êxito, nem assegurar se ele era ou não patológico, já que algumas pessoas permaneciam saudáveis, Freud podia ver que desse esforço resultava a divisão da consciência. Porém, o que nos chama atenção nessa descrição clínica é o nexos que Freud estabelece entre o esquecimento intencional e a representação insuportável. Embora ainda não tivesse desenvolvido a noção de *princípio do prazer*, essa forma de rechaço já dava indícios de que este era vislumbrado nessa época.

O princípio do prazer é desdobrado por Freud pela primeira vez em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, no qual ele discorre também sobre o *princípio da realidade*.

Apesar de reclamar seu lugar desde os primeiros escritos psicanalíticos, e não obstante sua aparição como *princípio do desprazer* em *A interpretação dos sonhos*, o princípio do prazer não havia sido, até então, descrito como foi nessa publicação de 1911. Nela, Freud (1911/2010) reconhece sua primazia no psiquismo, ao mesmo tempo que lhe atribui a responsabilidade pelos chamados processos primários, que subsistem no inconsciente. Esses processos se esforçam para obter prazer das situações, retirando-se, com o mesmo empenho, daquelas que podem causar desprazer.

O princípio do prazer pode nos ajudar a compreender a causa do esquecimento intencional na situação dos sujeitos que foram acometidos por uma representação inconciliável com seu *eu*. Para essa acepção, entretanto, é preciso abordá-lo não só do ponto de vista dinâmico, enquanto ganho de prazer, mas também do ponto de vista econômico, em sua relação com a tensão experimentada pelo organismo. O ponto de vista econômico, de acordo com Freud (1915/2010), “[...] procura acompanhar os destinos das quantidades de excitação e alcançar uma avaliação ao menos relativa dos mesmos” (p. 120). Seu reconhecimento só foi possível devido à análise do trauma, que consiste justamente em “[...] *uma vivência que [...] traz para a vida psíquica um tal incremento de estímulos* que sua resolução ou elaboração não é possível de forma costumeira, disso resultando inevitavelmente perturbações duradouras no funcionamento da energia” (Freud, 1917[1916–1917]/2014b, p. 367, ênfase acrescentada). No que se convencionou chamar de *primeiro dualismo pulsional*, em que Tânatos ainda não havia reclamado seu lugar ao lado de Eros, o prazer se vinculava à redução do montante de estímulos presente no psiquismo, enquanto o desprazer se relacionava com sua elevação” (Freud, 1917[1916–1917]/2014a). Nesse sentido, no que tange à representação insuportável, podemos deduzir que ela aumenta a tensão no organismo, o que o sujeito sente como desprazer. Para contorná-la, ele pode adotar estratégias de fuga ou esquiva da situação que gerou tal representação, obedecendo, pois, ao princípio do prazer, que anseia que a tensão se mantenha no nível mais baixo possível.

O princípio do prazer está a serviço do *isso*, o reservatório das pulsões, do qual deriva a busca de prazer. A satisfação que o *isso* exige, no entanto, oferece riscos para o *eu*, uma vez que ignora o mundo externo como se este não oferecesse nenhum perigo. Assim, devido ao instinto de autoconservação do *eu*, surge o princípio da realidade, que vem modificar o princípio do prazer. Essa modificação não consiste no abandono da intenção do *isso* de obter prazer, mas no adiamento da satisfação com vistas à preservação do *eu* (Freud, 1940[1938]/2019b).

É importante observar que, mesmo modificando o princípio do prazer, o princípio da realidade tem como meta o próprio prazer, o que confirma a primazia de sua contraparte. Por isso, em situações traumáticas, que geram desprazer e ameaçam o *eu* de desintegração, é comum a adoção de mecanismos de defesa que neutralizem a realidade que as provocou. É dessa forma que parece operar o mecanismo da denegação diante de representações insuportáveis, as quais talvez possamos chamar de traumáticas devido ao aumento da tensão no organismo.

2.4 A Recusa da Realidade

A denegação é uma curiosa forma de negação pela qual o sujeito reconhece a representação inconciliável com seu *eu*, mas a rechaça, sustentando esse rechaço com outra representação. Freud começa a descrevê-la ainda no século XIX, a princípio como recusa da realidade, associando-a inicialmente à psicose. Tal associação é mantida ao longo de sua obra, mas ele não restringe esse mecanismo à estrutura psicótica, localizando-o também em outras estruturas, como a das crianças e a dos fetichistas.

Em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o paradigma da recusa é o menino, que, antes de confrontar a diferença anatômica entre os sexos, supõe que todas as pessoas são portadoras do mesmo genital que o seu. Freud (1905/2016) afirma que “o garoto mantém energicamente essa convicção, defende-a tenazmente contra as objeções que a evidência não tarda a apresentar e a abandona somente após duras lutas interiores” (p. 104). É preciso ter em vista que a imagem que o menino tem de corpo, pelo menos a princípio, é a de seu próprio corpo, que ele julga ser completo. A exposição a um corpo diferente, como o da menina, que lhe parece faltoso devido à ausência do pênis, gera em seu psiquismo uma representação inconciliável. Essa representação, embora seja reconhecida, é neutralizada pela expectativa de que o corpo dela um dia se alinhe ao seu.

Vale ressaltar que a parte relativa às teorias sexuais infantis dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* foi acrescentada somente em 1915 (Drawin & Moreira, 2018). Isso faz de *Sobre as teorias sexuais infantis*, publicado em 1908, o primeiro capítulo da obra de Freud em que a denegação é abordada na infância. Nesse texto, Freud (1908/2015) se subsidia, ainda que sem mencioná-lo nominalmente, do caso do pequeno Hans, o qual seria publicado um ano mais tarde. Além de tratar da recusa da ausência do pênis na menina, Freud vislumbra as consequências disso na vida adulta, pavimentando o caminho para sua abordagem da denegação no fetichismo, que ele

realizaria duas décadas depois. O que parece estar posto nesse mecanismo, tanto na infância quanto na vida adulta, é a recusa do que parece ter sofrido mutilação. Isso elucidada por que quem tem o pênis “mutilado” é, em certa medida, desumanizado, como ocorre com as mulheres, que simplesmente não o têm, e os judeus, que passam por circuncisão.

Em sua teorização do caso do pequeno Hans apresentada em *Análise da fobia de um garoto de cinco anos*, Freud (1909/2015) explica que o pênis, para o menino, é um traço essencial para distinguir seres vivos e coisas inanimadas e, por isso, é inconcebível para ele que haja pessoas que não o tenham. A reação de Hans à genitália de sua irmã dá testemunho de sua tentativa de sustentar sua suposição: “Mas o faz-pipi dela é muito pequeno”, e acrescentou, como que consolando: ‘Quando ela crescer ele vai aumentar’” (p. 131).

Até o fim da primeira tópica, Freud trata a denegação como uma noção periférica, não dando a ela tanto destaque em suas investigações clínicas. De 1920 em diante, porém, ela vai ganhando cada vez mais espaço, sendo elevada, no fim de sua obra, à dignidade de um mecanismo específico do funcionamento psíquico (Adam, 2005).

Em *A organização genital infantil*, Freud (1923/2011) revê sua hipótese da primazia genital. Ele constata que não há primazia genital, e sim primazia do falo, pois, “[...] para ambos os sexos, apenas um genital, o masculino, entra em consideração” (p. 171). Esse é o primeiro indício de que a denegação opera sobre o simbólico, ainda que em sua roupagem imaginária, pois é esse o estatuto do falo cuja ausência é denegada pelo menino: o de um falo simbólico tomado como real que tem no pênis apenas o suporte imaginário.

O reconhecimento da primazia do falo tem como um de seus desdobramentos a escrita de *O fetichismo* no fim da década de 1920. Nele, Freud (1927/2014) reconhece a denegação como um mecanismo distinto do recalque, reservando a ela o destino da representação, a qual é reconhecida e recusada. Essa recusa só é possível mediante outra representação que renova o preconceito anterior à percepção. O menino que viu que sua contraparte não tem o mesmo “faz-pipi” que o dele reconheceu o que viu, mas não o aceitou e o negou, sustentando a negação no anseio de que sua suposição anterior à realidade fosse verdadeira. Ele, então, reaviva esse preconceito em uma crença: a de que o órgão apenas não atingiu o tamanho que o tornasse visível. É por isso que

Não é certo dizer que a criança, depois de fazer sua observação da mulher, manteve intacta a crença de que ela tem um falo. Conservou esta crença, mas também a abandonou; no conflito entre o peso

da percepção indesejada e a força do desejo contrário chegou a um compromisso, o que é possível apenas sob a direção das leis do pensamento inconsciente — dos processos primários. (Freud, 1927/2014, p. 305)

Freud (1940[1938]/2019a) retoma, anos mais tarde, o paradigma do menino que recusou a percepção da diferença sexual para abordar a clivagem do *eu*. Ao destrinchar esse processo, ele afirma, de forma genérica, que a condição para sua ocorrência é a influência de um trauma psíquico. Já de maneira específica, ele trata da situação infantil, em que, segundo ele,

O *eu* da criança se encontra [...] a serviço de uma poderosa exigência pulsional, à qual está acostumado a satisfazer, e subitamente ele é assustado por uma vivência que lhe ensina que a continuidade dessa satisfação terá como consequência um perigo real difícil de ser tolerado. Ele deve então decidir: ou reconhece o perigo real, curva-se diante dele e renuncia à satisfação pulsional, ou recusa a realidade e convence-se de que não há o que temer, de modo a poder ater-se à satisfação. Trata-se, portanto, de um conflito entre a exigência da pulsão e a reclamação da realidade. Entretanto, a criança não faz nenhuma das duas coisas, ou melhor, faz as duas simultaneamente, o que resulta no mesmo. Ela responde ao conflito com duas reações opostas, ambas válidas e efetivas. Por um lado, com o auxílio de mecanismos específicos, recusa [*verleugnet*] a realidade e não aceita qualquer proibição; por outro, no mesmo fôlego, reconhece o perigo da realidade, assume o medo desse perigo como um sintoma de sofrimento e posteriormente tenta se livrar dele. Deve-se admitir que se trata de uma solução muito perspicaz da dificuldade. Ambas as partes litigantes obtiveram sua cota: a pulsão pôde conservar sua satisfação e à realidade foi tributado seu devido respeito. Mas, como se sabe, tudo tem seu preço. O resultado só é atingido às custas de uma fenda no *eu* [*Einriss im Ich*], a qual nunca será curada, mas crescerá com o passar do tempo. (pp. 199–200)

É curioso que na cena clássica, inspirada no pequeno Hans, o menino apenas se convence de que o pênis da menina ainda não cresceu, ou seja, ele responde à fantasia, à satisfação pulsional, mas não à realidade. A denegação ocorre de maneira irrefletida. Na continuidade dessa cena, é incluída uma ameaça que ocorre simultaneamente à percepção: a ameaça da castração devido ao exercício masturbatório. A ocorrência desses dois fatores obriga o menino a reconhecer a realidade — a de que o pênis não desponta na menina —, ao mesmo tempo que o permite se refugiar em uma ilusão que serve de substituta para o pênis. É essa forma que a denegação assume na vida adulta, tendo o juízo crítico já sido formado.

É possível extrair da descrição da denegação subsídios para interpretar a pós-verdade. De acordo com Tesich (1992), os norte-americanos estavam conscientes da realidade, mas, como ela fora embaraçosa para eles no passado, eles preferiram se deixar levar pelas mentiras de seus representantes. O que ocorreu nesse contexto não foi a substituição da realidade, própria da psicose,

mas um tipo de autoengano sustentado na mentira que lhes era alheia. Esse detalhe é importante, pois, como veremos no próximo capítulo, em suas aparições mais recentes, a pós-verdade opera justamente desimplicando o sujeito, ainda que a farsa *provenha dele mesmo*.

2.5 A Falsificação da Realidade

Freud extraiu da recusa do menino à percepção da ausência de pênis na menina insumos para sua pesquisa sobre o fetichismo. Para ele, essa condição é uma atualização daquele momento infantil em que a realidade do mundo externo é sobrepujada por uma crença que a contradiz. No homem adulto, a suposição do pênis na mulher é deslocada não para a crença de que este irá advir, mas para um objeto, que, como seu substituto, o reconstitui. Freud (1927/2014) ressalta, nessa abordagem, que o fetiche, como chamou esse objeto, não é o substituto de qualquer pênis, e sim do falo materno, que sustenta o imaginário da completude em que o menino acreditou e o qual ele não deseja renunciar.

A denegação, como insistimos, opera no simbólico, no semi-dizer que é a via aberta para o engodo¹⁹. O fetiche a sustenta subsidiando o imaginário. Pelo menos é essa a impressão que temos da recusa da realidade fetichista: a de que se nega o saber desintegrador para preservar a imagem unificada. Evoquemos, para esclarecê-lo, o narcisismo primário, a etapa do desenvolvimento em que o sujeito adquire sua forma pela idealização do Outro, que nele atualiza seu narcisismo abandonado. A idealização faz do sujeito o *eu* ideal, a imagem perfeita à qual se conforma e da qual goza por ser objeto de desejo do Outro (Freud, 1914/2010). Essa condição lhe é tão satisfatória que ele não pretende renunciá-la, de modo que qualquer coisa que a ameace — como o confronto com a imagem do sexo oposto que lhe mostra que o falo imaginário é passível de perda — é sentida com angústia e denegada. Cedo ou tarde, no entanto, os investimentos do Outro diminuem fazendo com que o sujeito se sinta em falta: pode não ter perdido o pênis, mas algo se perdeu, que fez com que ele deixasse de ser tão desejado. Para recuperar a perfeição narcísica que o fazia se sentir completo, ele pode se agarrar a um fetiche para o qual desloca a crença do que teve e no qual ele a

¹⁹ Em *Radiofonia*, Lacan (1970/2003), ao ser questionado sobre a incompatibilidade entre saber e verdade, responde a pergunta tomando como referência não a compatibilidade, mas a complementaridade. Ele diz que saber e verdade não são complementares, mas ambos compartilham a impossibilidade de fazer um todo, pois o todo não existe. A verdade não pode ser toda dita, e, quanto ao saber, é impossível ter acesso a seu todo.

reconstitui. Dessa forma, enquanto estiver na posse desse fetiche, ele se sentirá capaz de ignorar a falta e se sentir feticheado, isto é, completo outra vez.

No regime da pós-verdade, a denegação ocorre da mesma forma, recusando a realidade simbólica (*Wirklichkeit*) por sua roupagem imaginária (*Realität*) tomada como real (*Reale*) e sustentando a recusa em um substituto que mascara que qualquer descrição da realidade, enquanto semblante, esconde um semi-dizer como verdade, condição da qual se aproveita. É por meio dessa denegação fetichista que os norte-americanos parecem ter conseguido sustentar o autoengano que se colocava à serviço do princípio do prazer e contra a evidência traumática.

A posse do fetiche possibilita que o sujeito falsifique a realidade que ele experimenta, isentando-o, assim, de seu peso, o qual poderia recair sobre ele. Tomemos como exemplo a história de um homem que, após a morte da esposa, se agarrou a um *hamster*, no qual ele pôde reter a imagem dela viva:

Nos círculos psiquiátricos, conta-se a história de um homem cuja esposa foi diagnosticada com câncer agudo de mama e morreu três meses depois; o marido sobreviveu ileso à morte dela, podendo falar friamente sobre seus últimos momentos traumáticos com ela — como? Ele era um monstro frio, distante e insensível? Seus amigos logo perceberam que, enquanto falava sobre sua falecida esposa, ele sempre segurava um *hamster* em suas mãos, o bicho de estimação dela e agora seu fetiche, a recusa encarnada da morte dela. Não é de se espantar que, quando, alguns meses depois, o *hamster* morreu, o homem teve um colapso e teve de ser hospitalizado por um longo período para tratamento de depressão aguda. (Žižek, 2008b, p. 299, tradução nossa²⁰)

Para Žižek (2008b), o fetiche tem um papel construtivo à medida que ele permite ao fetichista lidar com a realidade desprazerosa. Essa realidade não deixa de ser reconhecida por ele, só tem seu impacto anulado. É um recurso aparentemente frágil, pois, na ausência do fetiche, o mal-estar é novamente escancarado.

Não se pode ser tão otimista a ponto de perder de vista que o fetiche serve de suporte para o *desmentido da lei*. A denegação fetichista permite que o sujeito não só se livre do desprazer, mas também se desimplique da castração, viabilizando a transgressão. A pós-verdade hoje pode ser

²⁰ In psychiatric circles, there is a story told about a man whose wife was diagnosed with acute breast cancer and who died three months later; the husband survived her death unscathed, being able to talk coolly about his traumatic last moments with her — how? Was he a cold, distant, and unfeeling monster? Soon, his friends noticed that, while talking about his deceased wife, he always held a hamster in his hands, her pet object and now his fetish, the embodied disavowal of her death. No wonder that, when, a couple of months later, the hamster died, the man broke down and had to be hospitalized for a long period, treated for acute depression.

pensada nesse sentido. As narrativas às quais o sujeito se agarra são exemplares de fetiches pelos quais ele pode desmentir suas próprias ações, e desmenti-las não recorrendo ao autoengano, e sim ao fingimento. Não há fórmula mais precisa para esse recurso do que a de Mannoni (1973): “Eu sei que... mas mesmo assim...” (p. 12). Essa parece ser a marca do regime da pós-verdade: a *dissimulação sem culpa* (Keyes, 2004/2018).

2.6 O Desmentido da Lei

O *Dicionário de filosofia* de Ferrater Mora (2001a) define *lei* como o νομός [*nomos*] que regula as relações humanas. Esse *nomos*, que estabelece uma ordem, é criado por um legislador e inspirado em um fundamento. Esse fundamento pode residir, por exemplo, na vontade do próprio legislador, no consenso da maioria ou nas exigências da razão. De maneira geral, existem dois tipos de *nomos* — a *lei natural* e a *lei moral* —, havendo apenas no último a possibilidade de transgressão. A lei natural se refere à natureza, às leis do universo, enquanto a lei moral, às convenções sociais e às regras da sociedade.

A psicanálise comunga da mesma noção de lei da filosofia. A lei que lhe cabe é a lei da civilização, uma espécie de lei moral firmada por meio do pacto edípico, que viabiliza a conservação da cultura. Seu legislador é o pai morto, o pai simbólico, e seu fundamento está articulado à castração, a qual é aplicada pelo pai do Édipo, a metáfora paterna, como penalidade por seu descumprimento. Para entender essa lei, é preciso recorrer a *Totem e tabu*, em que Freud (1912–1913/2012) relata, a sua maneira, o mito darwiniano da horda primeva²¹ para tratar da origem da civilização. Segundo ele, havia nessa horda um pai tirano que reservava para si todas as fêmeas. Esse pai impedia aos filhos que desfrutassem de suas mulheres, expulsando-os quando eles atingiam a maioridade, como meio de evitar o incesto. Certa vez, entretanto, os filhos expulsos se reuniram, mataram o pai e devoraram sua carne. A expectativa era a de que, com a morte do pai, sua proibição prescrevesse e, com sua introjeção, eles adquirissem os mesmos direitos que ele tinha enquanto estava vivo. A expectativa deles teria sido cumprida não fosse o surgimento, logo após a realização

²¹ Freud extrai da análise de Darwin (1871/1974) sobre os hábitos dos macacos superiores sua própria interpretação da ligação entre esses primatas e o homem civilizado.

do parricídio, do sentimento de culpa. O pai morto ressurgiu como uma espécie de consciência moral, mostrando-se ainda mais forte do que quando vivia entre eles. Em termos freudianos,

Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da “obediência *a posteriori*”, tão conhecida nas psicanálises. Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da *consciência de culpa do filho*, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. (Freud, 1912–1913, p. 219)

Freud trata o complexo de Édipo como uma atualização dessa situação primitiva, em que o menino vê no pai o impedimento para sua relação com a mãe e, por isso, anseia eliminá-lo. Para ele, a descoberta da diferença anatômica entre os sexos deu ao menino as primeiras condições para supor a castração. Nesse momento, no entanto, ele a denega, refugiando-se no autoengano. Freud (1925/2011a) comenta que “[...] quando o garoto avista pela primeira vez a região genital da menina, ele se mostra inicialmente indeciso, pouco interessado; ele nada vê, ou recusa sua percepção, enfraquece-a, busca expedientes para harmonizá-la com sua expectativa” (p. 290). Posteriormente, ao ser repreendido devido a sua atividade masturbatória, ele associa a imagem anteriormente vista a uma transgressão. Freud (1923/2011) afirma, no entanto, que a percepção do menino sobre o órgão feminino não é generalizada a todas as mulheres. Segundo ele, “[...] o menino acha que apenas mulheres indignas, provavelmente culpadas de impulsos proibidos como os dele, teriam perdido o genital. Mulheres respeitadas, como sua mãe, conservam o pênis por muito tempo” (p. 174). Assim, durante o complexo de Édipo, quando ele enfim manifesta anseios incestuosos em relação à mãe e destrutivos em relação ao pai, ele já tem recursos suficientes para vivenciar o complexo de castração.

Como proibição do parricídio e renúncia ao incesto, a castração pavimenta o caminho em direção ao pacto edípico, pelo qual o sujeito faz sua entrada na cultura. Ela, que possibilitou a inclusão do menino no laço social, se atualizará em várias esferas da vida, ressurgindo, por exemplo, nas normas sociais e na relação entre sujeito e Outro. Como afirma Lacan (1956–1957/1995) no seminário sobre *A relação de objeto*,

A castração foi introduzida por Freud de uma maneira absolutamente coordenada à noção da lei primordial, do que há de lei fundamental na interdição do incesto e na estrutura do Édipo. Aí está, se pensarmos nisso agora, o sentido do que foi inicialmente enunciado por Freud. Foi por uma

espécie de salto mortal na experiência que Freud pôs uma noção tão paradoxal como a da castração no centro da crise decisiva, formadora, principal, que é o Édipo. Podemos, no só-depois, nos maravilhar com isso, pois é certamente maravilhoso que só queiramos não falar disso. A castração só pode se classificar na categoria da dívida simbólica. (p. 36)

Lacan (1956–1957/1995) se refere à castração, nesse seminário, como “[...] essencialmente ligada a uma ordem simbólica instituída, que comporta toda uma longa coerência, da qual em caso algum o sujeito poderia ser isolado” (p. 61). É o saber não sabido da castração que permite ao sujeito acesso ao ordenamento simbólico da realidade. Para Lacan, o que está em jogo no Édipo é a condição para que “[...] a criança assuma o falo como significante, e de uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens” (p. 204). Admitir a castração é o passaporte do sujeito para a vida civilizada. Por meio dela, ele renúncia às pulsões avessas à cultura e passa a contribuir com sua manutenção.

Alguns sujeitos, entretanto, fingem desconhecer a castração. Não se pode dizer, nesse caso, que eles recusam a realidade, e sim que eles operam uma forma mais grave de denegação. Trata-se, na psicanálise de orientação lacaniana, do desmentido da lei, a forma que a denegação assume enquanto mecanismo característico da perversão. O sujeito, ao denegar a castração, consegue transgredir as regras sem implicação e sem culpa.

Não é justamente esse o sentido que a pós-verdade assume nos dias atuais? Os dois eventos que fizeram dela a “palavra do ano” de 2016 subsidiam nossa hipótese: neles, os sujeitos encontraram nas narrativas dos políticos não refúgio contra a realidade, e sim subterfúgio para sua intolerância. O desmentido lhes possibilita segregar o Outro sem implicação e sem culpa. Se forem flagrados, eles podem apelar para o fingimento, apoiando-se nessas narrativas.

Seriam esses sujeitos, no entanto, perversos do ponto de vista clínico? Podemos dizer de antemão que não, pois o que está em jogo na pós-verdade não é a perversão enquanto condição clínica, e sim a impostura possibilitada por uma atmosfera perversa, a qual encontra no mercado seu expoente. É sobre isso que trataremos a seguir, no derradeiro capítulo deste trabalho.

3 A FETICHIZAÇÃO DA VERDADE EM TEMPOS DE PÓS-VERDADE: A PERSONALIZAÇÃO DO CONSUMO NO MERCADO MUNDIAL DA MENTIRA

[...] *quem não sabe a verdade é estúpido, e só.
Mas quem sabe e diz que é mentira, é criminoso!*
(Brecht, 1938–1939/1991, p. 124)

A chegada de uma candidata progressista ao mais alto cargo político dos Estados Unidos serve como ponto de partida para os sexto e sétimo anos da série de televisão *Homeland* (Gansa & Gordon, 2011–2020). Elizabeth Keane, que venceu a corrida presidencial propondo retirar do Oriente Médio as tropas norte-americanas com vistas a reduzir os danos colaterais da guerra ao terror nos povos árabes e muçulmanos, é alvo de uma campanha difamatória dos segmentos mais conservadores da sociedade que, com o objetivo de travar a execução de seu programa de governo e manter o *status quo*, busca deslegitimá-la antes mesmo que ela assuma o poder.

Dentre seus opositores, destaca-se o influenciador digital Brett O’Keefe. Ele é a síntese dos comentaristas reacionários que brotaram na *internet* nos últimos anos e que ganharam a confiança do público por sua irreverência e pela suposta autenticidade de suas declarações. Em tom inflamado, sempre alegando que “as pessoas estão furiosas”, O’Keefe tece críticas a Keane, adulterando os fatos para dirigir a insatisfação de seus espectadores contra ela. O cúmulo de sua impostura é a manipulação de um vídeo que mostra Andrew Keane, filho da presidente e soldado morto em combate, correndo na direção de um colega para salvá-lo durante um confronto. O’Keefe corta o vídeo no segundo que antecede o momento em que Andrew cumpre sua missão, dando a impressão de que ele fugia, quando, na verdade, arriscava sua vida pela do companheiro. Para tornar a farsa mais palatável, ele convence um sobrevivente do mesmo confronto a confirmá-la, argumentando que, se ele o fizesse, estaria servindo a um bem maior: chamar a atenção do país para uma governante irresponsável que recusava manter o inimigo sob vigilância.

O vídeo, somado à confirmação do colega de Andrew, tem a clara intenção de lançar dúvidas sobre a verdadeira pretensão de Keane ao revogar a campanha militar em curso no Oriente Médio desde o 11 de setembro. *Tal qual o filho, não estaria ela fugindo da obrigação de proteger a nação?* Essa, no entanto, não é a única intenção de O’Keefe. Quando ele se torna um inimigo de Estado, em um momento em que a opinião pública já está contaminada contra a presidente devido à morte inconclusiva de um general contrário a sua gestão, e o novo chefe de gabinete Saul Berenson

é enviado para negociar sua rendição, conhecemos seu propósito obsceno em um diálogo que, para a análise que propomos, merece ser transcrito:

O'Keefe: Eu gosto de pensar que estou preenchendo um vazio, aquele que foi deixado pela morta-viva e decrépita mídia.

Berenson: Vamos lá, você é esperto. Não acredita nisso de verdade.

O'Keefe: Acredito, sim. Acredito. As pessoas estão furiosas.

Berenson: É o que você sempre diz. Talvez essas pessoas fiquem um pouco menos furiosas e um pouco mais sensatas se você parar de propagar suas inverdades, teorias da conspiração...

O'Keefe: Sim, sim, sim.

Berenson: É sério. Você está envenenando o diálogo.

O'Keefe: Que diálogo? Não temos um diálogo neste país há cinquenta anos. Não desde que “essas pessoas”, como você insiste em chamá-las, foram enviadas para lutar na guerra do Vietnã. Não desde que seus filhos foram transferidos para escolas no gueto. Não desde que seus empregos foram dados aos estrangeiros. Não desde que os valores cristãos, que elas prezavam, foram destruídos e ridicularizados em favor de cada garoto que pensa que é garota ou garota que pensa que é garoto. Bem, que se foda.

Berenson: É justo.

O'Keefe: “É justo”?

Berenson: Cada uma dessas coisas que você mencionou merece ser falada, debatida...

O'Keefe: Sei, sei.

Berenson: Em vez disso, você acusa a presidente de assassinar o general McClendon e convoca uma revolução.

O'Keefe: Eu sirvo a meu público.

Berenson: Essa é a sua resposta?

O'Keefe: Esse é o estilo americano.

(Leta, Nyswaner & Klick, 2018, tradução nossa²²)

²² *O'Keefe:* I like to think I'm filling a void, the one vacated by the walking dead and decrepit media.

Berenson: Come on, you're smart. You don't really believe that.

O'Keefe: Oh, I do. I do. People are angry.

Berenson: So you keep saying. Maybe they'd be a little less angry and a little more reasonable, these people, if you stopped peddling your outright falsehoods, conspiracy theories...

O'Keefe: Yeah, yeah, yeah.

Berenson: Seriously. You're poisoning the conversation.

O'Keefe: What conversation? We haven't had a conversation in this country for fifty years. Not since “these people”, as you keep calling them, got sent to fight the war in Vietnam. Not since their children were bussed to schools in the ghetto. Not since their jobs were shipped overseas. Not since the Christian values they cherish were trashed and ridiculed in favor of every boy who thinks he's a girl or girl who thinks she's a boy. Well, fuck that.

Berenson: Fair enough.

O'Keefe: “Fair enough”?

Berenson: Every one of those things you just mentioned is worth talking about, debating...

O'Keefe: Hear, hear.

Berenson: Instead, you're out there accusing the president of murdering general McClendon, calling for a revolution.

O'Keefe: I serve my audience.

Berenson: That's your answer?

O'Keefe: That's the American way.

É digno de destaque o “Eu sirvo a meu público” de O’Keefe, que indica que seus seguidores estão de antemão cientes de sua impostura. Sua fala sugere inclusive que é por isso que eles o seguem: por ele ser uma fonte de *verdades* que os agrada. Essa não é a pós-verdade em sua essência? Pode-se dizer que sim, mas não se pode deixar de notar a novidade que essa cena traz: a *fetichização da verdade* a partir de sua transformação em objeto de consumo. A verdade, aqui, não é a verdade do discurso hegemônico, e sim aquela que poderíamos legar à psicanálise, não fosse a evidência de que, ainda que conserve seu aspecto subjetivo, dela o sujeito se retira para gozar sem consequência. Trata-se, como Dunker (2017) a concebe, de “[...] uma verdade inflacionada de subjetividade, mas sem nenhum sujeito” (p. 18).

Tendo em vista que, em tempos de pós-verdade, esse tipo de fetichismo se torna cada vez mais comum, e considerando que é justamente ele que caracteriza hoje o próprio regime da pós-verdade, cabe perguntar que conjuntura sócio-simbólica favoreceu sua banalização. É essa pergunta que buscaremos responder neste capítulo considerando, para tanto, as transformações que o mundo vem experimentando desde a segunda metade do século XX, bem como a via aberta por Lacan para analisar a subjetividade de nossa época.

3.1 O Discurso do Capitalista

Quando Lacan (1969–1970/1992) formalizou a teoria dos quatro discursos, ele estabeleceu como critérios que os termos que compõem seu matema não se desarranjem e que eles operem conforme o movimento de quarto de giro. Em sua formalização, ele também acrescentou uma regra implícita: a de que toda ação parta da casa da verdade, mas que nada chegue até ela. O que nos chama a atenção, contudo, é que Lacan mesmo não seguiu à risca essas suas definições, forjando, mediante um rearranjo do discurso do mestre, um quinto discurso, o qual ele chamou de *discurso do capitalista*.

No próprio *O avesso da psicanálise*, encontramos menções a um discurso do capitalista²³, mas, nesse momento, Lacan (1969–1970/1992) o situa em seu discurso do universitário. Na lição *O mestre e a histérica*, ele dá algumas indicações nesse sentido: por exemplo, ele afirma que “[...] o

²³ O discurso do capitalista é mencionado nominalmente na lição *Édipo e Moisés e o pai da borda*. Lacan (1969–1970/1992) o trata como um desenvolvimento do discurso do mestre que copula com a ciência.

que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (pp. 29–30), e também que o saber do proletário, deste que é identificado ao objeto *a* no discurso do universitário, é frustrado pela exploração capitalista. Encontramos, entretanto, na lição sobre *A impotência da verdade*, uma via aberta para o *verdadeiro* discurso do capitalista: a contabilização do objeto *a*. Em termos lacanianos,

Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. [...] a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital. [...] O que há de chocante, e que não parece ser visto, é que a partir daquele momento o significante mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da impotência, aparece como mais inatacável, justamente na sua impossibilidade. (Lacan, 1969–1970/1992, p. 169)

A mudança no discurso do mestre e o esvaziamento da impotência são as coordenadas que podemos tirar de *O avesso* para o novo discurso laciano. Este, contudo, só nos foi entregue em 1972, em uma conferência realizada em Milão que teve como título *Do discurso psicanalítico*. Nela, Lacan (1972/1978) o descreve como um discurso *loucamente astuto* que substitui o discurso do mestre. “Loucamente astuto, mas condenado à destruição” (p. 48, tradução nossa²⁴). É o discurso que, segundo ele, resulta de

[...] uma muito pequena inversão simplesmente entre o S_1 e o $\$...$ que é o sujeito... o que é suficiente para que isso ande como um relógio, o que não poderia andar melhor, mas justamente o que anda muito rápido é o que se consome, é o que se consome tão bem que se consuma. (p. 48, tradução nossa²⁵)

Lacan (1972/1978) não prolonga a exposição do discurso do capitalista, acrescentando ademais sua escrita no quadro negro, em paralelo com a dos outros quatro discursos (ver *Figura 8*). Dela se pode deprender que não há nele um ponto de partida como nos outros discursos, estando a verdade desprotegida. Nesse discurso, a verdade é S_1 , o significante-mestre, que faz semblante de totalidade. É curioso, no entanto, que o vetor, em vez de partir de S_1 , se dirige a ele, o que denota que a verdade do discurso do capitalista é simulada, e não dissimulada. Essa simulação, vale dizer,

²⁴ De follement astucieux, mais voué à la crevaision.

²⁵ [...] une toute petite inversion simplement entre le S_1 et le $\$...$ qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume.

é consequência do envolvimento da dominante com o objeto a . Enquanto estiver na posse do objeto a , $\$$ conseguirá manter o semblante.

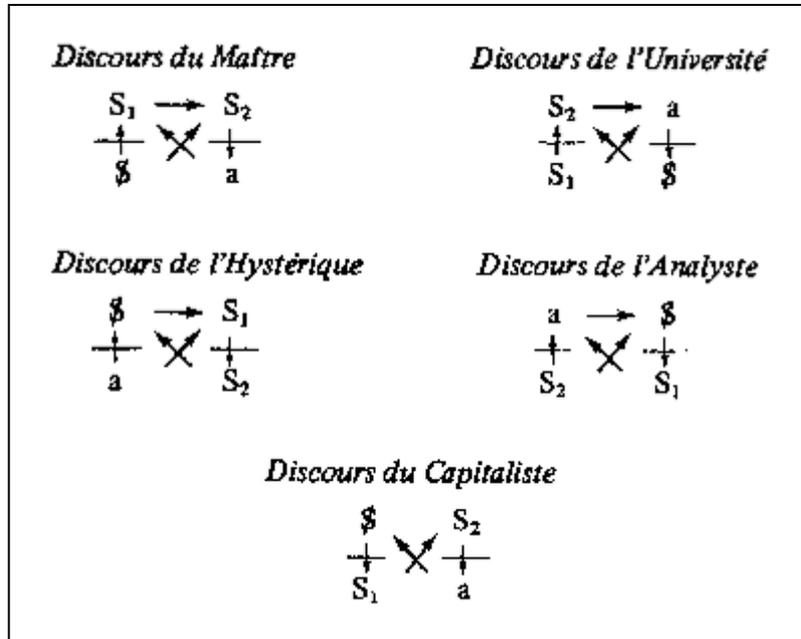


Figura 8. Estrutura dos quatro discursos e do discurso do capitalista.

Fonte: Lacan, 1972/1978, p. 40.

No discurso do mestre, do qual decorre o discurso do capitalista, o significante do sujeito ($\$$) está separado do objeto a . O sujeito é impotente sobre o real, que ele não conhece senão pelos significantes do Outro. Esses significantes apenas dão a impressão de contato com o real, pois o que cai deles é justamente esse real, como resto. Tanto o sujeito quanto o Outro são castrados dessa dimensão. É a castração, aliás, que organiza o discurso do mestre, seja na realidade psíquica, seja na realidade social (Chemama, 1997). O que ocorre no discurso do capitalista é o apagamento da castração, o citado esvaziamento da impotência. Embora não haja mais disjunção entre sujeito e objeto a , este, no discurso do capitalista, não consiste no real, e sim no imaginário, que é uma suposição do real similar à *Realität* freudiana, com a ressalva de que a *Realität* se forma na interseção com o simbólico. O objeto a aqui, embora derive do significante do saber (S_2), desmente a simbolização.

Após apresentar o discurso do capitalista, pouco antes de finalizar sua conferência, Lacan (1972/1978) lança uma curiosa previsão sobre o discurso do analista. Segundo ele, não se falaria do analista na posteridade; alguma outra coisa apareceria em seu lugar, ainda que conservando a posição de semblante, e essa outra coisa comporia um discurso verdadeiramente pestilento, que

estaria a serviço do próprio discurso do capitalista. O que nos chama a atenção nessa previsão é a insinuação de que o paradigma da psicanálise seria manipulado a favor do discurso do capitalista. Vale lembrar que alguns estudiosos da psicanálise já sugeriram em suas publicações que as perversões poderiam ser operacionalizadas no discurso do analista (Coelho dos Santos, 2002; Miller, 2004/2005; Žižek, 2008a; Braunstein, 2010) e que alguns autores que discutem a pós-verdade a imputaram à lógica da clínica (Keyes, 2004/2018; D’Ancona, 2018). Talvez seja nesse sentido que Lacan previu o que ele chamou de *discurso da peste*, recorrendo à forma como Freud supostamente chamou sua disciplina em sua passagem pelos Estados Unidos: a manipulação da verdade do sujeito na produção de objetos que atendem a seus interesses. Esse parece ser o sentido de *latusa* que aparece no seminário *O avesso* e, segundo Lacan (1969–1970/1992), deriva de *alítheia*, o significante que, como vimos, era utilizado pelos gregos para designar verdade, a qual, para eles, era a essência das coisas. A *latusa*, identificada ao objeto *a*, deriva do saber do mercado com vistas a suprir o que é de mais essencial no sujeito: o gozo, que está posto desde a origem. Em termos lacanianos,

[...] 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*. (Lacan, 1969–1970/1992, p. 153)

É importante mencionar que o discurso do capitalista suscita controvérsias até mesmo entre os psicanalistas. Por não operar conforme as regras do jogo, há questionamentos sobre sua condição de discurso. Também não se pode perder de vista que ele é o discurso que não faz laço, pondo em xeque a própria noção de discurso como laço social (Alberti, 2000). Para contornar essa inconsistência, talvez devamos tratá-lo como uma estrutura que “[...] serviu para aprimorar a apreensão lacaniana do sujeito (\$) contemporâneo que tem a ilusão de ter acesso ao objeto de sua fantasia” (Figueiredo e Paula, 2017, p. 136), posto que os discursos existentes demonstram não dar conta da nova organização sócio-simbólica.

3.2 A Personalização do Consumo

O discurso do capitalista surgiu da observação lacaniana de que o discurso do mestre era insuficiente para tratar do capitalismo contemporâneo (Chemama, 1997). Esse novo capitalismo

foi introduzido no fim do século XIX, mas só atingiu seu ápice na segunda metade do século XX, precisamente após os anos 1970 (Lipovetsky & Serroy, 2013). O mundo experimentou nessa época a revolução tecnológica, em que

A informação ganha peso estratégico e uma nova economia surge em busca de constante flexibilidade, descentralização, gestão da informação e eficiência. É uma nova visão que sobrepõe a manufatura de serviços de produção (que estão migrando para localidades marginais) fazendo surgir os serviços de consumo baseados em informação e conhecimento. [...] Essa reestruturação é resultado de novas possibilidades que as redes telemáticas oferecem, encurtando espaços e reduzindo a temporalidade ao *live*, por meio de sistemas técnicos que permitem ação a distância. (Lemos, 2005, pp. 15–16)

As redes telemáticas, articuladas às novas tecnologias de informação e comunicação, permitiram ao mercado conhecer seu público com antecedência, possibilitando que ele adaptasse sua oferta conforme os interesses de cada sujeito (Pinheiro, 2009). A substituição do consumo de massa pelo consumo personalizado lhe garantiu sobrevida, mas não sem deixar marcas em nossa cultura, que passou a ser desinvestida. Ocorre que a personalização do consumo conduz o sujeito a uma espécie de narcisismo, e esse narcisismo retira seu interesse de questões públicas, esvaziando a arena política. É nesse sentido que Lipovetsky (2005) sentencia o fim do *homo politicus* e a ascensão do *homo psychologicus*. Ele argumenta que “hoje em dia vivemos para nós mesmos, sem nos preocuparmos com as nossas tradições e com a nossa posteridade: o sentido histórico foi abandonado, da mesma maneira que os valores e as instituições sociais” (p. 33).

O desinvestimento na cultura tem como consequência o desprestígio do Outro, que deixa de ser o modelo do sujeito, já que este passa a realizar suas escolhas inspirado em si mesmo (Lebrun, 2008). É por isso que Lipovetsky (2005) afirma que o homem contemporâneo conheceu de uma só vez a revolução tecnológica e a *revolução interior*, que consiste em “[...] um entusiasmo sem precedente pelo conhecimento e realização de si mesmo, como demonstra a proliferação de organismos psi, técnicas de expressão e de comunicação, meditação e ginásticas orientais” (p. 35). A revolução interior canaliza os afetos para o *eu*, que é promovido à condição de ideal, destituindo o Outro desse lugar.

Com o predomínio da informação sobre os processos de produção e a passagem do consumo de massa para o consumo personalizado, o capitalismo clássico, centrado na linha de produção, deu lugar a outro mais volátil, focado no sujeito. Lipovetsky e Serroy (2013) o chamam de *capitalismo*

artístico ou *estético*, haja vista que é dos domínios da arte que ele retira os parâmetros para conduzir o mercado, como as lógicas do estilo e do sonho e da sedução e do entretenimento. De acordo com eles,

Diferentemente da regulação fordista anterior, o complexo econômico-estético é menos centrado na produção em massa de produtos padronizados do que nessas estratégias inovadoras que são a diferenciação dos produtos e serviços, a proliferação da variedade, a aceleração do ritmo de lançamento de novos produtos, a exploração das expectativas emocionais dos consumidores: um capitalismo centrado na produção foi substituído por um capitalismo de sedução focado nos prazeres dos consumidores por meio de imagens e sonhos, formas e narrativas. (p. 40, tradução nossa²⁶)

A substituição do capitalismo clássico pelo capitalismo estético, somada à destituição do Outro pelo superinvestimento no *eu*, inaugurou uma nova economia psíquica que não mais se baseia no adiamento da satisfação, e sim em sua instantaneidade. Lebrun (2008) explica que esse regime

[...] privilegia uma relação de imediatismo, o que hoje se chama uma relação de adição ao objeto, o qual não só é mantido pela publicidade mas às vezes é até literalmente inventado por ela. Não estamos mais às voltas com um sujeito que escolhe seus objetos baseado na perda do objeto, mas com um pseudo-sujeito que identifica “o que o faz andar” nos produtos que lhe são propostos pela publicidade. (p. 220)

A *relação de adição ao objeto* de que fala Lebrun (2008) é favorecida pelo capitalismo estético, cuja função é conceber, produzir e distribuir prazer, satisfação e encantamento a partir da *capitalização* dos interesses individuais e subjetivos (Lipovetsky & Serroy, 2013). O que ele concebe, produz e distribui, no entanto, são promessas, ilusões e suposições em forma de um objeto personalizado. Este, ao aterrar o sujeito no imaginário, impede que ele ascenda à verdade de seu desejo, fazendo de seu gozo a única meta.

²⁶ À la différence de la régulation fordienne antérieure, le complexe économique-esthétique est moins centré sur la production en masse de produits standardisés que sur ces stratégies innovantes que sont la différenciation des produits et services, la prolifération de la variété, l'accélération du rythme de lancement de produits nouveaux, l'exploitation des attentes émotionnelles des consommateurs: à un capitalisme axé sur la production s'est substitué un capitalisme de séduction focalisé sur les plaisirs des consommateurs par le truchement des images et des rêves, des formes et des récits.

3.3 O Mercado Mundial da Mentira

Remontemos ao presságio lacaniano do *mercado mundial da mentira*, tal qual ele foi expresso em *A coisa freudiana*:

Decerto alguns dentre vós, que se autorizavam ser meus amantes, [...] haviam afirmado ambigualmente [...] que os erros da filosofia [...] só podiam subsistir com meus subsídios. [...] Aperceberam-se então de que, por não serem minhas parasitas, elas [essas filhas de seu pensamento] pareciam servir-me muito mais e, quem sabe, ser até minha milícia, os agentes secretos de meu poder. [...] O discurso do erro, sua articulação como ato, podia testemunhar a verdade contra a própria evidência. Foi então que um deles [Hegel] tentou fazer passar à categoria de objetos dignos de estudo a astúcia da razão. [...] Ficai, portanto, com vosso vago senso da história, e deixai os peritos basearem na garantia de minha futura empresa o mercado mundial da mentira, o comércio da guerra total e a nova lei da autocrítica. Se a razão é tão astuciosa quanto disse Hegel, ela executará bem sua obra sem vós. (Lacan, 1956[1955]/1998, pp. 410–411)

Lacan ainda não tinha estabelecido nessa época a teoria dos quatro discursos, tampouco o discurso do capitalista, que lhe é posterior, mas isso não impede que interpretemos seu presságio por meio de suas considerações desse momento de seu ensino. Como se operacionalizaria o mercado mundial da mentira no discurso do capitalista? Antes de propormos uma interpretação, precisamos definir a pós-verdade segundo a psicanálise, para demonstrar como ambos se ligam no discurso do capitalista.

Do percurso que realizamos nos capítulos anteriores, chegamos à conclusão de que a pós-verdade, em seu sentido habitual, não indica a marginalização da verdade da psicanálise, e sim do que a psicanálise concebe como saber. Também reconhecemos o mecanismo pelo qual ela opera e como esse mecanismo se sustenta: de um lado, a denegação e, de outro, o fetiche. Diante desses achados, podemos oferecer como definição psicanalítica para a pós-verdade a *denegação fetichista do saber*. A pós-verdade é, de uma só vez, ato e objeto.

Começemos pelo ato. O que é a denegação senão um ato? Lacan (1968) a concebe dessa forma na décima lição do seminário sobre *O ato psicanalítico*. Segundo ele,

Se um ato se apresenta como corte, é na medida em que a incidência desse corte na superfície topológica modifica sua estrutura ou, pelo contrário, a deixa idêntica. Desde então, encontramos aqui a ligação estrutural entre o ato e o registro da *Verleugnung* [denegação]. Trata-se, com efeito, sob esse conceito, de pensar o labirinto do reconhecimento por um sujeito dos efeitos que ele não

pode reconhecer, pois ele é, como sujeito, inteiramente transformado por seu ato. (p. 39, tradução nossa²⁷)

O próprio *ato analítico* é operado conforme a denegação. O analista *recusa* a demanda que lhe é dirigida pelo analisante, ainda que fazendo com que este acredite que ele a aceitou, como demonstramos anteriormente utilizando a metáfora do santo. Além disso, ele aceita ocupar o lugar de sujeito-suposto-saber mesmo sabendo que o que lhe espera é o desalojamento desse lugar ao longo do tratamento. Tal qual o menino que insiste na suposição de que as mulheres possuem pênis, ele toma para si algo que lhe será retirado no futuro. Não é à toa, portanto, que Lacan tenha reservado a denegação ao próprio analista, como mecanismo inerente a sua prática. Segundo ele, citado por Chemama (1995),

Eu tinha reservado, durante anos, posto de lado o termo *Verleugnung*, que Freud certamente tinha criado em relação a um momento exemplar da *Spaltung* (“divisão do sujeito”); eu queria reservá-lo, fazê-lo nascer onde certamente seria levado a seu ponto mais patético, ao nível do próprio analista. (p. 188)

A denegação é um dos pilares do discurso do capitalista. É ela, em seu formato de desmentido da lei, que institui a demissão subjetiva, pela qual o sujeito se desimplica de suas ações (Valas, 2001). Mas ela o desimplica não só ao instituir essa demissão, como também ao dissimular suas intenções. Como ato, a denegação se coloca na interseção entre sujeito (\$) e objeto (*a*). O objeto é necessário para que ela se sustente. Mas que objeto é esse? Como já levantamos, trata-se do fetiche. É esse o estatuto do objeto *a* no discurso do capitalista, dada sua condição de objeto de consumo. O objeto fetiche encobre sua castração e possibilita ao sujeito que encubra a dele, enquanto estiver em sua posse. O objeto, portanto, é o pivô do ato: “[...] ele se endereça ao sujeito barrado da falta-a-ser e do objeto perdido, prometendo-lhe o gozo de ser ou de mudar a vida. As promessas não engajam evidentemente o objeto”. É daí seu estatuto de fetiche: ele “[...] não interpela nossa divisão, estremece-a, e se apresenta como parceiro silencioso que apagará os traços da castração” (Brousse, 2007, p. 5).

²⁷ Si un acte se présente comme coupure, c’est dans la mesure où l’incidence de cette coupure sur la surface topologique du sujet en modifie la structure ou au contraire la laisse identique. Dès lors, nous retrouvons ici la liaison structurale entre l’acte et le registre de la *Verleugnung*. Il s’agit en effet, sous ce concept de penser le labyrinthe de la reconnaissance par un sujet, d’effets qu’il ne peut reconnaître puisqu’il est tout entier, comme sujet, transformé par son acte.

Estão estabelecidas as trilhas sobre as quais devemos caminhar para interpretar como a pós-verdade hoje está identificada ao que Lacan previu como o mercado mundial da mentira. Começemos pelo objeto *a*: podemos lê-lo como as *verdades* que nos agradam, verdadeiros fetiches que são compartilhados aos montes na era da informação, sobretudo nas redes sociais virtuais. Essas verdades são endereçadas ao \$, o sujeito da fantasia. É assim que podemos qualificar o sujeito de nosso tempo, que não vê limites para o gozo. O que ele quer, ele acredita que pode alcançar. Querer, para ele, é poder, e é dessa forma que ele lida com os fatos: o que ele quer que seja verdade pode ser verdade, bastando que recuse a verdade hegemônica e se apegue às *verdades alternativas*, que são a ele endereçadas.

O objeto *a* deriva de S_2 , que podemos interpretar como o saber a serviço do capital, a lógica do consumo personalizado. Trata-se do saber dos mercadores políticos, que perceberam que o reforço à opinião das pessoas vende. O saber que eles têm é o saber sobre a fantasia com o qual produzem as verdades que o sujeito anseia encontrar e sobre as quais eles podem faturar. O que é instigante é que, por derivarem do significante do Outro (S_2), essas verdades parecerão alheias ao sujeito, como algo que apenas confirma seus preconceitos. Como verdade desse discurso, temos o semblante de totalização (S_1), que pode indicar tanto a ilusão de complementariedade gerada pela correspondência do sujeito com o objeto *a* quanto a mestria sobre o saber do mercado, já que está dirigido a ele.

Notemos que, nessa operacionalização, temos um circuito fechado em si mesmo, um curto-circuito do gozo, como podemos designar o mercado mundial da mentira. Enquanto nos quatro discursos, a verdade aparece como o ponto de partida de sua organização, aqui ela desponta apenas como mais um elemento da estrutura que não parece ter começo nem fim. O discurso do capitalista cria, assim, uma atmosfera perversa. O sujeito, em seu circuito, parece tomar o Outro apenas como meio de seu usufruto, e não como alteridade. Se o Outro não corresponde a sua fantasia, ele pode ser descartado, o que ocorre não só com os que não compartilham das mesmas visões de mundo, como também com os próprios mercadores políticos, quando estes “saem da linha”.

No capítulo anterior, indagamos se os sujeitos da pós-verdade, por denegarem o Outro desmentindo sua própria transgressão, podem ser considerados perversos do ponto de vista clínico. A resposta para essa pergunta parece estar em nosso mercado mundial da mentira. Do ponto de vista clínico, não se pode generalizar a perversão. Contudo, não se pode negar que a impostura

perversa é a marca da pós-verdade na atualidade. Desse modo, a perversão na pós-verdade só pode ser pensada como fruto da capitalização da verdade. O entendimento aqui é o mesmo de Merlet, que, ao tratar do que costumamos chamar de *perversão generalizada*, afirma que

A perversão generalizada não é nada mais do que o efeito e o resultado da mercantilização dos objetos vertidos para o gozo pela tecnologia. Esses objetos engendram um mais-de-gozar, são fetiches, no sentido da mais-valia de Marx. Seu uso prolonga a satisfação pulsional sem, no entanto, mudar o que faz parte da pulsão quanto à sua cor de vazio. Na perversão dita generalizada, os sujeitos estão tão conectados quanto desconectados, sacudidos pra lá e pra cá por normas variáveis de gozo. Eles são servos de um mais-de-gozar insaciável. À perversão generalizada, é preciso opor a perversão como estrutura. Aqui, diferentemente do extravio e da dispersão próprios da perversão generalizada, se exerce em um sujeito, no seu ato, um modo estereotipado de gozo. O verdadeiro perverso se faz de serviçal de uma vontade de gozo que ele impõe a si mesmo. O ato perverso é tão somente a repetição quase programada de uma primeira experiência de gozo perturbadora. Munido desse saber adquirido por essa primeira experiência, o perverso se faz objeto para dividir e angustiar o Outro e, ao mesmo tempo, lhe restituir a completude. Diferentemente do que se passa na perversão generalizada, onde o sujeito joga com objetos intercambiáveis, o perverso, aparafusado ao objeto de sua perversão, se faz instrumento do gozo do Outro. (“Entrevista com Alain Merlet”, 2007, p. 4)

A pós-verdade parece jogar justamente com esses objetos intercambiáveis na forma de verdades alternativas, e, enquanto objetos intercambiáveis, essas verdades destituem o sujeito de sua responsabilidade por elas. Isso nos leva a percebê-las como produtos enlatados, que é como geralmente são chamados os produtos fabricados em série, feitos apenas para lucrar, que, por não exigirem tanto do público ao qual são dirigidos, são facilmente digeridos. A verdade enlatada, ainda que seja repleta de subjetividade por ser construída a partir dela, não só não implica o sujeito, como também não é capaz de conter sua complexidade.

3.4 A Fetichização da Verdade

Antes de confessar a que servia, O’Keefe apresentou uma série de justificativas para lutar contra o governo de Keane: as pautas progressistas que a nova presidente assumia, segundo ele, estariam corrompendo a nação norte-americana. Justificativas como as que ele apresenta a seus espectadores ilustram as verdades alternativas que a pós-verdade inclui em seu repertório. São delas que os sujeitos de nossa época comungam para negar, não para si mesmos, e sim para o Outro, a intolerância que sentem pelo diferente.

Verdades como as de O’Keefe hoje são muito comuns nos discursos de ódio e nos atos de violência contra as minorias sociais. Nas redes sociais, proliferam pretextos para segregar os que saem de suas terras para tentar a vida em outro lugar: *eles roubam as vagas de emprego que seriam dos nativos*. A homofobia é constantemente desmentida nas comunidades virtuais pela suposta *intenção de resguardar a inocência das crianças*. Se uma mulher é violentada, a alegação comum nesses espaços é a de que *ela estava se comportando inapropriadamente*. E quanto às cotas para negros nas universidades? Surgem aos montes alegações de que *os que as defendem consideram essa população incapaz de conseguir uma vaga pelo mérito*.

Pontos de vista como esses sempre existiram em nossa sociedade, porém, em tempos de pós-verdade, eles deixam de ser tomados como meros pontos de vista e passam a ser tratados como verdades. Na psicanálise, poderíamos dizer que, de fato, eles constituem uma verdade. Lembremos que, para Lacan (1956[1953]/1998; 1969–1970/1992), a verdade é o que se enuncia, ou seja, ela é o sujeito implicado na palavra. No entanto, a partir do momento em que a verdade se torna um fetiche, o próprio sujeito já não mais se inclui nela. É dessa forma que podemos pensar a pós-verdade também do ponto de vista psicanalítico: tendo o sujeito se omitido da composição da verdade, até mesmo a verdade da psicanálise é abandonada. É isso que resulta da fetichização da verdade no regime da pós-verdade: a exclusão do sujeito da verdade que até então lhe cabia.

Em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx (1844/2004) recorre ao termo *alienação* para designar o estranhamento do trabalhador com o resultado de seu trabalho. Ele explica que, para o trabalhador,

[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*). (p. 80)

Marx (1844/2004) observou que a divisão do trabalho faz com que o trabalhador não se reconheça no objeto que produz. É por isso que ele descreve esse processo como a *expressão nacional-econômica da sociabilidade do trabalho no interior do estranhamento*. Para ele, a divisão “[...] não é outra coisa senão o assentar (*Setzen*) exteriorizado, estranhado, da atividade humana como uma

atividade genérica real ou enquanto *atividade do homem como ser genérico*” (p. 149–150, ênfase no original). Dessa forma, “enquanto [...] eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o aprimoramento da sociedade, ela empobrece o trabalhador até [a condição de] máquina” (p. 29).

A alienação ao objeto não é sem consequência. Marx (1844/2004) a ilustra com uma analogia com a religião: “Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo” (p. 81). Se o objeto parece alheio ao sujeito, não é só por este não se reconhecer em sua produção, mas também por ele mesmo, o objeto, omitir sua procedência de um sujeito. É disso que trata Marx (1867/2017) no primeiro livro da série *O capital*, quando se refere ao caráter misterioso da forma-mercadoria. Em seus termos,

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (pp. 147–148)

Do modo como os objetos se apresentam devido à alienação — como formas objetivas externas e, portanto, alheias ao sujeito — deriva a noção marxista de *fetichismo*, que se refere ao que “[...] se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (Marx, 1867/2017, p. 148). O fetichismo da mercadoria impossibilita o sujeito de se reconhecer no objeto que produziu, da mesma forma que o desimplica de sua produção.

Não é difícil traçar um paralelo dessa forma de fetichismo com o fetichismo de que se ocupa a psicanálise. Lembremos que, para Freud (1927/2014), o fetiche é o objeto que retém “[...] o instante do desnudamento, no qual ainda se podia imaginar a mulher como fálica” (p. 307). O sujeito, nesse instante, ainda supõe para si mesmo a totalidade que diz respeito a sua condição de objeto, já que é como *a*, o objeto pequeno *a*, que seu *eu* precipita como uma imagem unificada do

corpo (Lacan, 1949/1998). A posse do objeto fetiche possibilita que ele ignore sua incompletude, sua condição de sujeito dividido pela castração, ao ignorar também a incompletude do Outro, mantendo assim seu preconceito.

A pós-verdade parece ser operacionalizada de forma similar. Os sujeitos que se valem de seu expediente se aproveitam da brecha que existe no saber para questionar sua legitimidade. Como não há correspondência entre o saber e o real, o que faz do saber também um semi-dizer, é possível questionar se o sabido é genuíno. Na *internet*, devido à instantaneidade e à variedade de informações, esse questionamento é ainda mais fecundo, já que as fronteiras entre fato e ficção, no mundo virtual, ficam ainda mais elididas.

Tendo lançado dúvidas sobre o saber, os sujeitos da pós-verdade procuram no mercado mundial da mentira verdades que se sintonizam a suas fantasias. Essas verdades, embora derivem de seus interesses e desejos, lhes parecerão alheias, já que elas são compartilhadas pelo Outro. Isso facilita inclusive sua aceitação pelas massas, a qual depende também de que elas pareçam autênticas e tenham potencial de impacto. Nesse sentido, além de serem expressas não com a razão, e sim com o coração, elas precisam chegar ao maior número de pessoas, porque dependem de sua circulação para que pareçam ainda mais alheias ao sujeito e sejam reconhecidas como verdade. Como discorre Sibilia (2016), no mundo contemporâneo,

[...] não parece haver motivos para mergulhar naquelas sondagens em busca dos sentidos abissais perdidos dentro de si mesmo. Em lugar disso, tendências exibicionistas e performáticas alimentam a procura de um efeito: o reconhecimento nos olhos alheios e, sobretudo, o cobiçado troféu de *ser visto*. Cada vez mais, é preciso *aparecer* para ser. Pois tudo aquilo que permanecer oculto, fora do campo da visibilidade [...], corre o triste risco de não ser interceptado por olho algum. E, de acordo com as premissas básicas da sociedade do espetáculo e da moral da visibilidade e da conexão, se ninguém vê alguma coisa não há como garantir que isso de fato exista. [...] Nesse monopólio da aparência e da quantificação dos *likes*, tudo o que ficar no escuro simplesmente não é. (p. 151)

É curioso que, embora a pós-verdade anuncie a defasagem da verdade, cada vez mais esse significante, o da *verdade*, é evocado. Não são raras suas aparições em discursos políticos, sobretudo os que, em vez de realmente narrarem a verdade, mentem sobre os fatos. Em vista disso, podemos dizer que, em um *mundo de pós-verdade*, como Tesich (1992) o chamou, a verdade passa a ser álibi para a transgressão. É nesse sentido que parece decorrer sua fetichização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela proporção que adquiriu e pela extensão que alcançou, a pós-verdade constitui hoje um regime cuja análise cabe não apenas a filósofos e cientistas humanos, mas também a psicanalistas, que podem contribuir caracterizando o sujeito que recorre a esse expediente e a função que este exerce em sua economia psíquica. Esta dissertação representa um esforço nesse sentido, tendo cumprido, a sua maneira, o objetivo de dar um tratamento para esse fenômeno tão instigante. A cláusula que nos orienta desde Lacan (1956[1953]/1998) é aquela segundo a qual deve renunciar à psicanálise “[...] quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (p. 322). *Alcançar a subjetividade de nossa época* é imprescindível para que estabeleçamos as linhas gerais de nossa atuação, pois, ainda que o analista opere conforme a singularidade dos casos, os sujeitos que lhe chegam estão, via de regra, absorvidos pelo discurso que determina seus modos de vida, bem como os de seus contemporâneos.

No primeiro capítulo deste estudo, realizamos um passeio pela noção de verdade com o propósito de verificar se a verdade que é renunciada em nome das emoções e das crenças no regime da pós-verdade é a mesma que interessa à psicanálise. Vimos que a verdade da psicanálise é a verdade do sujeito, a qual é sempre parcial, e parcial no duplo sentido dessa expressão: ela é não toda, manifestando-se como um semi-dizer sobre o real, e não neutra, estando incluso nela o sujeito que a enuncia. Sua parcialidade se deve ao fato de ela conter a marca da castração, que a institui em uma estrutura de ficção. É por isso que a verdade da psicanálise é uma categoria abrangente, comportando qualquer enunciado, desde que este seja implicado pelo sujeito.

Definimos, assim, que a verdade à qual a pós-verdade se refere não é a verdade da psicanálise e que, dentro da teoria psicanalítica, ela estaria referida à categoria do saber, precisamente ao saber exposto, que tem relação com o que se chama de conhecimento da realidade. Esse foi o ponto de partida do segundo capítulo deste trabalho, que tentou também desbravar por que o saber exposto é rechaçado pelo sujeito no regime da pós-verdade e de que maneira se pode operar esse rechaço. Como apuramos, o psiquismo obedece sobretudo ao princípio do prazer, que busca manter o mais baixo possível o nível de excitação do organismo. Diante de situações traumáticas, em que a tensão aumenta, mecanismos de defesa passam a atuar, buscando restituir o estado padrão de funcionamento do aparelho psíquico. Um desses mecanismos é a denegação, que acreditamos ser o mecanismo que se encontra na raiz da pós-verdade. Enquanto recusa da realidade, a denegação

defende o sujeito de uma representação inconciliável com seu *eu*. Parece ter sido assim, como uma representação inconciliável, que a verdade foi assimilada no contexto em que a palavra pós-verdade foi ressignificada e passou a ter o sentido de ultrapassagem da verdade.

Hoje, no entanto, a pós-verdade não é mais necessariamente refúgio da realidade, e sim subterfúgio para a transgressão. Por isso, acreditamos que a denegação por meio da qual ela opera tem, na atualidade, a forma de desmentido da lei, que é a roupagem que esse mecanismo assume na perversão. O desmentido possibilita que o sujeito se desimplique de suas ações, facilitando que ele transgrida sem culpa. Essa interpretação serviu de ponte para o terceiro capítulo, em que formalizamos nosso pressuposto de que o que está em jogo na pós-verdade não é a perversão enquanto condição clínica, e sim a impostura possibilitada por uma atmosfera perversa que encontra no discurso do capitalista seu expoente. Por meio do discurso do capitalista, conseguimos operacionalizar o mercado mundial da mentira, o qual Lacan prenunciou, e demonstrar como esse mercado se relaciona com a pós-verdade. Vimos que o sujeito consegue se retirar da verdade que lhe cabe por meio de sua fetichização, sustentando nesta o fingimento que lhe permite escapar de qualquer penalidade por seus atos de intolerância.

Quando a palavra pós-verdade foi ressignificada, a impressão era a de que o sujeito não tinha interesse em mentir, e sim em acreditar nas mentiras que lhe eram contadas, porque estas pareciam mais confortáveis do que os fatos. Hoje, no entanto, quando falamos de pós-verdade, o estatuto é outro: ela, que antes defendia o sujeito da realidade traumática, parece agora estar a serviço do fanatismo, eximindo-o de arcar com as consequências de suas ações. O que era *refúgio* para o sujeito parece, agora, ser *subterfúgio* para suas transgressões.

Na chamada *era da pós-verdade*, a impostura, tendo encontrado no saber uma brecha que favorece sua presença na cultura, se impõe de modo totalizante, convocando as massas a participar de um regime em que o que importa não são as experiências compartilhadas, mas as impressões que cada sujeito tem delas. *Defina você mesmo sua realidade* poderia ser o *slogan* desse regime que faz da diversidade sua maior inimiga.

É curiosa essa brecha que a impostura encontrou e que possibilitou que ela concorresse de igual para igual com o saber. A psicanálise parece tê-la antecipado quando mostrou que todo saber esconde uma verdade, e que esta tem o estatuto de semi-dizer. A verdade como semi-dizer dá margem para que o sujeito dribles os operadores da lei. Aliás, a descoberta de que a verdade não

passa de um semi-dizer cria a possibilidade de um comércio de verdades impostoras, e é isso que Lacan parece prever quando menciona o mercado mundial da mentira. Não é preciso que o sujeito lide mais com as verdades tradicionais. Ele pode escolher uma versão que o satisfaz — uma versão inspirada em si mesmo e que já vem pronta. Para um mercado como esse, nunca se teve consumidores tão vorazes como os que se tem hoje, os quais parecem levar às últimas consequências o jargão segundo o qual “o cliente tem sempre razão”.

A pós-verdade, embora sugira ultrapassar a verdade, é parasita dela. Seus emissários a evocam para assegurar que seus ditos, por mais falsos que sejam, se passem por verdadeiros. Essa parece ser uma das características de sua política: ainda que a verdade seja negada, ela é sempre usada como alibi para os participantes desse regime. Chega a ser irônico como, para afastar a verdade dos fatos, eles evocam o significante *verdade*. Basta lembrarmos da frequente citação da passagem bíblica “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” nos palanques políticos.

Não se pode perder de vista que, ainda que a pós-verdade se vincule à verdade do discurso hegemônico, ela também pode se ligar à verdade da psicanálise, haja vista que, por omitir o sujeito da composição da verdade, ela também a escamoteia. É assim que podemos entender as verdades fetichizadas: elas são repletas de subjetividade, mas sem nenhum sujeito.

À vista dos impactos da pós-verdade na cultura, diversos campos têm se mobilizado para confrontá-la. A psicanálise, pela cláusula que lhe foi impetrada por Lacan — a de *alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época* — e pela importância que dá à fala plena, está convocada para enfrentá-la. Cabe investigar, então, como esse campo pode contribuir para o enfrentamento do que ele mesma antecipou como mercado mundial da mentira.

REFERÊNCIAS

- Adam, J. (2005). La *Verleugnung*. *Champ Lacanien*, (2), 257–264. DOI: 10.3917/chla.002.0257.
- Alberti, S. (2000). O discurso do capitalista e o mal-estar na cultura. *Estados Gerais da Psicanálise*. Recuperado de http://egp.dreamhosters.com/EGP/163-o_discurso.shtml
- Alberti, S. (2009). O discurso universitário. *Trivium*, 1(1), 118–129.
- Alberti, S., & Elia, L. (2008). Psicanálise e ciência: o encontro dos discursos. *Mal-Estar e Subjetividade*, 8(3), 779–802.
- American Psychological Association. (2010). *Publication manual of the American Psychological Association* (6th ed.). Washington, US: American Psychological Association.
- American Psychological Association. (2012). *Manual de publicação da APA* (D. Bueno, Trad.; 6a ed.). Porto Alegre: Penso.
- Arendt, H. (1992). Verdade e política. In H. Arendt. *Entre o passado e o futuro* (M. W. B. Almeida, Trad.; pp. 282–325). São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1967).
- Askofaré, S. (2009). Da subjetividade contemporânea (A. L. P. Pacheco, Trad.). *A Peste*, 1(1), 165–175. DOI: 10.5546/peste.v1i1.2705.
- Badiou, A., & Roudinesco, E. (2012). *Jacques Lacan, passado presente* (J. Bastos, Trad.). Rio de Janeiro: DIFEL.
- Blake, W. (2004). *Matrimônio do céu e do inferno* (J. Vidili, Trad.). São Paulo: Madras. (Trabalho original escrito entre 1790 e 1793).
- Braunstein, N. A. (2010). O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? (M. C. Formigoni, Trad.). *A Peste*, 2(1), 143–165. DOI: 10.5546/peste.v2i1.12079.
- Braunstein, N. A. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. Ciudad de México, MX: Siglo XXI.
- Brecht, B. (1991). Vida de Galileu (R. Schwarz, Trad.). In C. Roehrig & F. Peixoto (Eds.). *Teatro completo* (Vol. 6; pp. 51–170). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabalho original escrito entre 1938 e 1939).
- Brousse, M.-H. (2007). Em direção a uma nova clínica psicanalítica (C. Duba, Trad.). *Latusa Digital*, 4(30), 1–11. Recuperado de http://latusa.com.br/pdf_latusa_digital_30_a1.pdf
- Chaplin, C. (Director). (1936). *Modern times* [Motion picture]. Los Angeles, US: United Artists.

- Chauí, M. (2010). *Convite à filosofia* (14a ed.). São Paulo: Ática.
- Chemama, R. (Ed.). (1995). *Dicionário de psicanálise* (F. F. Settineri, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Chemama, R. (1997). Um sujeito para o objeto (T. C. N. Queiroz, Trad.). In R. Goldenberg (Ed.). *Goza! Capitalismo, globalização e psicanálise* (pp. 23–39). Salvador: Ágalma.
- Coelho dos Santos, T. (2002). *Paradigmas do último ensino de Lacan* (R. G. Lopes, Ed.). Recuperado de http://www.isepol.com/down_pos/livro_paradigmas_lacan.pdf
- Coelho dos Santos, T. (2005). A ciência e a verdade na formação do psicanalista lacaniano. *Acheronta*, (22), 90–96.
- Coelho dos Santos, T. (2016). Desmentido ou inexistência do Outro: a era da pós-verdade. *aSEPHallus*, 11(2), 4–19.
- Coutinho Jorge, M. A. (1997). *Sexo e discurso em Freud e Lacan* (2a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Coutinho Jorge, M. A. (2002). Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In D. Rinaldi & M. A. C. Jorge (Eds.). *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan* (pp. 17–32). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.
- D’Ancona, M. (2018). *Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news* (C. Szlak, Trad.). Barueri: Faro Editorial.
- Darwin, C. (1974). *A origem do homem e a seleção sexual* (A. Cancian & E. N. Fonseca, Trans.). São Paulo: Hemus. (Trabalho original publicado em 1871).
- Drawin, C., & Moreira, J. (2018). A *Verleugnung* em Freud: análise textual e considerações hermenêuticas. *Psicologia USP*, 29(1), 87–95. DOI: 10.1590/0103-656420160171.
- Dunker, C. (2017). Subjetividade em tempos de pós-verdade. In C. Dunker, C. Tezza, J. Fuks, M. Tiburi & V. Safatle. *Ética e pós-verdade* (pp. 9–42). Porto Alegre: Dublinense.
- Dunker, C. I. L., Paulon, C. P., & Milán-Ramos, J. G. (2016). *Análise psicanalítica de discurso: perspectivas lacanianas*. São Paulo: Estação das Letras e Cores.
- Entrevista com Alain Merlet. (2007). *@gente*, (4), 4–5. Recuperado de http://www.institutopsicanalisebahia.com.br/agente/004/agente_digital_04.pdf
- Ferrater Mora, J. (2001a). *Dicionário de filosofia* (J.-M. Terricabras, Ed., & M. S. Gonçalves, A. U. Sobral, M. Bagno & N. N. Campanário, Trans.; Vol. 3). São Paulo: Edições Loyola.

- Ferrater Mora, J. (2001b). *Dicionário de filosofia* (J.-M. Terricabras, Ed., & M. S. Gonçalves, A. U. Sobral, M. Bagno & N. N. Campanário, Trads.; Vol. 4). São Paulo: Edições Loyola.
- Figueiredo e Paula, P. A. (2017). *O desejo do analista: nome de um amor mais digno que a solidariedade social*. Belo Horizonte: São Jerônimo.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo* (M. L. S. Câmara, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Freud, S. (1982). Die Traumdeutung. In A. Richards (Ed.). *Sigmund Freud: Studienausgabe* (Bd. 2, SS. 11–622). Frankfurt am Main, DE: S. Fischer. (Originalwerk veröffentlicht 1900).
- Freud, S. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (J. M. Masson, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original escrito entre 1887 e 1904).
- Freud, S. (1987). *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (K. Scheel, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1901).
- Freud, S. (1996). Histeria. In J. Strachey (Ed.) & J. L. Meurer (Trad.). *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Vol. 1. Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos* (pp. 73–96). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1888).
- Freud, S. (1996). As neuropsicoses de defesa. In J. Strachey (Ed.) & J. O. A. Abreu & C. M. Oiticica (Trads.). *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Vol. 3. Primeiras publicações psicanalíticas* (pp. 49–74). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1894).
- Freud, S. (2001). *A interpretação dos sonhos* (W. I. Oliveira, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (2010). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 10; pp. 108–121). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 12; pp. 13–50). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (2010). O inconsciente. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 12; pp. 99–150). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).

- Freud, S. (2010a). Acerca de uma visão de mundo. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 18; pp. 321–354). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (2010b). O mal-estar na civilização. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 18; pp. 13–122). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (2011). A organização genital infantil. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 16; pp. 168–175). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923).
- 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). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (2011a). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 16; pp. 283–299). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (2011b). Prólogo a *Juventude abandonada*, de August Aichhorn. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 16; pp. 347–350). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (2012). O Moisés de Michelangelo. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11; pp. 373–412). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 11; pp. 13–244). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado entre 1912 e 1913).
- Freud, S. (2014). O fetichismo. In P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 17; pp. 302–310). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (2014a). A fixação no trauma, o inconsciente. In P. C. Souza (Ed.) & S. Tellaroli (Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud: Vol. 13. Conferências introdutórias à psicanálise* (pp. 364–381). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original escrito entre 1916 e 1917 e publicado em 1917).
- Freud, S. (2014b). Considerações sobre desenvolvimento e regressão: etiologia. In P. C. Souza (Ed.) & S. Tellaroli (Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud: Vol. 13. Conferências introdutórias à psicanálise* (pp. 450–475). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original escrito entre 1916 e 1917 e publicado em 1917).

- Freud, S. (2015). Análise da fobia de um garoto de cinco anos. *In* P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 8; pp. 123–284). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2015). Sobre as teorias sexuais infantis. *In* P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 8; pp. 390–411). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1908).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *In* P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 6; pp. 13–172). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (2017). O chiste e sua relação com o inconsciente. *In* P. C. Souza (Ed. & Trad.) & F. C. Mattos (Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud: Vol. 7. O chiste e sua relação com o inconsciente* (pp. 13–334). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (2018). Análise terminável e interminável. *In* P. C. Souza (Ed. & Trad.). *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 19; pp. 274–326). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (2019a). A cisão do eu no processo de defesa. *In* G. Iannini (Ed.) & P. H. Tavares (Trad.). *Obras incompletas de Sigmund Freud* (Vol. 3; pp. 199–204). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original escrito em 1938 e publicado em 1940).
- Freud, S. (2019b). Compêndio de psicanálise. *In* G. Iannini (Ed.) & P. H. Tavares (Trad.). *Obras incompletas de Sigmund Freud* (Vol. 3; pp. 9–195). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original escrito em 1938 e publicado em 1940).
- Gansa, A., & Gordon, H. (Producers). (2011–2020). *Homeland* [Television series]. New York, US: Showtime.
- Haack, S. (2002). *Filosofia das lógicas* (C. A. Mortari & L. H. A. Dutra, Trans.). São Paulo: Editora UNESP.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenologia do espírito* (P. Meneses, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1807).
- Hegel, G. W. F. (2004). *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história* (B. Sidou, Trad.). São Paulo: Centauro. (Trabalho original publicado em 1837).
- Hegenberg, L., & Andrade e Silva, M. F. (2005). *Novo dicionário de lógica*. Rio de Janeiro: Pós-Moderno.

- Heidegger, M. (2008). *Parmênides* (M. S. Frings, Ed., & S. M. Wrublevski, Trad.). Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (Trabalho original apresentado entre 1942 e 1943).
- Iannini, G. P. M. (2009). *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Paulo.
- Inwood, M. (1997). *Dicionário Hegel* (A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Kant, I. (1999). *Sobre a pedagogia* (F. C. Fontanella, Trad.). Piracicaba: Editora UNIMEP. (Trabalho original publicado em 1803).
- Keyes, R. (2018). *A era da pós-verdade: desonestidade e enganação na vida contemporânea* (F. Creder, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 2004).
- Kirkham, R. L. (2003). *Teorias da verdade: uma introdução crítica* (A. Zir, Trad.). São Leopoldo: Editora Unisinos.
- Klotz, J.-P. (2017). *Internet et la psychanalyse: un corps-à-corps qui peut faire symptôme. La Cause du Désir*, (97), 159–164. DOI: 10.3917/lcdd.097.0159.
- Lacan, J. (1967, 10 mai). La logique du fantasme (19). *École Lacanienne de Psychanalyse*. Récupéré de <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1967.05.10.pdf>
- Lacan, J. (1968, 28 février). L'acte psychanalytique (10). *École Lacanienne de Psychanalyse*. Récupéré de <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1968.02.28.pdf>
- Lacan, J. (1992). *O seminário: Vol. 17. O avesso da psicanálise* (J.-A. Miller, Ed., & A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado entre 1969 e 1970).
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 238–324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original escrito em 1953 e publicado em 1956).
- Lacan, J. (1978). Du discours psychanalytique. In L. Boni & S. Loaldi (Cur.). *Lacan in Italia, Lacan en Italie* (pp. 32–55). Milano, IT: La Salamandra. (Opera originale presentata nel 1972).
- Lacan, J. (1985). *O seminário: Vol. 20. Mais, ainda* (J.-A. Miller, Ed., & M. D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado entre 1972 e 1973).
- Lacan, J. (1986). *O seminário: Vol. 1. Os escritos técnicos de Freud* (J.-A. Miller, Ed., & B. Milan, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado entre 1953 e 1954).

- Lacan, J. (1995). *O seminário: Vol. 4. A relação de objeto* (J.-A. Miller, Ed., & D. D. Estrada, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original apresentado entre 1956 e 1957).
- Lacan, J. (1998). A coisa freudiana. *In* J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 402–437). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1955 e publicado em 1956).
- Lacan, J. (1998). De nossos antecedentes. *In* J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 69–76). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1966).
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In* J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 238–324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original escrito em 1953 e publicado em 1956).
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do *eu*. *In* J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 96–103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1949).
- Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *In* J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 807–842). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1960).
- Lacan, J. (1998). Variantes do tratamento-padrão. *In* J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.; pp. 325–364). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J. (2003). Da psicanálise em suas relações com a realidade. *In* J.-A. Miller (Ed.) & V. Ribeiro (Trad.). *Outros escritos* (pp. 350–358). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original apresentado em 1967).
- Lacan, J. (2003). Primeira versão da “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”. *In* J.-A. Miller (Ed.) & V. Ribeiro (Trad.). *Outros escritos* (pp. 570–586). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original apresentado em 1967 e publicado em 1978).
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. *In* J.-A. Miller (Ed.) & V. Ribeiro (Trad.). *Outros escritos* (pp. 400–447). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original produzido em 1970).
- Lacan, J. (2003). Televisão. *In* J.-A. Miller (Ed.) & V. Ribeiro (Trad.). *Outros escritos* (pp. 508–543). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original produzido em 1974).
- Lacan, J. (2006). D’une réforme dans son trou. *Journal Français de Psychiatrie*, (27), 3–5. DOI: 10.3917/jfp.027.0003. (Œuvre originale écrite en 1969).
- Lacan, J. (2008). *O seminário: Vol. 16. De um Outro ao outro* (J.-A. Miller, Ed., & V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original apresentado entre 1968 e 1969).

- Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne* (J.-A. Miller & J. Miller, Eds., & V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original apresentado entre 1971 e 1972).
- Lapouge, G. (1978, 7 de maio). O jogo em que tudo mudou. *O Estado de S. Paulo: Supl. Especial. Maio de 68: a primavera do nada*, 13.
- Lebrun, J.-P. (2008). *A perversão comum: viver juntos sem Outro* (P. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Lebrun, J.-P. (2019). La post-vérité, un nouveau refus de savoir. *La Revue Lacanienne*, (20), 109–113. DOI: 10.3917/lrl.191.0109.
- Lemos, A. (2005). Cidade-ciborgue: a cidade na cibercultura. In A. Lemos (Ed.). *Ciberurbe: a cidade na sociedade da informação* (pp. 11–34). Rio de Janeiro: E-Papers.
- Leta, A., & Nyswaner, R. (Writers), & Klick, M. (Director). (2018). Standoff [Television series episode]. In A. Gansa & H. Gordon (Producers). *Homeland*. New York, US: Showtime.
- Lipovetsky, G. (2005). *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo* (T. M. Deutsch, Trad.). Barueri: Manole.
- Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2013). *L'esthétisation du monde: vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris, FR: Gallimard.
- Lobato, M. (2017). *Memórias da Emília*. São Paulo: Biblioteca Azul. (Trabalho original publicado em 1936).
- Lollo, P. (2013). Psicanálise e transmissão do saber. *Trivium*, 5(1), 15–20.
- Mannoni, O. (1973). *Chaves para o imaginário* (L. M. P. Vassallo, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos* (J. Ranieri, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Trabalho original escrito em 1844).
- Marx, K. (2017). *O capital: crítica da economia política: Vol. 1. O processo de produção do capitalista* (R. Enderle, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Trabalho original publicado em 1867).
- McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. Cambridge, GB: MIT Press.
- Miller, J.-A. (1997). A imagem rainha. In J.-A. Miller. *Lacan elucidado: palestras no Brasil* (pp. 575–596). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1995).
- Miller, J.-A. (1997). Sobre a clínica psicanalítica. In J.-A. Miller. *Lacan elucidado: palestras no Brasil* (pp. 302–328). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original apresentado em 1988).

- Miller, J.-A. (1999). Les six paradigmes de la jouissance. *La Cause Freudienne*, (43), 7–29.
- Miller, J.-A. (2000). Investigación sobre la temporalidad del inconsciente. In Escuela de la Orientación Lacaniana. *Acerca del sujeto supuesto saber* (pp. 9–78). Buenos Aires, AR: EOL; Paidós. (Trabajo original presentado en 1999).
- Miller, J.-A. (2005). Uma fantasia. *Opção Lacaniana*, (42), 7–18. (Trabalho original apresentado em 2004).
- Miller, J.-A. (2010). *El banquete de los analistas* (G. Brodsky, Ed., & N. A. González, Trad.). Buenos Aires, AR: Paidós. (Trabajo original presentado entre 1989 y 1990).
- Mourato, S. (2019, 13 de março). A diferença entre aluno e estudante. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*. Recuperado de <http://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/a-diferenca-entre-aluno-e-estudante/35228>
- Pinheiro, M. A. (2009). Subjetivação e consumo em sites de relacionamento. In B. Fuser & C. Pernisa Junior (Eds.). *Comunicação e tecnologias* (pp. 47–62). Rio de Janeiro: E-Papers.
- Quinet, A. (2009). *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rescala, T. (2005). O horror que nego [Gravada por O. Prado]. In T. Rescala. *Hoje é dia de Maria 2*. Rio de Janeiro: Som Livre.
- Rocha, Z. (1992). O deus de Freud. *Estudos de Psicanálise*, (14), 69–94.
- Sagan, C. (1996). *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro* (R. Eichenberg, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Sibilia, P. (2016). *O show do eu: a intimidade como espetáculo* (2a ed.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Stengers, I. (1990). *Quem tem medo da ciência? Ciência e poderes* (E. A. Ribeiro, Trad.). São Paulo: Siciliano.
- Stevenson, A. (Ed.). (2010). *Oxford dictionary of English* (3rd ed.). Oxford, GB: Oxford University Press.
- Tesich, S. (1992, January 6–13). A government of lies. *The Nation*, 12–14.
- Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo* (L. Magalhães, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Watterson, B. (1992, September 28). Calvin and Hobbes [Comic strip]. Retrieved from <http://www.gocomics.com/calvinandhobbes/1992/09/28>

Word of the year 2016. (2016). *Oxford Languages*. Retrieved from <http://languages.oup.com/word-of-the-year/2016>

Žižek, S. (2008a). *A visão em paralaxe* (M. B. Medina, Trad.). São Paulo: Boitempo.

Žižek, S. (2008b). *In defense of lost causes*. London, GB; New York, US: Verso.

Žižek, S. (2018, February 15). Legacy of 1968 protests: how a leftist revolution helped capitalists win. *Russia Today*. Retrieved from <http://www.rt.com/op-ed/418927-capitalists-1968-revolution-left>