

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

Gabriel Monteiro da Fonseca Leal Maia

**As máquinas, o todo-saber e o fascismo: a psicanálise entre dados e algoritmos**

Doutorado em psicologia social

**São Paulo**

**2022**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

Gabriel Monteiro da Fonseca Leal Maia

**As máquinas, o todo-saber e o fascismo: a psicanálise entre dados e algoritmos**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social, sob a orientação do Professor Doutor Raul Albino Pacheco Filho.

**São Paulo**

**2022**

Gabriel Monteiro da Fonseca Leal Maia

**As máquinas, o todo-saber e o fascismo: a psicanálise entre dados e algoritmos**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social, sob a orientação do Professor Doutor Raul Albino Pacheco Filho.

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) — nº do processo: 88887.151064/2017-00, a quem agradeço pela bolsa de estudos concedida, sem a qual não seria possível a realização desta tese.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — nº: 88887.151064/2017-00.

Agradeço à FUNDASP pelo desconto parcial nas mensalidades concedido na fase de prorrogação do prazo da tese, sem o qual não seria possível realizá-la.



## **AGRADECIMENTOS**

À toda a minha família, em especial minha mãe Arlene e meu pai Sérgio, pelo apoio irrestrito e o amor de sempre.

À Yliah, pelo amor, pelas trocas, pelas contribuições e pelo apoio nos momentos mais difíceis.

Ao meu orientador Raul Pacheco Filho, pela acolhida no Núcleo de Psicanálise e Sociedade da PUC-SP e pela aposta nos rumos desta pesquisa desde a dissertação de mestrado até esta tese de doutorado.

Aos membros da banca examinadora pela participação e pelas valiosas contribuições no meu exame de qualificação.

Aos amigos Augusto e Neto pela amizade, pelas inúmeras trocas e pela parceria de sempre.

Aos amigos Karla e Paulo, pela amizade, pelas trocas importantíssimas ao longo deste trabalho e pelo suporte mútuo em um momento tão difícil para todos nós.

Aos muitos amigos e colegas do Núcleo de Psicanálise e Sociedade, do passado e do presente, por toda a contribuição ao longo da última década de convivência.

Aos colegas do Programa de Psicologia Social da PUC-SP que direta ou indiretamente contribuíram para este trabalho.

A todos dos Estudos na Praça do Mutabis pelas reflexões e debates, que muito contribuíram para a realização deste trabalho.

À Marlene Camargo, secretária do Programa, pela paciência e presteza nos momentos necessários.

## RESUMO

MAIA, Gabriel Monteiro da Fonseca Leal. **As máquinas, o todo-saber e o fascismo: a psicanálise entre dados e algoritmos.** Tese de doutorado em psicologia social. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

Este trabalho se propõe a analisar, fundamentalmente a partir do referencial psicanalítico, o fenômeno do uso de algoritmos matemáticos com base em dados coletados das populações, cuja finalidade se alinhe ao capitalismo em sua copulação com a ciência, também na medida em que essa relação possa engendrar a sustentação de práticas de cunho fascista. A associação entre o saber tecnocientífico e o mercado que progressivamente se acentuava ao longo do século XX, ganha um acréscimo técnico indiscutível com a popularização das redes sociais da internet. O sistema global de comunicação em rede, digitalizado e operado por algoritmos, pode ser entendido como uma continuidade do processo de intensificação da aliança entre mídia, mercado e política que já vigorava durante o período hegemônico das mídias de massa desde meados do último século, com o incremento do avanço tecnológico. Após tratarmos da relação tensa entre psicanálise e ciência e os comentários de Lacan a respeito da relação entre psicanálise e cibernética, nos debruçaremos sobre as máquinas discursivas como modos de aparelhamento do gozo no laço social, com ênfase na aliança entre capitalismo e ciência. Ao final, tentaremos demonstrar como na atualidade a lógica intrínseca à coleta de dados e aos algoritmos se alia, inclusive no nível da economia libidinal, ao fomento de práticas de cunho fascista.

**Palavras-chave:** psicanálise; algoritmos; internet; fascismo.

## ABSTRACT

MAIA, Gabriel Monteiro da Fonseca Leal. **Machines, the complete-knowledge and the fascism:** psychoanalysis between data and algorithms. Thesis (Doctorate in Social Psychology). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022.

This work proposes to analyze, fundamentally from the psychoanalytical framework, the phenomenon of the use of mathematical algorithms based on data collected from populations, whose purpose is aligned with capitalism in its coupling with science, also insofar as this relationship can engender the support of fascist practices. The association between technoscientific knowledge and the market, which was progressively accentuated throughout the 20th century, gains an indisputable technical increase with the popularization of internet social networks. The global network communication system, digitized and operated by algorithms, can be understood as a continuation of the process of intensifying the alliance between media, market and politics that was already in force during the hegemonic period of mass media since the middle of the last century, with the increase in technological advancement. After dealing with the tense relationship between psychoanalysis and science and Lacan's comments about the relationship between psychoanalysis and cybernetics, we will focus on discursive machines as ways of rigging jouissance in the social bond, with emphasis on the alliance between capitalism and science. In the end, we will try to demonstrate how the logic intrinsic to data collection and algorithms is allied, including at the level of libidinal economy, to the promotion of fascist practices.

**Keywords:** psychoanalysis; algorithms; internet; fascism.

## **LISTA DE FIGURAS**

|                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------|----|
| <b>Figura 1</b> — Os lugares dos matemas dos discursos..... | 60 |
| <b>Figura 2</b> — Matema do discurso do mestre.....         | 60 |
| <b>Figura 3</b> — Matema do discurso universitário.....     | 66 |
| <b>Figura 4</b> — Matema do discurso capitalista.....       | 72 |
| <b>Figura 5</b> — Matema do discurso do analista.....       | 74 |
| <b>Figura 6</b> — Matema do discurso histérico.....         | 74 |

## **SUMÁRIO**

|           |                                                                             |            |
|-----------|-----------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1.</b> | <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                      | <b>9</b>   |
| <b>2.</b> | <b>CAPÍTULO 1: TUDO PELO SABER: A TECNOCRACIA CAPITALISTA EM REDE .....</b> | <b>18</b>  |
| <b>3.</b> | <b>CAPÍTULO 2: CIÊNCIA, PSICANÁLISE E CIBERNÉTICA .....</b>                 | <b>30</b>  |
| 3.1.      | Tensões entre psicanálise e ciência .....                                   | 30         |
| 3.2.      | A linguagem da máquina .....                                                | 43         |
| <b>4.</b> | <b>CAPÍTULO 3: MÁQUINAS DE LINGUAGEM, MÁQUINAS DE GOZO .....</b>            | <b>56</b>  |
| <b>5.</b> | <b>CAPÍTULO 4: EU SOU DADO - UM NEOFASCISMO ALGORÍTMICO .....</b>           | <b>78</b>  |
| 5.1.      | A formação do eu em Freud .....                                             | 78         |
| 5.2.      | O eu e a massa .....                                                        | 83         |
| 5.3.      | A unidade no espelho: o [eu] como dado imediato .....                       | 86         |
| 5.4.      | A psicanálise entre dados e algoritmos .....                                | 91         |
| <b>6.</b> | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                                           | <b>102</b> |
| <b>7.</b> | <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>                                     | <b>104</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

Em 2014, pesquisadores do Centro de Psicometria da Universidade de Cambridge coletaram informações de 270 mil voluntários usuários de Facebook e aplicaram pela primeira vez um questionário cujo objetivo era identificar padrões de personalidade. Os pesquisadores solicitaram que os usuários da rede social respondessem a um questionário sobre personalidade e que baixassem um aplicativo em seus aparelhos celulares que dava acesso a algumas informações de seus perfis e dos perfis de outras pessoas ligadas a essas contas. A empresa Cambridge Analytica, fundada um ano antes, ofereceu a um dos acadêmicos membros do projeto, o professor russo-americano de psicologia Aleksandr Kogan, que integrasse a empresa para a criação de um aplicativo de recolhimento de dados (GRANVILLE, 2018). A partir daí, a empresa entrou definitivamente no negócio de análise de dados coletados a partir do uso de redes sociais da internet, para executar planos de “comunicação estratégica”. Atuou tanto no mercado consumidor quanto na política, utilizando técnicas de análise de personalidade para elaborar propagandas que estimulem pessoas de diferentes perfis a consumir mercadorias ou a votar em um candidato ou proposta política.

Em março de 2018 uma investigação jornalística realizada pelo inglês *The Observer* e o estadunidense *The New York Times* revelou que dados pessoais do Facebook de até 50 milhões de cidadãos do país norte-americano haviam sido obtidos ilegalmente pela empresa e usados para fins eleitorais (GUIMÓN, 2018). A surpreendente eleição de Donald Trump com uma virada impressionante nos últimos dias de campanha sobre sua adversária, Hillary Clinton, contrariando a maior parte das previsões, teria sido um caso inédito até então que comprova a eficácia do uso da técnica de direcionamento de informações via redes sociais da internet. “A Cambridge Analytica foi bancada em boa parte por Robert Mercer, um rico doador de verbas de campanha para o Partido Republicano, e por Stephen Bannon, (...) que era membro do conselho da companhia em seus dias iniciais e escolheu o nome para ela” (GRANVILLE, 2018). A empresa também ofereceu seus serviços a outros possíveis clientes, como a Mastercard, o clube de beisebol New York Yankees e o Estado-Maior Conjunto das forças armadas norte-americanas.

Após a revelação do escândalo, o presidente do Facebook, Mark Zuckerberg, anunciou a suspensão da conta da Cambridge Analytica na rede social (ROSSI, 2018). Zuckerberg



afirmou que a empresa britânica teria mantido, sem a permissão do Facebook, dados de usuários da rede social em seus arquivos. Por meio do aplicativo criado por Kogan, a Cambridge Analytica teve acesso ilegalmente aos dados de mais de 50 milhões de perfis de usuários do Facebook, incluindo informações sobre identidade, conversas privadas e localização. Mesmo as 270 mil pessoas que haviam participado da primeira pesquisa só haviam admitido a coleta de seus dados para fins acadêmicos. O Facebook proíbe que esses tipos de dados sejam vendidos ou transferidos para fins publicitários ou de monetização. A empresa de tecnologia divulgou que exigiu e recebeu provas de que os dados haviam sido destruídos. Kogan se recusou a revelar ao “*The New York Times*” detalhes do ocorrido, tendo afirmado existirem acordos de confidencialidade tanto com o Facebook, quanto com a Cambridge Analytica.

Em abril de 2018 o Facebook admitiu que o número de pessoas a terem seus dados compartilhados com a empresa britânica chega a 87 milhões de pessoas em todo o mundo, incluindo o Brasil (COMO, 2018). Começaram então a ser divulgados os métodos que conectavam os questionários de personalidade ao voto político, função atribuída a Christopher Wylie, ex-diretor de pesquisa da Cambridge Analytica. Wylie revelou já ter-se reunido com Steve Bannon, o ex-conselheiro estratégico do então candidato Donald Trump (COMO, 2018) e propagador de ideias de extrema direita na internet, conhecido por suas inclinações conservadoras e colaboração com o movimento de extrema-direita “Alt-right”. Bannon também participaria ativamente como conselheiro da área de mídias sociais da internet na campanha à presidência do também extremo-direitista brasileiro Jair Bolsonaro (BRESCIANI, 2018). Também foram iniciadas pelo governo estadunidense investigações sobre uma possível parceria entre a empresa e o governo russo na disseminação de notícias falsas pelo Facebook sobre a candidata concorrente Hillary Clinton, utilizando os dados compartilhados. Pouco mais de um mês após o escândalo, a Cambridge Analytica anunciou seu fechamento, alegando a perda de clientes devido à exploração midiática do caso (GUIMÓN, 2018).

O “mapeamento” realizado pela empresa era feito a partir do estabelecimento de padrões de personalidade, modelo de mensuração batizado de “Big Five” ou “OCEAN”, sigla formada pelas iniciais de cinco características que são abordadas a partir dos dados coletados — sendo *Openness* (abertura): abertura do indivíduo a novas experiências; *Conscientiousness*

(nível de consciência): preocupação com organização e eficiência, *Extroversion* (extroversão): nível de sociabilidade e tendência de ver coisas pelo lado positivo; *Agreeableness* (amabilidade): cooperação e sensibilidade com outros; *Neuroticism* (neuroticismo): instabilidade emocional com que a pessoa reage ao receber informações (FLORES, 2017). O aplicativo criado por Kogan chamado “thisismydigitallife” apresentava um questionário com perguntas como o quão extrovertida ou vingativa uma pessoa podia ser, se ela é capaz de terminar os projetos que se propõe a fazer, se gosta de arte, se fala de um jeito entusiasmado, entre outras questões (INFORMAÇÕES, 2018). Foram esses questionários que os milhares de estadunidenses que tiveram seus dados compartilhados sem autorização responderam. A partir destas categorias a técnica pretendia detectar as chances de uma pessoa votar em determinado candidato ou de consumir determinado produto. Segundo declaração de Alexander Nix, ex-CEO da Cambridge Analytica nos EUA, durante palestra sobre a estratégia da empresa em eleições, os fatores “psicográficos” permitem o entendimento da personalidade para então guiar comportamentos e influenciar decisões das pessoas, como por exemplo o voto (FLORES, 2017). A partir dos dados coletados e filtrados segundo os padrões do modelo OCEAN, a empresa teria utilizado ferramentas do Facebook que permitem escolher o perfil de usuário para o qual as informações são enviadas, sendo possível filtrar os perfis segundo características como idade, gênero, páginas com as quais o usuário interage, formas e padrões de interação com outros usuários (FLORES, 2017).

Após o plebiscito que decidiu pela saída do Reino Unido da União Européia, o chamado “Brexit” em 2016, Christopher Wylie, o ex-diretor de pesquisa da Cambridge Analytica que também delatou o esquema relativo à eleição de Trump, afirmou que uma empresa canadense chamada AggregateIQ (AIQ) trabalhou com a Cambridge Analytica, fazendo com que a campanha a favor da saída da UE superasse o limite de gastos permitido. O referendo foi decidido por uma diferença de menos de 2% dos votos, o que levou Wylie a afirmar que o resultado não seria o mesmo sem a participação ilegal da empresa na campanha — além de também mencionar a participação de Steve Bannon na companhia (AFP, 2018).

Nos anos seguintes após esses acontecimentos nos Estado Unidos e no Reino Unido, tanto o Facebook quanto o Google anunciaram mudanças quanto aos critérios de seleção das informações que chegam aos seus usuários. O Google declarou que seu sistema deixaria de priorizar sites a partir de sua popularidade e “credibilidade” em favor dos mais “confiáveis”,



com a finalidade de evitar que os primeiros lugares nas buscas exibam negações do Holocausto judeu, mensagens misóginas ou boatos sobre conspirações anti-Trump. Já o Facebook encorajou os usuários a denunciarem para a plataforma a existência de “informações duvidosas”, mostrando notícias confiáveis sobre o mesmo tema e links para sites de checagem de notícias. (DOMÉNECH, 2017).

O que fica mais evidente, a partir desses acontecimentos, é que o controle das informações endereçadas a cada usuário feita mediante o uso de algoritmos previamente programados a partir da interpretação dos dados dos usuários passou a envolver não só objetivos ligados à publicidade dirigida, mas também ao acesso a informações em geral, interferindo diretamente em processos políticos. De fato, a trajetória histórica dos modos de manipulação das populações pelos meios de comunicação aponta justamente para a inseparabilidade entre mercado, mídia e política. Em uma época onde as estruturas algorítmicas exercem influência na opinião pública e nos processos políticos eleitorais mediante a conjunção entre bancos de dados, os modelos matemáticos a eles aplicados e os softwares que efetivam esses modelos, há uma ameaça à própria democracia, segundo Silveira (2019).

Articulações nas redes não serviram somente às forças democráticas, mas também à organização dos discursos antidemocráticos e neofascistas. Nas eleições norte-americanas de 2016 e nas brasileiras de 2018, o uso de sofisticadas técnicas de segmentação da publicidade eleitoral, principalmente da reunião de grandes quantidades de dados de diferentes origens para definir microssegmentos do eleitorado com a finalidade de disseminar desinformação, boatos e notícias falsas, trouxe dúvidas se a democracia conseguirá sobreviver à destruição de parâmetros da realidade que anulam o debate e substituem-no pelo confronto de pós-verdades (SILVEIRA, 2019, p. 460).

No caso das eleições brasileiras, foram usados sofisticados algoritmos capazes de detectar pessoas ou grupos no aplicativo de mensagens WhatsApp (adquirido pelo Facebook em 2014) com perfis teoricamente sensíveis a determinadas informações. Empresas que apoiavam o então candidato Jair Bolsonaro contrataram um serviço chamado “disparo em massa”, baseado em informações vendidas por agências de publicidade estratégica digital, como segmentação por região geográfica e renda, adquiridas ilegalmente por empresas de cobrança ou funcionários de empresas telefônicas (MELLO, 2018) para que mensagens com

conteúdo crítico ao Partido dos Trabalhadores (principal oponente de Bolsonaro nas eleições de 2018), em grande medida falsas, exageradas ou totalmente fabricadas, fossem enviadas.

Theodor Adorno (1946; 2006), a partir da teoria freudiana, buscou entender as características pulsionais da forma da propaganda fascista na Alemanha nazista e nos EUA pós segunda guerra mundial em um contexto onde os jornais, o rádio (e mais tarde a televisão) iriam se consolidar como os principais veículos de disseminação dessas mensagens. Ao longo deste trabalho procuraremos demonstrar como o sistema de comunicação em rede, digitalizado e operado por algoritmos, pode ser entendido como uma continuidade deste processo, incrementado pelo avanço tecnológico, enquanto intensificação da aliança entre mídia, mercado e política que já vigorava durante o período hegemônico das mídias de massa desde meados do século passado. A associação entre o saber tecno-científico e o mercado — ou, como afirmou em 1970 Lacan (1992, p. 103), a “curiosa copulação” entre ciência e capitalismo — que progressivamente se acentuava ao longo do século XX, ganha um acréscimo técnico indiscutível com a popularização das redes sociais da internet. Tratam-se aqui de formas até então inéditas de construção de saber sobre características específicas dos consumidores, para além dos nichos de mercado, que ao longo dos anos ganham o protagonismo no campo das do *marketing* e da publicidade. A partir do tratamento dos dados obtidos pelos rastros das atividades *online* dos sujeitos, cabe aos algoritmos (de acordo com o objetivo para o qual são programados), por exemplo, selecionar anúncios publicitários específicos para cada pessoa que utiliza um aparelho conectado à internet. Retroagindo sobre os sujeitos que os produzem por meio desse processo, as informações coletadas a partir do uso das redes sociais e de outras plataformas digitais servem assim a interesses de mercado, além de condicionar o conteúdo que será acessado por cada um sob o pretexto de melhorar a “experiência” de uso dessas redes.

A história das técnicas persuasivas midiáticas, da produção de saber sobre os consumidores/eleitores e da progressiva particularização do alvo das mensagens e informações (da massa aos nichos e depois a cada um, particularmente), é também a história da intensificação dos processos de individualização no capitalismo, do discurso capitalista do indivíduo neoliberal cuja suposta livre-escolha está reduzida a um circuito pulsional de consumo que endossa a fantasia de completude. Os vestígios de impossibilidade da consolidação ideológica do indivíduo-empresa que é capaz da autogestão total — inclusive de

sua economia libidinal — engendrariam a frustração responsável pela liberação de forças agressivas destrutivas direcionadas a tudo o que não aparece como idêntico a essa imagem narcísica ideal (SAFATLE, 2020). A perda da capacidade de mediação com o diferente se dá mediante a expulsão pelo eu de tudo o que não se organiza sob uma forma unitária, sintética e personalista.

No final de *Introdução ao Narcisismo* de 1914, Freud (2010b, p. 34) sustenta que “o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação” se ampara nos processos de idealização e identificação constituídos no interior do eu, como expressão do declínio do complexo de Édipo. Sete anos depois, em *Psicologia das Massas e análise do Eu*<sup>1</sup>, desenvolverá a tese de que a colocação de um objeto amoroso — o líder da massa — no lugar do ideal do eu, configura um tipo específico de identificação que “serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu” (FREUD, 2011, p. 55). A origem desse ideal primordial não atingido remonta ao período do narcisismo, onde a criança busca se conformar a uma idealização de si mesma, formada na esperança da possibilidade de reviver uma suposta perfeição e completude experimentada no momento anterior às relações de objeto.

O narcisismo freudiano será revisitado por Lacan (1998) a partir da sua concepção de estádio do espelho, elaborada na década de 1930, momento de ascensão do fascismo e do nazismo na Europa. Para Lacan, a ilusão fundamental da modernidade foi inaugurada pelo cogito cartesiano, cujo “Penso, logo sou” traz a ideia de uma consciência transparente a si própria, capaz de apreender o [eu]<sup>2</sup> “como uma espécie de dado imediato” (LACAN, 1995, p.

---

<sup>1</sup> Na língua alemã os substantivos próprios ou comuns são escritos com letra maiúscula em suas iniciais, sendo esta a razão pela qual na obra freudiana as palavras *es* e *ich* (“isso” e “eu”) são grafadas desta forma, uma vez que Freud substantiva esses pronomes, alçando-os à condição de conceitos (BARTIJOTTO *et al* 2019). No presente trabalho manteremos nas citações e nos títulos das obras freudianas a opção feita pelo tradutor das obras traduzidas do alemão para o português consultadas para esta tese (FREUD, 2010b; 2010c; 2010d; 2011a; 2011b). Contudo, no corpo do texto, utilizaremos a forma “eu” com inicial minúscula, uma vez que a substantivação da palavra no português não pressupõe a inicial maiúscula como na língua alemã.

<sup>2</sup> Ao longo deste trabalho utilizaremos a nomenclatura “[eu]”, entre colchetes, para nos referirmos ao termo francês *je*, assim como usaremos “eu” (com letra minúscula) para designar a tradução do termo *moi*. Conforme nota do tradutor da edição consultada para este trabalho do Seminário de Lacan ‘O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise’: “A língua francesa distingue entre os pronomes pessoais da primeira pessoa o *je* do *moi*. O *je* funciona estritamente como sujeito, enquanto que o *moi* pode ocupar todas as funções, inclusive, por vezes, a de sujeito. Lacan, neste seminário, vai utilizar esta diferença na língua francesa para distinguir o sujeito do inconsciente, que ele vai chamar de *je*, o sujeito por excelência, aquele que deve advir no lugar do *isso* na consagrada fórmula de Freud: *Wo es war soll ich werden*, do *moi*, função imaginária. Todas as vezes que tivermos em francês o termo *moi*, empregaremos o *eu*, articulando-o sempre que possível mesmo que o artigo não esteja no texto francês. Ao passo que quando se tratar do *je*, sujeito do inconsciente, empregaremos [eu] sem artigo entre colchetes, mesmo que haja artigo no texto original. Isto para indicar que se trata do sujeito da



13). No âmbito do sujeito, essa captura se dá primordialmente por meio da relação de fascínio do bebê com a imagem refletida do próprio corpo como um objeto no espelho. Essa redução de si na imagem de um outro consiste no esforço em promover alguma estabilidade às marcas da experiência fragmentada do próprio corpo existente até então.

Diferentemente do eu, que se esforça por conservar sua unidade auto-referente, o sujeito lacaniano é dividido, causado por algo que está para fora da imagem narcísica, que não pode ser especularmente organizado, tornado idêntico, dominado. O eu, enquanto depositário das identificações para Freud (2011b), é para Lacan (1995) uma instância de alienação do sujeito que em sua máxima rigidez tende apenas à autopreservação de si e à eliminação do estranho. A estrutura do eu é estática, defensiva e se afirma por meio da violência contra toda alteridade. A partir da teoria psicanalítica do eu, torna-se possível entender o fascismo como a tentativa terrorista de uma massa de sujeitos de realizar o ideal moderno de uma sociedade dos indivíduos (SAFATLE, 2020), uma sociedade de “eus”.

Para Trivinho (2004) aquilo que se poderia chamar de tecnofascismo não estaria necessariamente reduzido ao domínio da mensagem, do conteúdo ou do significado colocado em circulação nas mídias. Há algo que opera pelo ciberespaço como espaço imaterial de fluxo e de relações, sendo que o tecnofascismo se sustenta em

[...] seu modo de posição, na empiria nuançada de seu processo, [...] consta immanentemente incrustado na dimensão da *forma estrutural de consumo social do princípio da comunicação*; e, a partir daí, *pulsando sem pulsar, irradiando-se sem se dar, vive, para todos os efeitos, sem viver* (TRIVINHO, 2004, p. 38).

As interações no ciberespaço se dão por meio de espectros: unidades sógnicas que assumem a forma de fluxos sonoros, textuais, imagens, codinomes, etc, resultantes do processo de reprodutibilidade eletrônica da realidade em curso desde a primeira metade do século XX, em especial as tecnologias capazes de redes. A “experiência espectral da teleexistência” no chamado ciberespaço deixa algo do corpo vivo de fora, sustentando a interação a partir de “construtos estéticos” que são o prolongamento deste corpo apartado.

O *cyberspace*, do ponto de vista da organização social (descentralizada e anômica) por ele mesmo desencadeada, é capciosamente contraditório, nisso

---

primeira pessoa, o qual em português aparece em geral oculto” (LACAN, 1954-55/1995, p. 408).

pressupondo-se outros aspectos da violência simbólica por ele encarnada: o que ele isola no âmbito físico da vida prática “recupera” e reagrega no e pelo virtual, o primeiro ato não se realizando senão em nome do segundo; ele aparta unindo ou une apartando, em prol de sua própria lógica, bem como da reprodução social-histórica da estrutura tecnológica de poder e interesses que o sustém. (TRIVINHO, 2004, p. 37).

A recriação e simulação do corpo e sua conservação no nível sógnico (o que entendemos também como a corporeidade convertida em mero código) engendra sua intercambialidade como valor de troca. Daí se depreende uma violência que “realiza-se por si própria [...] com base na 'autoridade' auto-referencial do modo de se pôr das tecnologias informáticas e de sua sociossemiose utilitária” (TRIVINHO, 2004, p. 37). O caráter universalizante da espectralização generalizada, o extermínio desmaterializado do corpo e da alteridade, a indiferenciação à eliminação do outro, remetem ao campo de concentração onde os corpos são destituídos de singularidade e convertidos em números, porém na forma renovada de uma espécie de “guetização fractal” (TRIVINHO, 2004, p. 38) estendida aos confins do planeta pelo advento do satélite artificial.

O caráter formal do tecnofascismo do ciberespaço consiste portanto em sua estrutura composta de unidades informacionais equivalentes pelas quais os sujeitos interagem no nível espectral. Entendemos que são essas unidades os objetos dos saberes que se debruçam sobre os dados produzidos nessas interações, operados pelos algoritmos. Não seria esse aspecto formal homólogo à intensificação da propriedade sintética do eu, quando da intensificação da alienação dos sujeitos ao ideal de individualização? Ao condicionar a teleexistência à codificação do corpo vivo e sua conversão em espectros informacionais, essa estrutura conserva fora de seu escopo aquilo que não pode ser integrado aos códigos computacionais e só pode ser localizado como externo, estranho ao sistema. Há aqui uma correspondência entre, por um lado, a violência contra o corpo e a alteridade intrínseca ao “modo de se pôr” das tecnologias informáticas em rede, e, por outro, as características agressivas, narcisistas, projetivas e autorreferentes do eu, o que nos leva à relação com o crescimento atual das forças neofascistas.

Este trabalho se propõe a analisar, fundamentalmente a partir do referencial psicanalítico, o fenômeno do uso de algoritmos matemáticos com base em dados coletados das populações, cuja finalidade se alinhe ao capitalismo em sua copulação com a ciência,

também na medida em que essa relação possa engendrar a sustentação de práticas de cunho fascista.

O primeiro capítulo, “Tudo pelo saber: a tecnocracia capitalista em rede”, perpassa a ideia de que nos desenvolvimentos da tecnociência no seio do capitalismo ao longo do século XX e neste início do século XXI, há um cruzamento entre, por um lado, a história da busca por formas de saber sobre o gozo investida pelo marketing e pela publicidade, e por outro, o desenvolvimento tecnológico que culmina na popularização das mídias digitais e no consequente incremento dos aparatos de coleta de dados e processamento algorítmico.

Em seguida, no capítulo “Ciência, Psicanálise e Cibernética” trataremos de questões sobre a relação tensa entre psicanálise e ciência, para depois nos debruçarmos sobre os comentários de Lacan a respeito da relação entre psicanálise e cibernética.

Já o discurso como máquina, ou mais especificamente, como engrenagem de gozo inserida no laço social, será o tema do terceiro capítulo intitulado “Máquinas de linguagem, máquinas de gozo”. Trataremos dos apontamentos de Lacan sobre a aliança entre ciência e capitalismo e suas expressões nos modos de laço social característicos da dominação.

Finalmente, no quarto capítulo, cujo título é “Eu sou dado: Um neofascismo algorítmico”, tentaremos demonstrar como na atualidade a lógica intrínseca à datificação e aos algoritmos se alia, inclusive no nível da economia libidinal, ao fomento de práticas de cunho fascista.

## 2. TUDO PELO SABER: A TECNOCRACIA CAPITALISTA EM REDE

Já tivemos a oportunidade de dissertar em outra oportunidade (MAIA, 2014) a respeito de como a ascensão do uso cotidiano da internet pelos sujeitos também proporcionou às empresas a obtenção, em um nível sem precedentes, de enormes quantidades de dados. O acesso a essas informações introduziu novas formas de construção de saber sobre características específicas dos consumidores, para além dos nichos e *targets*, o que passou a remodelar o campo das do *marketing* e da publicidade. Os anúncios publicitários até as primeiras décadas do século XX preocupavam-se em descrever as características dos produtos, como funcionalidade e durabilidade, para persuadir argumentativamente seus potenciais compradores a adquirí-los.

No final da década de 20, Edward Bernays, sobrinho de Sigmund Freud, se apropriou da teoria psicanalítica e das considerações de seu tio sobre a vida psíquica, suas origens no processo civilizatório e seus efeitos nos fenômenos de massa, para revolucionar a relação entre mercado e espaço público nos Estados Unidos, com o claro objetivo de “produzir consumidores” (FONTENELLE, 2008). Bernays foi um dos principais mentores da introdução de um elemento crucial na cultura que transformaria a relação dos sujeitos com as mercadorias no capitalismo, ao mesmo tempo em que mudaria a forma com que as corporações passariam a entender o comportamento dos compradores de seus produtos. Em um dos episódios mais conhecidos a seu respeito, Bernays foi perguntado por representantes da indústria de tabaco qual seria a melhor forma de criar um mercado consumidor entre o público feminino, uma vez que a aceitação do hábito público de fumar na sociedade estadunidense do final dos anos 1920 ainda se restringia ao público masculino. Bernays teria consultado Abraham Brill, um dos primeiros psicanalistas a atuar em solo estadunidense, e concluído que o cigarro possuía uma semelhança com o pênis e que associá-lo às mulheres poderia representar uma afirmação de seu poder e liberdade perante a sociedade da época (CURTIS, 2002). Consciente da corrente ascensão da chamada “primeira onda” feminista, que já havia logrado a conquista do direito ao voto nos EUA alguns anos antes, Bernays apostou em tal associação. Assim, na ocasião da *Easter Sunday Parade* (tradicional desfile festivo de Páscoa em Nova Iorque), contratou fotógrafos e algumas modelos que deveriam, ao invés de carregar cartazes, acender cigarros durante a parada. Assim, o que estampava os jornais na



manhã seguinte era o registro fotográfico de diversas mulheres acendendo o que foi chamado de “tochas da liberdade”, também fazendo alusão à estátua da liberdade. As fotos circularam pela a imprensa mundial e marcaram a mudança da percepção do fumo em relação ao feminino (LEAL; FREIRE FILHO; ROCHA, 2016).

Bernays é certamente uma das principais mentes por trás da mudança no modo de pensar a abordagem do público para o consumo. Por essa razão, é considerado o primeiro profissional de relações públicas que se tem notícia — disciplina que nas décadas seguintes evoluiria e se transformaria na publicidade. Ajudou a construir os parâmetros de um modelo de interpelação que, ao invés de abordar o consumidor pela via das características da mercadoria para persuadi-lo a comprar (apelando para a ideia de necessidade), passa a fazê-lo pela via da incitação dos desejos — no exemplo acima, a associação do cigarro com o desejo de emancipação feminina — os quais a mercadoria promete satisfazer. A partir de meados do século XX, áreas como publicidade, marketing, design e administração foram constituindo-se como campos autônomos e de extrema importância para a economia. Esse desenvolvimento deve-se em grande parte ao fato de que, a partir de um certo grau de industrialização alcançado até a metade do século passado, foi preciso dirigir os investimentos para a expansão do setor terciário (serviços) para que o capital pudesse continuar a girar. Em outras palavras, o encontro com os limites de um único modelo ético de disseminação do imperativo de produção e trabalho nas sociedades capitalistas — cujas nuances foram explicitadas e detalhadas por Weber (1985) — geraram a demanda por estratégias que incutissem um elemento a mais no imperativo social vigente nestas sociedades, com vias a induzir ao consumo do excedente produtivo. Surge então uma demanda até então inédita pela produção de saberes cujo desafio era a construção de um ambiente social que gerisse, além da ética do trabalho, a incitação ao consumo (SAFATLE, 2005).

Na segunda metade do século XX a história do aperfeiçoamento das técnicas publicitárias mostra a busca do campo por saberes técnico-científicos apoiados nas ciências antropológicas, sociológicas e principalmente psicológicas. Das teorias psicológicas, além da psicanálise, o behaviorismo sempre exerceu grande influência nesse sentido, ajudando a construir teorias sobre associações mentais que induzem a ações de compra a partir do planejamento cuidadoso da manipulação dos estímulos nos anúncios e estratégias publicitárias. John Broadus Watson, uma das principais figuras da psicologia comportamental,

construiu carreira extensa na agência de publicidade estadunidense J. Walter Thompson aplicando os princípios do behaviorismo no entendimento dos padrões de resposta da população aos estímulos dos *advertisings*. (FONTENELLE, 2008).

O psicólogo austríaco Ernest Dichter foi um dos pioneiros na aplicação de conceitos psicanalíticos na análise do comportamento do consumidor, interpretando o modo como valores e crenças eram projetados nas mercadorias. O foco nos processos mentais envolvidos no hábito do consumo, desde o que leva uma pessoa a se sentir atraída por um produto até o ato de compra, passa a ser fundamental. Daí a afirmação de um autor da área do marketing de que “praticamente todo princípio da psicologia tem uma aplicação no marketing [...] O estudo do marketing começa com o estudo da psicologia” (RIES, 2006).

A segunda metade do século XX se caracterizou pela evolução da produção de saberes científicos direcionados ao aperfeiçoamento das formas de interpelação dos sujeitos-consumidores. A excessiva exposição a estímulos das propagandas presentes no rádio e na televisão — por décadas os principais veículos de transmissão da publicidade para as massas — passa a ser questionada como a melhor maneira de fixar marcas e produtos na mente das pessoas e induzi-las ao consumo. Produzem-se pesquisas que apontam para o crescente número de pessoas que trocam de canal ou abaixam o volume da televisão na hora dos intervalos comerciais ou que simplesmente não prestam atenção à maioria dos anúncios a que são expostas (SILVA, 2008).

Desse modo, a demanda pela expansão das técnicas de empuxo ao consumo encontra na disseminação para o público de certas inovações tecnológicas, principalmente a partir da década de 90, o caminho para seu aperfeiçoamento. Tais inovações ampliaram de modo nunca antes visto a velocidade e o alcance do compartilhamento de informações entre as pessoas, abrindo novas possibilidades para o acúmulo de dados sobre o comportamento dos sujeitos. O surgimento da fibra ótica e da transmissão digital de dados representou um salto inédito em termo de alcance a velocidade, provocando uma transformação profunda em todo o sistema dos meios de comunicação e, conseqüentemente, na forma como as populações consumiam a própria produção midiática. A primeira mudança significativa nesse sentido se deu com a disseminação da TV a cabo que, com inúmeras opções de canais temáticos, proporcionava condições para o incremento da especificidade do direcionamento das mensagens publicitárias. Isso porque a partir das características de programação de cada canal, tornou-se

possível deduzir os interesses particulares da audiência e assim, diferentemente do que acontecia no paradigma anterior da televisão aberta, conceber ações direcionadas a nichos peculiares. Começa a se desenhar a partir daí uma mudança crucial:

o fato de a audiência não ser objeto passivo, mas sujeito interativo, abriu o caminho para a sua diferenciação e subsequente transformação da mídia que, de comunicação de massa, passou à segmentação, adequação ao público e individualização, a partir do momento em que a tecnologia, empresas e instituições permitiram essas iniciativas (CASTELLS, 1999, p. 362).

Paralela à digitalização e estratificação dos meios de comunicação de massa, seguiu-se a popularização dos microcomputadores pessoais conectados em rede, implicando na intensificação da participação ativa dos sujeitos no uso dos aparatos tecnológicos de comunicação em contraste ao papel eminentemente passivo que desempenhavam em relação aos veículos de massa como televisão e rádio. O uso da Internet inaugura uma era em que a individualização e interatividade da comunicação proporcionam um salto estratégico ao marketing e à publicidade, não só dos modelos de interpelação — que evoluem do excesso de mensagens a um público amplo para a estratificação das mensagens de acordo com o público para o qual elas estão sendo emitidas —, mas principalmente em relação à abordagem científica da psicologia dos sujeitos.

Essa tendência já é observada desde cedo, conforme podemos ver em Póvoa (2000), que afirma que o potencial comercial da Internet estaria de alguma maneira na compilação das informações dos fóruns e comunidades com grupos de discussão, sediados nos primeiros grandes sites, chamados “portais”. Nessas plataformas — operadas dentro dos portais e cujos dados, portanto, eram sediados e administrados nos mesmos — os usuários basicamente trocavam entre si todo tipo de informações de interesse comum, desde entretenimento até soluções de problemas domésticos ou mesmo conselhos amorosos. A disponibilidade de uma enorme diversidade de informações espontaneamente fornecidas por milhões de pessoas de todas as partes mostrava-se — ainda na passagem para o século XXI — um modo inédito e extremamente eficaz de reconhecer tendências e preferências de consumo, com potencial para superar em resultados as tradicionais pesquisas de mercado.

A primeira das chamadas “redes sociais” da Internet a adquirir enorme popularidade global — principalmente no Brasil e na Índia — foi o Orkut. Lançado em 2004, o site oferecia



a possibilidade de as pessoas poderem cadastrar-se, construir uma página de perfil pessoal contendo textos, fotos, vídeos e, a partir disso, conectar-se aos outros usuários mediante esses perfis ou por meio da formação de comunidades de interesse. Assim, conteúdos antes restritos às vidas privadas de milhões de pessoas passaram a circular pela rede na forma de informações textuais, visuais e audiovisuais. Na mesma época, uma rede social da internet em cuja tela inicial convidava seus usuários a responderem à pergunta “*o que você está pensando?*” já crescia em popularidade nos EUA. Criada por alunos da Universidade de Harvard nos EUA como meio de comunicação de amigos da comunidade acadêmica, o Facebook, hoje a mais popular rede social do mundo, apresenta diferenças importantes em relação ao Orkut no que diz respeito ao modo com que o usuário compartilha informações. No Orkut, o compartilhamento dos conteúdos publicados se dava mediante o acesso aos perfis:, cada usuário publicava em sua própria página as atualizações de textos, fotos ou vídeos que desejasse tornar públicos, e a disseminação desses conteúdos entre os outros usuários da rede social dependia do acesso destes ao perfil em questão — com exceção das comunidades de interesse, que funcionavam como os antigos fóruns de discussão.

Já no Facebook, desde 2006 as atualizações de cada usuário aparecem simultânea e automaticamente na página de todos os usuários conectados àquela conta. Esse mecanismo, também presente no Twitter e em diversas outras redes sociais, mostrou-se extremamente eficaz no que diz respeito ao compartilhamento de conteúdo via Internet, que foi sendo aperfeiçoado na direção de tornar a disseminação de informações cada vez mais ágil. Contudo, conforme o uso das redes sociais foi se popularizando foi também crescendo a quantidade de publicações, o que levou o Mark Zuckerberg, criador e dono do Facebook, a afirmar que o montante de notícias publicadas diariamente na plataforma já em 2007 era maior do que o já publicado por qualquer outro meio de comunicação até então. Com a finalidade de classificar os conteúdos e interações que ocorriam na rede social, criou-se o algoritmo *Edge Rank*, cuja evolução “dependia de uma constante alimentação da estrutura de dados de cada movimento realizado pelos usuários no Facebook” (SILVEIRA, 2019, p. 96). Com o passar do tempo, o Facebook também adaptou sua rede aos *smartphones*, facilitando o acesso à rede social pelos telefones celulares. Com uma interface que permitia aos usuários comentar e responder com “curtidas” a cada publicação, a empresa de tecnologia dona da plataforma não só tinha acesso diretamente a registros estatísticos a respeito da interação dos

usuários da rede social com cada conteúdo nela compartilhada, como também passou a gerar informações sobre a forma com que cada conta reagia a cada tipo de publicação.

Acessando a página do Facebook podemos ter acesso a alguns dos dados que a empresa assume publicamente colher. Destacamos abaixo alguns trechos do que a empresa nomeia de “Política de Dados” do Facebook (POLÍTICA, 2022):

Nossos sistemas processam automaticamente o conteúdo e as comunicações que você e outras pessoas fornecem a fim de analisar o contexto e o conteúdo incluído nesses itens [...] Coletamos informações sobre as pessoas, páginas, contas, hashtags e grupos com que você se conecta e sobre como você interage com eles em nossos Produtos, por exemplo, as pessoas com quem você mais se comunica ou os grupos dos quais você faz parte. [...] Coletamos informações sobre como você usa nossos Produtos, como o tipo de conteúdo que você visualiza ou com o qual se envolve; os recursos que você usa; as ações que você realiza; as pessoas ou contas com que você interage; e o tempo, frequência e duração das suas atividades. [...] Se você usa nossos produtos para compras ou outras transações financeiras [...], nós coletamos informações sobre a compra ou transação. Isso inclui informações de pagamento, como o seu número do cartão de crédito ou débito e outras informações sobre o cartão; outras informações de conta e autenticação; detalhes de cobrança, entrega e contato. [...] Também recebemos e analisamos conteúdo, comunicações e informações que outras pessoas fornecem quando usam nossos Produtos. Isso pode incluir informações sobre você, como quando outras pessoas compartilham ou comentam uma foto sua, enviam uma mensagem a você ou carregam, sincronizam ou importam as suas informações de contato. [...] Usamos as informações coletadas sobre seu uso de nossos Produtos em seu telefone para personalizar melhor o conteúdo (inclusive anúncios). [...] Os anunciantes, desenvolvedores de aplicativos e publishers podem nos enviar informações por meio das Ferramentas de Negócios do Facebook que eles usam, inclusive nossos plugins sociais (como o botão Curtir), o Login do Facebook [...]. Esses parceiros fornecem informações sobre suas atividades fora do Facebook, inclusive informações sobre seu dispositivo, os sites que você acessa, as compras que faz, os anúncios que visualiza e sobre o uso que faz dos serviços deles, independentemente de ter ou não uma conta ou de estar conectado ao Facebook. Usamos as informações que temos para oferecer nossos Produtos, inclusive para personalizar recursos e conteúdo [...] e fazer sugestões a você [...] dentro e fora de nossos Produtos. Para criar Produtos personalizados que sejam únicos e relevantes para você, usamos suas conexões, preferências, atividades e seus interesses com base nos dados que coletamos e dos quais tomamos conhecimento por seu intermédio e de outras pessoas (inclusive dados com proteções especiais que você opte por fornecer); como você usa e interage com nossos Produtos; e as pessoas, as coisas ou os lugares com os quais você esteja conectado e nos quais tenha interesse, dentro e fora dos nossos Produtos. [...] Conectamos informações sobre suas atividades nos diferentes Produtos do Facebook e dispositivos para fornecer uma experiência mais personalizada e consistente em todos os Produtos do Facebook que você usa, onde quer que sejam utilizados. [...]



Usamos as informações que temos sobre você, inclusive informações sobre seus interesses, ações e conexões, para selecionar e personalizar anúncios, ofertas e outros conteúdos patrocinados que exibimos para você. [...] Usamos as informações que temos (inclusive sua atividade fora de nossos Produtos, como os sites que você acessa e os anúncios que você visualiza) para ajudar os anunciantes e outros parceiros a avaliar a eficácia e a distribuição dos respectivos anúncios e serviços. [...] Fornecemos estatísticas agregadas e insights que ajudam pessoas e empresas a entender como os usuários estão se envolvendo com as publicações, classificados, páginas, vídeos e outros conteúdos delas dentro e fora dos Produtos do Facebook. [...] Fornecemos aos anunciantes relatórios sobre os tipos de pessoas que visualizaram os anúncios deles e sobre o desempenho de tais anúncios [...](POLÍTICA, 2022).

A quantidade gigantesca de informações que alimenta o banco de dados de uma empresa como essa só passa a ter utilidade para ela na medida em que é classificada, pois assim pode tanto influenciar aquele que usa sua plataforma, quanto ser utilizada no mercado publicitário. Desse modo, podemos dizer que os dados coletados retroagem sobre aqueles mesmos que os fornecem, levando tanto ao condicionamento da forma com que se usa a rede social (sob o argumento da “relevância” e da “personalização”), quanto ao direcionamento dos conteúdos publicitários que serão exibidos para cada conta.

Com o avanço dos algoritmos de aprendizado de máquina, a montagem de gigantescas bases de dados se tornou indispensável para os grandes negócios da rede. Google, Facebook, Amazon, Apple, entre outros, e as redes de publicidade passaram a organizar mecanismos de captura de dados pessoais em escala jamais vista. Para oferecer o que as pessoas buscam, era preciso saber o máximo possível sobre cada uma delas. Isso permitiu que plataformas oferecessem a seus usuários aquilo que pudesse “melhorar sua experiência” e torná-las “mais confortáveis” para atraí-los por meio de notícias e anúncios. Os algoritmos foram decisivos para a concentração das atenções na internet em alguns nós, sites e plataformas colossais (SILVEIRA, 2019, p. 103).

A retenção de dados dos usuários de gigantes como Facebook e Google com a finalidade de individualizar o conteúdo que é exibido a cada usuário e elaborar anúncios direcionados, gerados a partir de algoritmos matemáticos, já havia há anos sido abordada por autores como Pariser (2011). O primeiro algoritmo utilizado no mecanismo de buscas da Google — inicialmente um projeto de pesquisa de Larry Page e Sergey Brin na Universidade de Stanford lançado em 1996 — batizado de *Page Rank*, organizava os resultados das consultas de acordo com o número de links que remetiam a um site e não apenas pelo número

de buscas. Com o surgimento e popularização das redes sociais, os algoritmos tornaram-se imprescindíveis para a organização dos anúncios publicitários e dos conteúdos publicados e visualizados pelos usuários. Essas empresas controlam o fluxo de informações que cada usuário terá acesso de acordo com critérios variados como as “curtidas” em publicações, quantidade de acesso, tipo de palavras digitadas, interações com outros usuários, entre outras.

A interpretação de dados pessoais por operadores lógicos automáticos resultam na seleção de anúncios publicitários específicos para cada perfil, definidos pela construção de uma espécie de saber sobre o gozo elaborado a partir dos dados gerados pelo monitoramento individualizado das atividades *online*. A mescla de mensagens publicitárias aos conteúdos midiáticos dos sites e redes sociais tornou-se uma das principais ferramentas de marketing das empresas. A intensificação do uso dos meios de comunicação em rede e o consequente acesso das empresas aos dados sobre os usuários, além de reproduzir, agora de forma individualizada, o critério restritivo da mídia de massa (por determinar quais conteúdos devem se sobressair e quais devem permanecer ocultos do público, segundo critérios próprios), desenvolveu uma espécie de mecanismo de codificação do gozo que visa interpelar de forma ainda mais precisa seu público-alvo com múltiplos objetivos. Castro (2018) propõe que o modo de gestão social típico da contemporaneidade, associado ao momento neoliberal do capitalismo, pode ser caracterizado como “governança algorítmica”:

Esse paradigma é válido para recortes do social e para a sociedade como um todo, impregnando a atuação das corporações e do Estado. Ele estriba-se em mudanças que advêm no desenrolar do século passado, compreendendo avanços teóricos, como a teoria dos jogos, a cibernética e as teorias de sistemas complexos, e tecnológicos, em matéria de computação e de redes informáticas. A governança algorítmica comporta o Big Data, que corresponde a uma versão em magnitude ampliada da avalanche de números, e o tratamento algorítmico desses dados, que retoma em nível mais intrincado a análise probabilística do século XIX (CASTRO, 2018, p. 167).

O autor mostra que a governança algorítmica comparece em diversas esferas, tanto no consumo, como nas finanças, no monitoramento de terrorismo, epidemias e desastres naturais. Esse modelo de gestão da sociedade se impõe primeiro pela fragmentação dos sujeitos em seus “traços digitais”, os quais são recombinações em múltiplas relações então orientadas para a previsão de tendências, para então agir nas populações, amplificando afinidades e suprimindo diferenças.

Falar em *big data* hoje não remete apenas a uma incomensurável quantidade de dados registrados a cada segundo mundo afora a partir das ações de cada um na internet. O que se entende hoje por *big data* compreende também as tecnologias que utilizam algoritmos para manipular essa enorme quantidade de dados, as estruturas algorítmicas que envolvem os dados, os modelos matemáticos a eles aplicados e os softwares que efetivam esses modelos, como mostra Silveira (2019). “Algoritmos são rotinas finitas e logicamente encadeadas que realizam tarefas a partir de informações que recebem” (SILVEIRA, 2019, p. 78), e estão presentes em praticamente qualquer programa de computador, rede social, mecanismo de busca na internet, aplicativo de *smartphone*, sistema de ranqueamento de cidadãos, câmeras que realizam reconhecimento facial ou aparato cibernético comercializado. Longe de serem neutros, são construídos com finalidades pré-definidas e por isso “são performativos e engendram reações, geram alterações nos espaços e naqueles que nem sempre percebem sua presença invisível” (SILVEIRA, 2019, p. 78). Podem ser compreendidos como um método com uma sequência de etapas bem definidas, regras logicamente encadeadas, para solucionar um problema que lhe é apresentado. Para resolvê-lo, depende de instruções precisas e não-ambíguas que irão processar os dados fornecidos, gerando outros dados como resultado. “Podemos dizer que é um conjunto de instruções finitas e encadeadas numa linguagem formal, executáveis num determinado tempo” (SILVEIRA, 2019, p. 155).

Os algoritmos são filtros informacionais: classificam dados de acordo com a finalidade para a qual foram programados, podendo ser determinísticos, probabilísticos, prescritivos, entre outras possibilidades. Os resultados desses processos têm como um de seus efeitos a formação de bolhas de informação, no que tange às redes sociais online, por exemplo (PARISER, 2011). Essas bolhas são a reunião e interligação de pontos na rede a partir da constituição de padrões conectados a cada conta pessoal, que direciona e condiciona a visualização de páginas, conteúdos, publicações, etc, definindo uma hierarquia de informações que cada conta poderá acessar. Esse condicionamento pode ser estabelecido, por exemplo, a partir da própria atividade da conta de cada pessoa (como vimos acima na descrição da 'política de dados' do Facebook), sendo que essa atividade trabalha como fonte para os dados que os algoritmos processam e classificam, gerando um resultado aplicado sobre a própria atividade — uma vez que pré-seleciona, segundo o padrão obtido, o conteúdo que será acessado.



Cathy O’Neil (2016) questiona o entendimento geral sobre o uso dos algoritmos como instrumentos que proporcionam objetividade científica e veracidade. A autora, doutora em matemática pela Universidade de Harvard que chegou a trabalhar como analista de risco de investimento dos bancos, considera os algoritmos como opiniões embutidas em códigos: são desenvolvidos por empresas privadas, para fins privados e muitas vezes com o objetivo de alimentar sistemas de vigilância e controle governamentais. O resultado é a reprodução de padrões já existentes que tem como efeito a automatização do status quo, ou seja, o reforço de padrões já existentes. O’Neil (2016) cita uma série de exemplos em que sistemas baseados em algoritmos são utilizados, desde a publicidade e o mercado financeiro, até a avaliação de produtividade de trabalhadores e mesmo decisões judiciais.

Os algoritmos utilizados por plataformas de mídia social, mecanismos de busca e sistemas de recomendação e bases de dados exercem uma função denominada relevância, que consiste na seleção das informações que são disponibilizadas para cada pessoa. Os chamados algoritmos de recomendação realizam um mapeamento das preferências de determinado usuário, baseada na incidência de suas interações, o que resulta no privilégio dado à exposição de alguns conteúdos em detrimento de outros. Em tese, tal seleção permite um acesso mais direcionado à informação, já que a partir da popularização do uso da internet ao redor do planeta, a quantidade e os tipos de informação acessíveis pela rede tornou-se incomensurável. A relevância é a expressão da avaliação algorítmica da informação, que não deixa de ser uma lógica particular de conhecimento. Gillespie (2018) elenca seis dimensões políticas dos algoritmos de relevância: padrões de inclusão, ciclos de antecipação, avaliação de relevância, promessa de objetividade, entrelaçamento com a prática e produção de públicos calculados.

As bases de dados são diferentes dos algoritmos. “Os algoritmos são máquinas inertes e sem sentido até serem combinados com bancos de dados para com eles funcionar” (GILLESPIE, 2018, p. 98). As redes são projetadas de modo que os rastros digitais (marcas das visualizações, acessos, cliques, etc) sejam a matéria-prima das bases de dados. Mas transformar esses rastros em dados demanda uma complexa trama de técnicas de informação. O Google, por exemplo,

[...] digitaliza as informações do mundo real, de acervos de bibliotecas a imagens de satélite ou registros fotográficos de ruas da cidade; convida os usuários a fornecerem seus detalhes pessoais e sociais como parte de seu perfil no *Google+*; mantém registros detalhados de cada pesquisa realizada e cada resultado clicado; adiciona informações com base na localização de



cada usuário; armazena os rastros das experiências de navegação na web reunidas via suas redes massivas de publicidade. (GILLESPIE, 2018, p. 99)

Essa gigantesca quantidade de dados registrados precisa ser preparada antes de ser submetida ao trabalho dos algoritmos. Como são projetados para serem automáticos, ou seja, para prescindirem de intervenção ou supervisão humanas, os algoritmos demandam que os dados passem por um direcionamento prévio à sua ação sobre eles. Se nas primeiras arquiteturas de bancos de dados a organização das informações era feita mediante hierarquias rigorosas e inflexíveis, atualmente é possível organizar os bits de dados uns em relação aos outros de múltiplas formas, cada vez mais maleáveis. Tal complexificação, contudo, não muda o fato de que o design estrutural dos bancos de dados baseia-se em um intenso processo de categorização, cuja implementação depende de decisões humanas, o qual uma vez instituído desenhará uma demarcação que orientará um futuro algoritmo. Um episódio da gigante do comércio eletrônico *Amazon* ilustra de que maneira os critérios definidos na categorização dos dados influenciam na seleção da informação:

Em 2009, mais de 157 mil livros *gay-friendly* desapareceram instantaneamente das listas de vendas do site da Amazon porque foram acidentalmente categorizados como “adultos”. Naturalmente, sistemas informacionais complexos como esses estão propensos a erros. Mas esse erro em particular também nos revelou que o algoritmo da Amazon, que calcula a “lista dos livros mais vendidos”, é instruído a ignorar livros categorizados como adultos (GILLESPIE, 2018, p. 100).

Tomemos o exemplo da dimensão dos padrões de inclusão: aplicados aos dados mediante categorias, eles geram, necessariamente, exclusão de outros dados. No caso acima, o processo de tratamento de dados incluiu livros com temática voltada para membros da comunidade LGBTQIA+ na categoria “adultos”. Por sua vez, a programação do algoritmo que organiza a lista foi elaborada de modo a omitir os dados associados à categoria “adultos”, o que fez com que, dentre os livros mais vendidos, os ligados aos tópicos LGBTQIA+ fossem suprimidos da lista.

É certo que os serviços de informação em larga escala realizam o controle dos conteúdos de acordo com suas próprias diretrizes – e que essas diretrizes são influenciadas pela política e pela sociedade. Atualmente sabemos como, por exemplo, as plataformas de mídias sociais impõem a censura daquilo que cada uma entende como “conteúdo ofensivo”, seja pornografia, violência, incitação ao ódio, etc. Mesmo que não sofram uma proibição completa, redes como o *Youtube* instituem o “rebaixamento” de determinados conteúdos, o que significa fazer com que eles não apareçam em listas de recomendação ou entre os vídeos mais visualizados. Já o *Twitter* os retira da avaliação algorítmica que determina estatisticamente os termos mais repetidos, os chamados “*Trending Topics*”.

No que diz respeito aos propósitos publicitários, caso tomemos como exemplo o trabalho de categorização dos bancos de dados (o seu *design* estrutural), veremos como esse procedimento se inscreve na história do desenvolvimento de técnicas de incitação ao consumo e se adequa à finalidade de produção de saber sobre o gozo dos sujeitos, na qual consiste a prática da publicidade e da propaganda (RAMOS, 2010). O progresso técnico que desembocou na popularização da internet e no seu consequente domínio pelas grandes empresas de tecnologia somente tomou esse rumo por ter sido submetido gradativamente às necessidades do poder econômico. O processo de estratificação dos nichos de mercado que acompanha a queda da hegemonia das mídias de massa no final do século XX já era uma tendência dominante no capitalismo muito antes do surgimento da TV a cabo ou, posteriormente, das redes sociais. Como já apontavam Horkheimer e Adorno (1985), as categorias e gêneros que desde muito tempo são atribuídos aos produtos culturais como filmes, programas, revistas, etc, “tem menos a ver com seu conteúdo do que com sua utilidade para a classificação, organização e computação estatística dos consumidores” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 116). As técnicas de padronização e produção em série da indústria cultural, desde a época da soberania dos meios de comunicação de massa, sempre foram condicionadas pelas forças econômicas: “o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 114).

### 3. CIÊNCIA, PSICANÁLISE E CIBERNÉTICA

#### 3.1. Tensões entre psicanálise e ciência

Um dos trechos mais insistentemente rememorados da obra de Freud (2010c) consta em um texto curto de 1917 chamado “*Uma dificuldade da Psicanálise*”. Nele, o inventor da psicanálise afirma que tal dificuldade não seria intelectual, mas sim da ordem dos afetos — um abalo no amor próprio da humanidade ou em seu “narcisismo geral”. Contudo Freud argumenta que, antes da psicanálise, dois acontecimentos decisivos na história das ciências — um referente à cosmologia, outro à biologia — abalaram a ilusão narcísica da humanidade. O primeiro deles, que já havia sido sugerido pelos pitagóricos e por Aristarco de Samos no século III a.c., se deu com o reconhecimento das descobertas de Nicolau Copérnico no século XVI: a noção de que a Terra não é o centro do universo e de que ela gira em torno do Sol. O segundo acontecimento afrontoso para o narcisismo humano teria sido a teoria da origem das espécies de Charles Darwin, no século XIX, quando tivemos que nos deparar com o questionamento da origem divina da humanidade ao sermos convidados a reconhecer nossa gênese biológica animal.

Apesar de ter sido destronado pela biologia e pela cosmologia da posição soberana em relação aos outros seres vivos e ao seu lugar no universo, internamente o ser humano seguia julgando-se senhor de si mesmo. Entretanto, o surgimento das afecções neuróticas e seu tratamento pela psicanálise o assombram como a terceira grande afronta ao seu narcisismo, ao demonstrar que há nele uma parte de si que se furta ao conhecimento e ao domínio da vontade. Desde os pensamentos cuja origem ele não consegue localizar e cujo retorno ele não consegue impedir até os impulsos que ele julga serem provenientes de outras pessoas mas cuja manifestação ele não consegue fazer cessar, os sujeitos encontram-se com os limites de seu poder dentro de sua própria casa. Enquanto a psiquiatria da época escreve Freud (2010c), limitava-se a atribuir tais sintomas à degeneração, à disposição hereditária ou à inferioridade constitucional, a psicanálise se propõe a tratá-las através do seu método, conjugado com suas longas e acuradas pesquisas, sua produção de conceitos e, acrescenta, suas construções científicas. Com isso, ela revela ao ser humano que ele mesmo produz os sintomas que percebe como sofrimento, com o incômodo adendo de que ele não só desconhece seu



processo de produção — como resultado da substituição de satisfações outrora por ele rejeitadas -, como tampouco o controla. As duas primeiras feridas narcísicas às quais Freud se refere têm em comum uma relação direta com a questão do poder: a primeira, sua pretensa posição central no universo, a segunda, sua condição de superioridade divina em relação aos animais e demais seres. Já a psicanálise leva a humanidade a se questionar não só quanto à totalidade do poder que cada um tem sobre si e sobre a própria sexualidade, mas também coloca em xeque a ânsia pelo conhecimento a respeito dos processos inconscientes, apenas acessíveis mediante “uma percepção incompleta e suspeita” (FREUD, 2010c, p. 186).

A impossibilidade em relação ao saber sobre si, do sujeito do conhecimento que pergunta sobre si mesmo enquanto objeto, nos leva à questão fundamental que a psicanálise coloca ao saber da ciência: a noção de que o cientista, ele próprio, é um sujeito. A concepção estrutural do sujeito do inconsciente introduzida por Lacan a partir da entrada na linguagem, implica numa tentativa de simbolização não-toda bem sucedida, que impõe ao sujeito sua divisão. O sujeito significantizado, inaugurado pela linguagem, é presentificado por uma marca vinda do Outro que é sua representação enquanto traço. Traço que diz dele para ele mesmo, “-eu”, que remete a um saber originário e ao mesmo tempo a um significante que falta, do qual o sujeito é efeito. Porém, a impossibilidade de dizer tudo que se é, de representar-se por inteiro, faz com que o sujeito carregue em si um ponto cego, uma parte de si que resiste a ser conhecida mas que insiste em se fazer presente, por exemplo, por meio dos sintomas. Esse ponto real de indeterminação, contudo, o sujeito tampouco cessa de se esforçar em bordejar com o simbólico. Esforço que nunca atinge seu alvo, levando à difícil constatação de que a verdade de cada sujeito é sempre dele inacessível.

Para Lacan (1998a), o banimento daqueles privilégios citado por Freud, seja o geocentrismo, seja a origem divina do humano, não chega a causar abalo em um ponto crucial, que é a relação do saber com a verdade. Até mesmo pelo fato de que, primeiro, ter o Sol como centro de certa forma nos conserva em uma posição privilegiada, e, segundo, aquilo do que a teoria darwiniana nos convence é precisamente que os humanos seguem sendo a “fina-flor” entre as criaturas. Pelo contrário: tais eventos nos mostram que o advento da nossa ciência, a de Copérnico, a de Darwin, parece não produzir necessariamente uma fenda naquela relação, mas sim atar a fronteira sensível entre os regimes de verdade e os de saber. Em “*Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*”, Lacan (1998a), ao situar o sujeito do



inconsciente em sua relação com o saber, aponta para uma ambiguidade que também se manifesta nos efeitos da ciência. Há algo nos efeitos do saber da ciência que o cientista ignora, que ele não quer saber. É a partir da fenomenologia de Hegel que o psicanalista vai encontrar a definição da verdade como aquilo que falta na realização do saber, como não sendo outra coisa “senão o que o saber só pode aprender que sabe ao pôr em ação sua ignorância” (LACAN, 1998a, p. 812).

A dialética de Hegel, porém, encontra convergência no ideal de um saber absoluto, onde simbólico e real finalmente se encontrariam para dar substância ao que o filósofo nomeia “ser de si consciente”, *Selbstbewusstsein*, o que para Lacan (1998a, p. 812) equivalente a um “sujeito consumado na identidade consigo mesmo”. Ou, como define Lima (2002, p. 126) sobre o saber da consciência em Hegel, “o aspecto crucial da teorização é que ela faz operar a consciência e o espírito na noção de duplo especular, em face da idealização imaginária que cerca ambos os conceitos”. O aprimoramento do sujeito consciente, racional e absoluto em Hegel não permite superar o fato de que é às custas da suspensão de um saber que se chega à consciência de si, ao absoluto. E é justamente dessa suspensão que a psicanálise se ocupa para relançar a questão da verdade à ciência.

De qualquer modo, nossa dupla referência ao sujeito absoluto de Hegel e ao sujeito abolido da ciência dá o esclarecimento necessário para formular em sua verdadeira medida a dramaticidade de Freud: reingresso da verdade no campo da ciência, ao mesmo tempo em que ela se impõe no campo de sua práxis: recalcada, ela ali retorna (LACAN, 1998a, p. 813).

A dupla referência de Lacan à Hegel e à ciência também poderia ser colocada da seguinte forma: a crença na existência de um caminho pavimentado pela razão, científico, que leva ao saber absoluto e à consciência é abalada pelo aparecimento da psicanálise e a hipótese do inconsciente. Com Freud, a verdade do sujeito está justamente no limite do seu saber, está no efeito da abolição — o recalque — que sustenta a consciência (“cons-ciência”), que é a insistência daquilo que foi excluído em retornar.

O marco do surgimento da ciência moderna pode ser localizado na virada discursiva ou no “corte epistemológico” ocorrido a partir do século XVI, como descreveu Alexandre Koyré, em quem Lacan afirma se guiar para delimitar o lugar da psicanálise na ciência. Em *A ciência e a verdade*, Lacan (1998d) afirma que o estatuto do sujeito do inconsciente na práxis

psicanalítica deriva da fundação da ciência moderna, por intermédio da física, que instaura essa mudança radical de estilo na história do progresso científico e se expande definitivamente pelo mundo ocidental. “Em tudo isso nos parece radical uma modificação em nossa posição de sujeito, no duplo sentido: de que ela é inaugural nesta e de que a ciência a reforça cada vez mais” (LACAN, 1998d, p. 870). Durante os séculos XVI e XVII na Europa uma série de eventos, movimentos e personagens históricos encarregaram-se de desconstruir as conjecturas dominantes a respeito da humanidade, da natureza, das religiões, etc, que perduraram pelos séculos anteriores, sustentadas pelas lógicas e práticas de poder econômico, político e ideológico. A forma de produção e legitimação do conhecimento passa a sofrer transformações profundas com o declínio da sociedade feudal, a ascensão do poder político da burguesia e o enfraquecimento do poder e prestígio da Igreja Católica. A hegemonia escolástica como forma de conhecimento passa então a ser suplantada pelo que conhecemos como ciência moderna, que põe abaixo os pressupostos escolásticos de conciliação entre fé e razão que por séculos serviu à dominação religiosa. O período conhecido como renascentista marca um corte na direção da ascensão da razão como bússola do conhecimento e do capitalismo como modelo político, econômico e social em migração da Europa para o resto do mundo. A revolução copernicana promovera o giro do entendimento do cosmos como um mundo fechado cujo centro é a Terra, para um universo infinito no qual as referências antes estabelecidas e sustentadas pela religião perdem seu lugar (PACHECO FILHO, 2000). Nesse contexto, com a preocupação de desenvolver novos métodos de produção e avaliação do conhecimento, René Descartes publica seu *Discurso do Método* em 1637. O momento de angústia da humanidade diante das incertezas do mundo objetivo tem seu eco na filosofia cartesiana, que encontra a certeza do ser no pensamento: “Penso, logo sou”. Tal ancoramento no ser pela via do pensamento traz a possibilidade do ser humano superar a dúvida ao sustentar a certeza da sua existência na existência do simbólico.

Lacan (1998d) localiza em Descartes o marco inaugural da ciência, mas também do sujeito, uma vez que aquela atribui valor de verdade à existência mediante a possibilidade de representação conceitual. Contudo, desse argumento decorre que qualquer elemento que escape à ordem simbólica permanecendo portanto irrepresentável, não faça parte do “ser”. A filosofia cartesiana funda uma cisão no estatuto do objeto ao separá-lo do objeto real e da imagem que temos dele, inventando sua dimensão conceitual, simbólica, dando possibilidade

de existência ao objeto do pensamento.

O cientista desenvolve seu trabalho no universo das representações, em cuja rede estão submetidas as leis específicas de cada campo. O que a psicanálise revela, contudo, é um sujeito não passível de inscrição em um campo particular da ciência, uma vez que não pode ser incluído totalmente no universo da representação simbólica. A condição do sujeito é não-toda representação, ou seja, há uma parte de si que ele não domina e tampouco conhece, mas que não deixa de comparecer nos fenômenos inconscientes. O lugar contraditório da psicanálise em relação à ciência poderia ser posto da seguinte maneira: foi através do método científico, ou seja, da vontade humana de saber sobre as coisas e sobre si mesma que Freud chegou justamente no ponto de que há algo que não pode ser conhecido, ao limite do saber. Mas o que seria o limite do saber? Poderia-se argumentar aqui que a insuficiência do saber é solucionada com o tempo — “disso ainda não se sabe, mas o progresso científico dará conta de nos fazer conhecer, dominar, prever, controlar”. Entretanto, há uma diferença crucial:

A diferença é que o cientista encontra esse limite na sua relação com os objetos do mundo que tem a conhecer e dominar, enquanto que para o psicanalista esse limite é dado, por assim dizer, internamente: é sua própria condição de objeto que lhe escapa, em sua própria experiência como sujeito (ALBERTI; ELIA, 2008, p. 788).

Essa condição enquanto objeto que escapa a si mesmo, leva Lacan (1998d, p. 875) à afirmação de que o sujeito da psicanálise encontra-se em uma “exclusão interna a seu objeto”, referindo-se ao modelo da banda de Moebius — espaço topológico obtido pela colagem das duas extremidades de uma fita, após se efetuar uma meia volta em uma delas, no qual se pode percorrer a parte interna e externa da figura sem passar para o outro lado da superfície. O que leva à conclusão de que a relação do sujeito com o saber diz da sua relação com a verdade, uma vez que é na sua própria constituição enquanto objeto que está sua verdade de sujeito. O giro promovido pela ciência, cujo momento inaugural é localizado historicamente por Lacan no *cogito* cartesiano, não só é condição para o sujeito da psicanálise como também o reforça cada vez mais na medida em que rechaça todo o saber (o método cartesiano da dúvida) para em seguida ancorar o ser (e a verdade) no pensamento, ou seja, no simbólico. Mas ao fazer isso, o discurso científico inaugura simultaneamente aquilo que lhe escapa, ou seja, o que está fora do alcance da representação.



Se o discurso da ciência afirma um mundo no simbólico, e pelo fato de que este simbólico é estritamente submetido a leis que o particularizam, então em cada ciência há aquilo que lhe é externo. Como dissemos acima, há limites e a ciência se define como um saber ciente de seus limites, poderíamos dizer, um saber que, em princípio, leva em conta a castração — ela não pode tudo. A ciência se restringe, encontra seu limite no fato de que só pode afirmar algo na medida do dito, do que é passível de ser dito. O resto não é do campo do simbólico e, portanto, inatingível pela ciência. Esse é seu limite (ALBERTI; ELIA, 2008, p. 789).

Baseando-se nos fundamentos da ciência moderna, Freud cria seu próprio aparato teórico, conceitual, metodológico, epistemológico, clínico e ético, para ocupar-se de investigar aquilo que essa mesma ciência moderna exclui de seu escopo (PACHECO FILHO, 2012). Podemos tomar como exemplo o modo como a ciência e seu método constroem seu objeto. Nas ciências físicas e químicas, por exemplo, têm-se como princípio a eliminação progressiva dos elementos subjetivos que possam por ventura interferir nos dados coletados através da variação das condições de observação. Caso os dados medidos se alterem a cada nova posição do observador, os resultados serão considerados subjetivos, ou seja, não validados. O “índice de objetividade” de um conhecimento depende necessariamente do coeficiente de invariância dos dados em relação à variação das condições de observação. Quanto maior for a coincidência dos dados comparados à variância dos meios implicados em sua coleta, mais confiante será considerado o resultado. Essa independência dos resultados em relação aos métodos empenhados na sua aferição é o que fornece valor de verdade ao conhecimento produzido.

A “realidade objetiva” da ciência moderna, a existência de seu objeto, não se dá de maneira prévia ao processo de conhecimento, mas constrói-se ao final de uma longa elaboração, que por meio da variação das condições de experimentação torna possível isolar uma propriedade invariante. Ao assim determinar seu critério de verdade e coincidi-lo com o que é da ordem da objetividade, a ciência descarta a subjetividade como o domínio daquilo que é variável, que permanece relegado ao âmbito das opiniões, sensações, valores sociais, etc.

À luz das ciências físicas, todo o aspecto fenomenal do mundo: as qualidades consideradas secundárias, os caracteres de valor de todas as



espécies, os momentos teleológicos que ele parece conter, etc., não constituem nada de real; com esses fatos está-se em presença de uma contribuição que se deve à subjetividade humana, e que o homem, graças à sua constituição psico-fisiológica, projeta sobre um universo que é de uma outra natureza (GURWITSCH *apud* LUSTOZA, 2008, p. 248).

Tem-se aí a separação entre duas realidades: a do objeto (invariável mediante a observação e portanto, verdadeira) e a do sujeito (variável de acordo com as condições, portanto irreal). E daí decorre que, para dar consistência ao seu objeto, para atribuir-lhe o estatuto de verdadeiro, a ciência deve excluir o sujeito. A operação que fornece as condições necessárias para o estabelecimento da ciência moderna é, portanto, a mesma que proporciona as condições de aparição do sujeito, sendo que no caso deste é para em seguida descartá-lo. A ciência define a constituição do seu campo supondo um sujeito para, no mesmo ato, excluí-lo de suas operações, não operando com ele, nem sobre ele.

Como nos lembra Elia (2010), Freud estabelece as condições de emergência do sujeito do inconsciente na experiência analítica de modo rigorosamente científico. Em sua investigação, abandona as primeiras técnicas que fracassam no seu objetivo de desenvolver um método de tratamento das neuroses — técnicas preliminares como a hipnose, a sugestão, pressão da mão na testa do paciente, entre outras — antes de levar a associação livre ao posto de regra fundamental da psicanálise. Com a associação livre, Freud desqualifica o sujeito do inconsciente, ao propor que o analisante fale o que vier à cabeça sem atribuir qualidades, valores ou significações ao que é dito. Assim como o ato inaugural da ciência, que despojava seu objeto de quaisquer qualidades, sejam empíricas, sensoriais ou perceptivas, o gesto de Freud em relação ao sujeito, a fim de criar a via de acesso entre a palavra e o inconsciente com o pedido para que ele associe livremente, desprovê a fala de qualidades pré-estabelecidas. Lembremos que a investigação freudiana até então apontava para o fato de que a fala concreta de uma pessoa era regida pelas qualidades pré-conscientes, e quanto a estas:

Freud não cessou de dizer que elas são substitutivas, vicárias, efeito de identificações profundas, múltiplas, montagens encobridoras dos eixos elementares em que se estrutura a posição do sujeito, redutível à sua posição na fantasia inconsciente, matriz geradora de seus ideais, crenças, valores, e,

mais precisamente, de seus sintomas. Para chegar a esses eixos elementares, só um longo, árduo e penoso trabalho de desmontagem, o trabalho da análise (ELIA, 2010, p. 17).

O despojamento das qualidades da fala do sujeito na psicanálise, portanto, tem por meta abrir caminho para que algo emergja do seu discurso, para que a outra cena, a do inconsciente, possa advir de sua fala.

Desqualificar a fala do sujeito equivale, portanto, a criar as condições de desqualificação, de ausência de qualidades, que pavimentam as vias de acesso do inconsciente à fala, ao discurso concreto do sujeito. Desqualificar a fala do sujeito é o equivalente a “qualificar” o sujeito do inconsciente como “um sujeito sem qualidades” e é a única forma de criar um acesso precisamente pela via da fala assim proposta a que o sujeito do inconsciente possa emergir nessa fala (ELIA, 2010, p. 16).

Por outro lado, uma outra questão que se coloca é se, afinal, seria possível afirmar que a psicanálise também faria parte do campo científico. Existiria uma “ciência da psicanálise” encarregada de formalizar o saber sobre o objeto da psicanálise? Lacan é enfático em considerar que esta seria uma conclusão equivocada, justamente pelo fato de que no sujeito excluído pela ciência, aquele onde verdade e saber encontram-se não atados, mas separados, na divisão do sujeito pela qual se estrutura o campo psicanalítico, é que se insere o objeto da psicanálise, o objeto *a*. Um objeto sobre o qual o saber nada sabe, que cai da fenda desse sujeito que “continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (LACAN, 1998d, p. 875). Podemos dizer que ao denominar esse resto de “objeto” Lacan (2004, p. 99) faz uma alusão à ciência, como ele mesmo afirma:

[...] designar esse pequeno *a* pelo termo “objeto” é fazer um uso metafórico dessa palavra, uma vez que ela é tomada de empréstimo da relação sujeito-objeto, a partir da qual se constitui o termo “objeto”. Ele é certamente apropriado para designar a noção geral da objetividade, mas aquilo de que temos que falar mediante o termo *a* é, justamente, um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade.

A subversão que a psicanálise promove com Freud é a de ter criado um método capaz de operar com o sujeito que decorre do corte operado pelo surgimento da ciência moderna (ELIA, 2010). O que o “Penso, logo sou” de Descartes inaugura é um movimento no pensamento que o levou a se debruçar sobre si mesmo, que conduziu o saber a se colocar como seu próprio objeto. Mas, se fizermos como Lacan (1998d, p. 879) e colocarmos as aspas ao redor da segunda oração, escrevendo: penso: “logo sou”, leremos que “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem [...], onde se evidencia que nada é falado senão apoiando-se na causa”. Sobre a causa, aqui Lacan (1998d, p. 879) remete à inversão de sentido promovida pelo “devo [eu] advir” da fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* (“lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir”), uma vez que demonstra que o sujeito é um efeito, “o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade”.

Lustoza (2008) sustenta que, se há um ponto de convergência entre o objeto da ciência e o objeto da psicanálise, ele está naquilo que de certa forma atende ao critério da invariância. O objeto *a*, nas duas funções que desempenha na teoria de Lacan — como causa do desejo e mais-gozar — também atenderia, segundo a autora, o critério de invariabilidade exigido pela ciência. Por princípio, o desejo sexual não se satisfaz completamente com nenhum objeto, o que faz com que seu objeto varie incessantemente na busca por satisfação. Por esse motivo, por ser constituído a partir da falta, sua invariabilidade está sustentada pelo fato de que o desejo desliza de objeto em objeto em razão da insistência de algo fixo, que é irredutível ao significante, o objeto causa do desejo. Já em relação à pulsão, Freud mostra que seu objeto é contingente, mas que a fixação (*Fixierung*) a certas representações resiste mesmo à interpretação:

A *Fixierung* traduz a invariância que vínhamos procurando no campo do gozo. Essa invariância pode ser isolada pelo aspecto “indestrutível” de um investimento avesso a qualquer interpretação, que torna impossível formular as condições que fariam com que o sujeito se ligasse ou se desligasse do Outro. É como se o sujeito encontrasse momentaneamente um “absoluto”, algo que ele não consegue relativizar ou reverter por qualquer manobra sua (LUSTOZA, 2008, p. 249).

Neste ponto, gostaríamos de redirecionar a discussão para o objeto desta tese. Nossa intenção nesta parte do texto é investigar as bases científicas para a constituição do que entendemos ser, com Castro (2018), como “governança algorítmica”. O autor propõe o termo para designar um modelo de gestão da sociedade que funciona a partir da fragmentação de traços dos sujeitos (obtidos a partir de dados colhidos principalmente pelos *gadgets* interconectados em rede pela internet) que são analisados e interpretados com o objetivo de direcionar populações não só ao consumo de mercadorias, mas também à sustentação de interesses que lhe são escusos (como a manutenção de grupos econômicos e políticos no poder). Sustentamos (MAIA, 2014) que o processo de constituição de tal modelo de governo das populações possui íntima relação com o desenvolvimento, principalmente ao longo do século XX, das formas de construção de saber sobre características específicas dos consumidores. Da publicidade ao *marketing*, as ciências antropológicas, sociológicas e principalmente psicológicas há tempos servem como fonte de conhecimento com finalidades aliançadas ao discurso capitalista. Mas como afinal chegamos até aqui? O que fundamenta a aliança do capitalismo com a ciência?

Voltemos a Lacan (1998d, p. 873), que afirma categoricamente: “Não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito”. Sujeito da ciência, como viemos argumentando com Lacan até aqui. Não há razão, portanto, em se falar em 'ciências humanas', continua. Mas Lacan (1998d, p. 873-874) complementa: “excetuada a psicologia, que descobriu meios de se perpetuar nos préstimos que oferece à tecnocracia e até, como concluiu, com humor realmente swiftiano, um artigo sensacional de Canguilhem, numa deslizada de tobogã do Panteão à delegacia de Polícia”. O artigo em questão é uma Conferência intitulada “O que é a Psicologia?” dada pelo médico e filósofo francês George Canguilhem no *Collège Philosophique* em 18 de dezembro de 1956. Nesta conferência, Canguilhem situa no século XIX o surgimento da biologia do comportamento humano, a psicologia da ciência das reações e do comportamento, como um esforço para encerrar a crença em um reino humano separado dos outros seres vivos a partir de uma teoria geral das relações entre os organismos. Acrescenta a esse esforço, razões técnicas e econômicas para seu advento, ligadas ao “desenvolvimento de um regime industrial orientando a atenção para o caráter industrioso da espécie humana, e que marca o fim da crença na dignidade do



pensamento especulativo” (CANGUILHEM, 1972, p. 9). E ainda, por fim, razões políticas que passam pelo aumento do poder do estado sobre as populações e a difusão da reivindicação igualitarista (a exaltação do trabalho e da meritocracia), segundo ele, fundamentos de um fenômeno próprio das sociedades modernas: a especialidade como paradigma da competência e parâmetro da verdade.

Canguilhem (1972) afirma que, diferentemente de psicologias anteriores, essa psicologia de reação e de comportamento desenvolvida a partir do século XIX não apreende nem exhibe seu projeto instaurador e recusa toda relação com uma filosofia que a fundamente. Além disso, se furta em reconhecer sua relação com as circunstâncias históricas e os meios sociais implicados nos métodos e técnicas utilizadas, fazendo do psicólogo um mero instrumento que não procura saber quem ou o que o instrumentaliza. Tais características culminam num tipo de determinismo.

As pesquisas sobre as leis da adaptação e da aprendizagem, sobre a relação da aprendizagem e das atitudes, sobre a detecção e a medida das aptidões, sobre as condições do rendimento e da produtividade (quer se trate de indivíduos ou de grupos) — pesquisas inseparáveis de suas aplicações na seleção e na orientação — admitem todas um postulado implícito comum: a natureza do homem é de ser ferramenta, sua vocação é ser colocado no seu lugar, na sua tarefa. [...] os psicólogos [...] se esforçaram por chegar a um conhecimento objetivo, embora o determinismo que eles procuram nos comportamentos não seja mais, atualmente, o determinismo de tipo newtoniano, familiar aos primeiros físicos do século XIX, mas antes um determinismo estatístico, progressivamente baseado nos resultados da biometria (CANGUILHEM, 1972, p. 10).

O trecho da conferência ao qual Lacan (1998d) se refere é de um conselho de orientação que Canguilhem julga caber à filosofia dar à psicologia: “quando se sai da Sorbonne pela rue Saint-Jacques, pode-se subir ou descer; se se sobe, aproxima-se do Pantheon, que é o Conservatório de alguns grandes homens, mas se se desce dirige-se certamente para a Chefatura de Polícia” (CANGUILHEM, 1972, p. 11). Lembremos que, no trecho citado de *A ciência e a verdade*, Lacan critica a psicologia que ao se emprestar à tecnocracia apaga o sujeito e perpetua a ideia de “homem da ciência”. Um tempo antes, em *Posição do Inconsciente*, Lacan (1998f, p. 845) demonstra que a pretensão de fundamentar objetivamente o fenômeno da consciência enquanto instância unificada, ainda que “ampliada pelos esquemas de uma psicopatologia”, é o erro central da psicologia:

A psicologia é veículo de ideais: nela, a psique não representa mais do que o patrocínio que a faz qualificar de acadêmica. O ideal é servo da sociedade. Um certo progresso da nossa o ilustra, enquanto a psicologia não apenas contribui para as vias como se submete aos anseios do estudo de mercado (LACAN, 1998f, p. 846).

Para Lacan, é via uma experiência de pensamento, o *cogito* cartesiano, que se atinge uma certeza de saber, que pretende dar consistência e unidade aos fenômenos de consciência. Segue-se a ela a consciência de si hegeliana (*Selbstbewusstsein*) assentada no pressuposto de um saber absoluto. Se há alguma função homogênea na consciência ela é na verdade de desconhecimento, é a captura imaginária do [eu] por seu reflexo especular:

A promoção da consciência como essencial ao sujeito, na consequência histórica do *cogito* cartesiano, é para nós a acentuação enganosa da transparência do [Eu] como ato, à custa da opacidade do significante que o determina, e o deslizamento pelo qual o *Bewusstsein* serve para abranger a confusão do *Selbst* vem justamente demonstrar, na Fenomenologia do espírito, pelo rigor de Hegel, a razão de seu erro (LACAN, 1998a, p. 824).

Mas a denegação da psicologia, assim descrita nesse momento por Lacan, sobre a função de desconhecimento da consciência, não é exatamente onde pesa a crítica mais severa de Canguilhem. Ela se dirige mais especificamente à psicologia de reação e de comportamento, geradora de um determinismo estatístico baseado nos resultados da biometria. Nos parece que é justamente isso que indica Canguilhem (1972, p. 11) ao afirmar que a psicologia:

[...] repousa bem sobre um desdobramento, mas não é mais o da consciência, segundo os fatos e as normas que comportam a idéia do homem, é o de uma massa de “sujeitos” e de uma elite corporativa de especialistas investindo-se eles próprios de sua própria missão.

Os desenvolvimentos da psicologia não se dão só em relação à ideia de homem e de consciência, mas também à de pensamento. Como a ciência situa hoje a questão do *cogito*? Nos vale o alerta de Canguilhem (2006, p. 183) em um artigo de 1980:

[...] parece-nos que um número cada vez maior de poderes estão se interessando em nossa faculdade de pensar. E se, portanto, procuramos saber

como é que nós pensamos do modo como o fazemos, é para nos defender contra a incitação sorrateira ou declarada a pensar como querem que pensemos. Com efeito, muitos se interrogam a respeito dos manifestos de alguns círculos políticos a respeito de certos métodos de psicoterapia dita comportamental e a respeito dos relatórios de certas empresas de informática. Eles acreditam estar discernindo aí a virtualidade de uma extensão programada de técnicas que objetivam, em última análise, a normatização do pensamento.

### 3. 2. A linguagem da máquina

Sabe-se bem que a máquina não pensa. Nós é que a fizemos, e ela pensa o que lhe mandamos pensar. Mas se a máquina não pensa, está claro que nós mesmos também não pensamos quando efetuamos uma operação. Seguimos exatamente os mesmos mecanismos que a máquina (LACAN, 1995, p. 379).

O personagem principal do conto “A última pergunta” de Isaac Asimov (1956) é um computador. A história se inicia em um fictício 21 de maio de 2061, a data em que dois de seus assistentes humanos teriam feito, pela primeira vez, a “última pergunta” a Multivac. O gigantesco computador era capaz de ajustar-se e corrigir-se sozinho e o trabalho de seus assistentes consistia em alimentá-lo com novos dados, ajustar as perguntas feitas a ele de acordo com as necessidades do sistema e traduzir as respostas que lhes eram fornecidas. Àquela altura, durante décadas, ele já havia ajudado a projetar naves e fazer com que a humanidade iniciasse a exploração de outros planetas, porém as fontes de energia terrestres já se encontravam em níveis próximos ao esgotamento. Entretanto, uma semana antes disso, Multivac havia conseguido um feito glorioso: processar informações suficientes para permitir com que a energia do sol fosse “capturada, convertida e utilizada diretamente em escala planetária”, tornando obsoletas inclusive as usinas de carvão e de fissões de urânio.

Após sete dias de funções públicas em razão do feito, dois dos fiéis assistentes de Multivac — que apesar do acurado conhecimento a respeito do funcionamento da máquina, há muito já não dominavam seus processos de velocidade e eficácia sobrehumana — decidiram encontrar-se em segredo, portando uma garrafa de bebida, nas câmaras subterrâneas próximas de onde se acomodava enterrado o corpo do colossal computador. Comemorando o sucesso do empreendimento, um dos assistentes, Alexander Adell, regozija-se do fato de a humanidade agora possuir à sua disposição toda a energia necessária “eternamente”, ao que Bertram Lupov, o outro assistente, responde “- Eternamente não”. Adell então replica, contrariado:

— Ah, diabos, quase eternamente. Até o sol se apagar, Bert.  
 — Isso não é eternamente.  
 — Está bem. Bilhões e bilhões de anos. Dez bilhões, talvez. Está satisfeito?  
 (ASIMOV, 1956)



Bert insiste que o sol, cuja energia o trabalho de Multivac permitira armazenar até o ponto em que a humanidade poderia abrir mão de qualquer outra, após dez bilhões de anos, morrerá. E segue: “Você está pensando que iremos conseguir outro sol quando o nosso estiver acabado, não está?”. Bert lembra Alexander que a explosão cósmica original é o início de tudo e que quando todas as estrelas se apagarem será o fim. O sol ainda durará mais dez bilhões de anos, diz ele, as estrelas anãs poderão brilhar por mais duzentos bilhões. Mas em um trilhão de anos só restará escuridão: “a entropia deve aumentar ao seu máximo, e é tudo”.

É então que Alexander sugere, contrariado: “Talvez nós possamos reconstruir as coisas de volta um dia”. “Nunca”, respondeu Bert. A ébria discussão se segue, até que ambos tomam a decisão: perguntar a Multivac se tal feito seria possível. Será que quando não houver mais energia disponível no universo, haverá a possibilidade de reconstituir um sol? Alexander então constrói uma questão com os símbolos e operações matemáticas necessárias para formular o equivalente à seguinte pergunta a Multivac, “a quantidade total de entropia no universo pode ser revertida?”. Após alguns momentos de suspense absoluto, no visor integrado a Multivac foram impressas cinco palavras: “*DADOS INSUFICIENTES PARA RESPOSTA SIGNIFICATIVA*”.

É difícil que hoje, mais de meio século depois, não sejamos levados a relacionar o espirituoso enredo do conto de Asimov ao fenômeno do “Big Data”, a incalculável quantidade de dados coletadas ininterruptamente a partir do uso de aparelhos conectados à internet mundo afora. Embora ainda falem quatro décadas para o hipotético tempo futuro imaginado pelo autor, nada nos parece indicar que os avanços tecno-científicos e a utilização cada vez maior da capacidade de processamento computacional e desenvolvimento de inteligências artificiais não possam nos levar à exploração de outros planetas ou à captação e conversão da energia solar até lá. Contudo, a ideia de um único e enorme computador a serviço da humanidade, capaz de projetar naves espaciais, capturar, converter e fornecer energia solar em escala planetária, alimentado de dados por seus assistentes enquanto “ajustava-se e corrigia-se sozinho” pode hoje parecer um tanto inocente e até mesmo caricata, mas também nos serve para produzir reflexões interessantes concernentes aos nossos objetivos neste trabalho.

Comparados a um passado não tão distante, os computadores contemporâneos reduziram (em muito) seu tamanho. A nanotecnologia e a digitalização são cada vez mais

capazes de conjugar-se e multiplicar a proporção entre diminuição da dimensão material e aumento da capacidade de armazenamento de dados. Podemos dizer que hoje não existe apenas um único e gigantesco computador como Multivac, mas sim empresas multimilionárias em concorrência num contexto de capitalismo globalizado que são detentoras de uma quantidade infindável de servidores com gigantesca capacidade de armazenamento e processamento de dados. Dados estes que não são alimentados por assistentes dedicados, como os personagens do conto de Asimov, mas pela população que ao utilizar *smartphones*, *tablets* e computadores pessoais os entrega para empresas como Facebook, Google e Amazon. Aqui, não se trata somente de dados como informações privadas dos usuários, sabidamente utilizados para desenvolver direcionar individualmente anúncios, sistemas de busca ou publicações de redes sociais. Mas também daquilo que Shoshana Zuboff (2018) chama de “excedente comportamental”: registros de dados que os próprios sujeitos não têm conhecimento da coleta (como a velocidade com que teciam palavras, por exemplo) que são comercializados por essas empresas por seu precioso valor preditivo.

O dispositivo que hoje chamamos de *smartphone* há muito já representa a conversão do antigo aparelho de telefone em apenas mais uma de suas funções. Os *smartphones* são hoje um tipo de computador pessoal, reduzido em tamanho e ampliado em funcionalidades que concentram desde a ligação telefônica, até utilitários como a calculadora, o calendário, o relógio, passando também pela máquina fotográfica, pela câmera de vídeo, até chegar na sua função mais contemporânea, o uso da internet, de onde decorreu uma transformação profunda naquilo que entendíamos até então como os efeitos dos meios de comunicação nas sociedades e nos modos de vida. Dizer que hoje o computador converteu esses instrumentos outrora independentes — cada um, a seu tempo, com sua importância e papel cruciais na história da civilização e das sociedades —, em funcionalidades de um único instrumento (o computador *smartphone*), passa necessariamente pela constatação de como décadas de investimentos econômicos e científicos possibilitaram a aquisição da sua forma e reprodutibilidade atuais, além de seu papel na gestão dos gozos num cenário de capitalismo global praticamente onipresente. Assim como o próprio computador, ora monopolizado por fins militares e científicos e que ganha status de “pessoal” no final dos anos 1980, tais funcionalidades antes consistiam em aparelhos autônomos, cada um em algum momento

submetido à forma-mercadoria para uso individual e se proliferando mundo afora: a calculadora que vai para os bolsos das calças, o relógio que vai para os pulsos, a máquina fotográfica ou a câmera de vídeo que deixa de ser exclusividade do cinema e da televisão. Contudo, as capacidades de processamento, armazenamento e transmissão de dados de um computador o tornaram capaz de realizar e condensar a função dessas outras máquinas em uma só, multifuncional. Como isso foi possível? Fundamentalmente, através do processo de digitalização da informação (seja ela visual, sonora, etc), ou seja, sua conversão em um código.

Hoje tanto as redes sociais quanto os motores de busca na internet (ou mesmo utensílios automáticos como sensores domésticos de calor em países frios, ou dispositivos de vigilância em residências) “ajustam-se e corrigem-se sozinhos” — como o Multivac de Asimov — a partir do acúmulo e processamento de dados digitalizados, e portanto, reorganizados via um código binário. Isso implica entender esse processo também como um esforço de tradução: a tradução de informações em dados, e dos dados em uma linguagem. Sendo assim gostaríamos de propor a partir deste ponto a seguinte questão: como podemos compreender esses processos em termos de linguagem, da maneira como o registro simbólico é compreendido pela psicanálise, em sua articulação com o imaginário e o real? Propomos aqui uma via de análise a partir da cibernética, da qual Lacan (1995) tratará principalmente nos últimos capítulos no seu segundo seminário “O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise”.

Sabemos hoje que os dados coletados dos sujeitos são submetidos a algoritmos matemáticos, mas afinal, o que isso de fato significa? A palavra algoritmo tem origem em um tratado do século IX de autoria do matemático e astrônomo persa Abu Ja’far Muhammad Ibn Musa Al-Khwarizmi, membro da Casa de Sabedoria, uma importante academia científica de Bagdá. Seu nome, inclusive, também dá origem à palavra algarismo. Enquanto a ciência da geometria tem sua evolução na Grécia antiga, o desenvolvimento da álgebra como ciência é creditado aos árabes, e a Al-Khwarizmi é atribuída a introdução da escrita dos cálculos em substituição ao uso do ábaco (FONSECA FILHO, 2007, p. 43). O título de seu livro mais conhecido é “*Al- Kitab al-muhtasar fy hisab al-jabr wa al-muqabalah*” (“Livro breve para o cálculo da *jabr* e da *muqabalah*”), onde “*Al-jabr*” significa “*força que obriga, restabelecer*”, precisamente porque a Álgebra é “forçar cada termo a ocupar seu devido lugar”.



Embora não muito visível ainda, deve-se chamar a atenção para essa disciplina da Álgebra, que deve ser colocada entre as ciências que fundamentaram o desenvolvimento da Computação. Pois o computador e todos os instrumentos que o precederam (régua de cálculo, máquina de Pascal, a calculadora de Leibniz, a máquina analítica de Babbage, etc.) são somente as manifestações práticas que foram surgindo, com naturalidade, em resultado da busca pelo homem de reduzir os problemas a expressões matemáticas, resolvendo-as segundo regras (FONSECA FILHO, 2007, pp 44-45).

Entendemos que a codificação sobre a qual se assenta a linguagem computacional aponta para a necessidade de compreender esse tipo de máquina não apenas em relação à sua materialidade tecnológica, mas também como uma máquina de linguagem inserida em um discurso. A cibernética pode ser definida como um discurso que tem como fundamento o estabelecimento da lógica matemática como base para o raciocínio maquínico (MATVIYENKO, 2015). Nascida no seio da “economia da informação através de condutores, à maneira de reduzir a seus elementos essenciais o modo pelo qual uma mensagem é transmitida” (LACAN, 1995, p. 369). A cibernética, apesar de batizada por um matemático — o estadunidense Norbert Wiener —, possui uma origem que remonta a Pascal, o inventor da calculadora mecânica. E sua definição mais precisa seria a “formação racionalizada” (LACAN, 1995, p. 369) das chamadas ciências humanas — aqui denominadas por Lacan de ciências conjecturais. Ao contrário dessas, as ciências exatas concernem ao sentido que o ser humano sempre deu ao real<sup>3</sup>, a saber, algo que sempre se encontra no mesmo lugar (as estrelas em algum meridiano, por exemplo). Os ritos e cerimônias por muito tempo teriam feito a função de conservar a ordem do real, que sem isso poderia se desarranjar. Ao menos neste momento de seu ensino, as ciências exatas surgem, para Lacan, quando os seres humanos abandonam a convicção de que seus ritos, suas danças e suas invocações teriam influência na ordem do real.

Foi a partir de então que nasceu a perspectiva da ciência exata. A partir do momento em que o homem pensa que o grande relógio da natureza roda sozinho e continua marcando a hora, mesmo quando ele não está aí, nasce a

---

<sup>3</sup> Cabe ressaltar que “real” neste momento do ensino de Lacan ainda não remonta a noções posteriores a respeito do registro do real (em relação ao simbólico e ao imaginário), como aquilo que cai do simbólico na entrada na linguagem, que concerne ao fora do sentido, ao impossível, ao que não cessa de não se inscrever, entre outras definições vindouras. Aqui, “real” ainda se refere àquilo que é da ordem do natural, do material, em uma oposição ao que pertence à ordem simbólica.



ordem da ciência. A ordem da ciência está vinculada ao seguinte — de oficiante da natureza o homem passou a ser seu oficioso. Ele não a governará, a não ser obedecendo a ela. E tal como o escravo, ele tenta fazer seu senhor cair sob sua dependência, servindo-o bem (LACAN, 1995, p. 371-372).

Para Lacan (1995) o giro que leva à ciência moderna é o mesmo que o momento de constituição da ciência exata. Seu primeiro passo, não o mais decisivo, ocorreu muito antes com a decifração do grande relógio do sistema solar. Tomando o sol como referência, o dia sideral consiste na conversão de um movimento observável na natureza — o da Terra em torno de si mesma — em unidade de tempo: 1 dia equivale ao tempo que o sol leva para voltar ao mesmo lugar no horizonte com base em um movimento observado no espaço. Isso significa que para que se constitua a unidade de tempo é necessário tomar emprestada uma medida entre dois tempos do real. Mas Lacan aponta já aqui implicação inevitável dessa operação que estabelece a unidade de tempo, que ele ilustra no seguinte exemplo: no caso extraordinário de um dia em que levasse um pouco mais de tempo para que a Terra realizasse a rotação em torno do próprio eixo, não seríamos capazes de notar esse “a mais” de tempo e a exatidão da unidade não seria afetada — continuaríamos pensando que se passou 1 dia. Desse modo, entre a natureza e o ser humano, quem seria exato?

O relógio “rigoroso”, porém, só existe depois da fabricação do primeiro pêndulo perfeitamente isócrono em 1659 por Christiaan Huygens. Sem esse instrumento que inaugura o *universo da precisão* — expressão de Alexandre Koyré retomada por Lacan -, não haveria ciência verdadeiramente exata. Desde Galileu (1564-1642) vimos a tentativa da física de definir o movimento da queda dos corpos a partir do fator de aceleração gravitacional. Em sua época, Galileu não possuía instrumentos capazes de medir o valor exato da aceleração da queda livre dos corpos e provar que ela se expressava de maneira uniforme para qualquer corpo, ou seja, atestar experimentalmente que se tratava de um fator universal.

A inexistência de um método preciso para a medição dos intervalos de tempo era uma “situação paradoxal no momento do nascimento da ciência moderna: posse de leis matemáticas exatas e impossibilidade de aplicá-las porque não era realizável uma medida precisa da grandeza fundamental da dinâmica, isto é, do tempo” (KOYRE *apud* SILVEIRA, 1995, p. 29). Coube a Huygens, cerca de um século depois, construir um cronômetro confiável utilizando um pêndulo. Para tanto, teve que enfrentar o problema teórico da curva

tautócrona: o tipo de curva necessário para que o período do pêndulo (intervalo de tempo que corresponde à trajetória do objeto dependurado até que volte ao mesmo lugar) fosse constante, independentemente da amplitude da curva. Ao contrário do que havia imaginado Galileu, Huygens provou teoricamente que a curva tautócrona não era a da circunferência, mas sim a cicloide<sup>4</sup>. Mas em sua busca pela curva tautócrona, Huygens encontrou também a relação entre o movimento pendular e a gravitação: por meio das medidas do período e do comprimento do pêndulo era possível obter o valor da aceleração gravitacional, agora sem a necessidade de medição dos tempos de queda dos objetos (SILVEIRA, 1995).

A exatidão é consequência direta de “uma certa experiência mental” de Galileu Galilei, sua hipótese sobre a aceleração uniforme da gravidade dos corpos na Terra “que fizemos descer para dentro deste pêndulo e deste relógio” (LACAN, 1995, p. 372). Aqui, Lacan refere-se ao artigo “Uma Experiência de medida”<sup>5</sup> de Koyré, onde ele descreve o relógio de Huygens como o instrumento que acaba por realizar a hipótese de Galileu antes que ela fosse aferida pela observação, tornando-a de certa forma inútil “no exato momento em que lhe ofereceu o instrumento de seu rigor” (LACAN, 1998e, p. 288). Ao fabricar o pêndulo isócrona, Huygens em um só gesto forneceu finalmente o instrumento para a medida exata da grandeza do tempo (que faltou a Galileu em sua época) e confirmou a hipótese da aceleração gravitacional sem a necessidade de observação pela experiência. “E se o instrumento foi feito para confirmar a hipótese, não é preciso, de modo algum, fazer a experiência que ele confirma, já que, pelo simples fato de ele funcionar, a hipótese se acha confirmada” (LACAN, 1995, p. 372). Para Lacan, com Koyré, a exatidão do experimento depende de uma “experiência mental”, uma hipótese teórica validada por um instrumento de medida que se sustenta na própria hipótese, um instrumento que é a encarnação da teoria que quer experimentar (IANNINI, 2007). A inserção — via instrumento — da medida do tempo no real é o que define a ciência experimental. E a ciência experimental, ao herdar sua exatidão da matemática (LACAN, 1998f), não se livra de problemas em sua relação com a natureza, pois a relação entre exatidão e verdade depende de uma medida que não está na natureza, mas sim

<sup>4</sup> Cicloide é a curva definida por um ponto de uma circunferência que rola sem deslizar sobre uma reta.

<sup>5</sup> Lacan se refere aqui à expressão de Galileu porém o nome do artigo de Alexandre Koyré em questão não é mencionado no Seminário 2. É, contudo, citado por Lacan em uma nota de rodapé de seu texto dos Escritos “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”: “quanto à hipótese gailleana e ao relógio de Huygens, 'An experiment in mesurement', de Alexandre Koyré, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 27, abril de 1953” (LACAN, 1998e, p. 288).

no instrumento. A exigência da física de que tudo se exprima em termos de matéria e de tempo é somente possível a partir da redução e eliminação do movimento como parte do real. Para Lacan (1995) o símbolo matemático é o instrumento de uma fabricação mental que nas ciências exatas tende a reduzir o real ao que ele chama de “joguinho simbólico” de letras e fórmulas.

Esse é o sentido do giro aqui apontado por Lacan (1995, p. 371): o deslocamento do lugar do ser humano em relação à natureza de seu oficiante para seu oficioso, de uma posição nessa relação onde ele seria “indispensável à permanência da lei”, onde a ordem do mundo dependeria dele para não desarranjar-se, para outra posição onde o relógio da natureza roda independentemente do humano e a relação se dá por meio de “encontros marcados”. “Não é certo que a natureza responda a todos os encontros marcados” (LACAN, 1995, p. 372), mas no encontro de dois tempos na natureza o homem produz a exatidão e coloca os relógios em concordância — o dele e o da natureza. Assim, ele vai de uma posição em que concebe a natureza como uma lei cuja permanência depende seu governo, para outra onde serve a ela ao inseri-la na dimensão da medida, o que não deixa de ser uma tentativa de restituir a relação de dependência: não pela via de seu governo, mas servindo-a bem.

Há ainda mais uma questão sobre esse giro. Trata-se de posições que guardam relação com a questão da causalidade. A primeira sustenta os acontecimentos como determinados pelo acaso, um acaso que pressupõe uma causa, mas uma causa que se apresenta como uma lei sem intencionalidade. Já a segunda pressupõe enquanto causa uma lei que possui uma intenção determinada. Lacan (1995) questiona qual o determinismo procurado numa intenção de acaso, como por exemplo no convite à associação livre feita ao sujeito pelos analistas. E afirma que a cibernética pode trazer alguma luz a essa questão, para inclusive, como veremos, estabelecer sua diferença para como a psicanálise.

Correlato ao nascimento das ciências exatas nasce o cálculo das probabilidades, cuja primeira máquina foi o triângulo aritmético de Pascal, no tratado de 1654. Nos jogos de azar, as probabilidades em relação aos lances jogados são o cálculo, não do acaso, mas das possibilidades do encontro como tal. Se segue então, à ciência daquilo que se reencontra no mesmo lugar, a ciência da combinação dos lugares nos termos de ausência e presença. Essa “ciência das combinações do encontro escandido” (LACAN, 1995, p. 374) — sendo a escansão, o corte temporal, o lance do jogo — sai da experiência dos jogos de azar e se insere



em diversos campos, que vão da economia à teoria da guerra. Para Lacan, as condições de aparecimento da cibernética passam por um processo que vai em uma direção que converge em um símbolo binário que permite que qualquer coisa possa inscrever-se em termos de 0 e 1.

Tudo o que até então fora ciência dos números torna-se ciência combinatória. A progressão mais ou menos confusa, acidental, no mundo dos símbolos, ordena-se em torno da correlação da ausência e da presença. E a busca das leis das presenças e ausências vai tender a esta instauração da ordem binária que vai dar no que chamamos de cibernética (LACAN, 1995, p. 374).

Os símbolos numéricos escritos no chão nos lugares por onde passa a sombra do sol já eram tentativas de conjugar o mundo dos símbolos com o real. Contudo, funcionavam apenas como espécies de pontos de orientação em relação ao “relógio da natureza”, permanecendo fixos, emaranhados no real. A ordem binária da ciência combinatória, fundada nas leis dos “encontros como tais” (LACAN, 1995, p. 375), ou seja, das presenças e ausências dos lugares, permite algo como a autonomização dos símbolos numéricos.

Mas ainda é preciso um passo a mais para que tal autonomização tenha um suporte no real, para que “funcione no real e independentemente de qualquer subjetividade”.

Se existem máquinas que calculam sozinhas, que adicionam, que totalizam, que realizam todas as maravilhas que o homem acreditava até então serem peculiaridades de seu pensamento, é porque a fada eletricidade, como se diz, permite-nos estabelecer circuitos, circuitos que se abrem ou se fecham, que se interrompem ou se restabelecem, em função da existência de portas cibernetizadas (LACAN, 1995, p. 376).

Uma porta não é totalmente real. Aberta regula o acesso, cerrada fecha o circuito e a eletricidade passa. Pertence à ordem simbólica, simboliza a passagem de um lugar a outro. Quando se teve a possibilidade de fazer o circuito a ciência da conjectura passou às realizações da cibernética.

A partir do estabelecimento de um circuito, ou seja, do fechamento da porta, a ciência da conjectura passa às realizações da cibernética. A ordem binária entre presença e ausência é posta em funcionamento no real através do mecanismo de abertura e fechamento das portas cibernetizadas, que se alternam entre a permissão ou não do fluxo do circuito.

Lacan introduz então três tabelas como exemplos de notação binária. O zero, representa um porta fechada, enquanto o um, uma porta aberta.



0 0 : 0

0 1 : 1

1 0 : 1

1 1 : 0

A terceira porta só é aberta quando apenas uma das portas está aberta. Ou seja, a terceira porta abre nos casos da segunda e da terceira linha, enquanto que na primeira e na quarta se fecha, já que nestas últimas as duas portas estão ambas ou abertas ou fechadas. Trata-se do que se chama em lógica matemática de soma módulo 2.

Algo passa para o real, quando é possível encarnar a presença e a ausência, por meio da notação binária entre 0 e 1, num ritmo escandido de abertura e fechamento das portas em um circuito elétrico. A cibernética permitiu ao simbólico ganhar um suporte, encarnar-se em um aparelho, onde a “cadeia das combinações possíveis do encontro” (LACAN, 1995, p. 379) ganha uma dimensão física e autônoma da subjetividade.

As tabelas exibidas por Lacan são verdadeiramente sintaxes, assim como aquelas que permitem às máquinas fazerem operações lógicas. A máquina cibernética surge como uma máquina de linguagem que liga o real a uma sintaxe, sendo o suporte de uma rede simbólica onde a sequência de sinais de 0 ou 1 compõe a mensagem transmitida. E assim como em relação ao pêndulo isócrono de Huygens (uma encarnação da hipótese que responde com a confirmação da própria hipótese), na noção de probabilidade o resultado que se obtém da máquina é aquilo que foi previsto pelo ser humano, ou seja, o fundamento do sistema encontra-se no próprio jogo. Para Lacan, a cibernética como ciência da sintaxe “permite perceber que o que as ciências exatas fazem não é outra coisa senão ligar o real com uma sintaxe” (LACAN, 1995, p. 380).

Na máquina, a sequência de sinais deve necessariamente ser orientada em um certo sentido, como no exemplo da tabela acima, onde a condição para que uma porta abra é que uma das anteriores deve estar aberta. O sentido é aquilo que garante que a máquina irá produzir aquilo que dela se espera. Contudo, o que escapa do previsto, o que não acompanha o sentido orientado do sistema simbólico, ao invés da dimensão do engano, do erro, do acidente de linguagem, é entendido como falso pelo sistema — em oposição ao verdadeiro. A linguagem da máquina cibernética, sua programação, aquilo que fundamenta seu sistema

simbólico, segue uma determinada lógica onde aquilo que aparece como congruente ao sentido possui valor de verdade, enquanto o que se mostra estranho a ele é entendido como falso. Aquilo que não está integrado ao seu sistema simbólico apenas não existe.

Até aqui, com Lacan, definimos a máquina cibernética como um sistema simbólico baseado na notação binária de presença e ausência, cujas escansões determinam um ritmo de abertura e fechamento de portas que suportam sua encarnação em um aparelho eletrônico. O que ela produz depende do sentido para o qual foi orientado esse sistema, ou seja, para o qual foi programado. Tal condição de não pertencimento ao sistema simbólico implica, no sujeito humano, diferentemente da máquina, a insistência daquilo que dele está apartado: o recalcado. No sujeito, o recalcado insiste em seu reconhecimento e satisfação, é o não-ser que reivindica ser. Para Lacan (1995), a análise vai na direção de uma libertação do sentido no discurso, discurso universal em cuja engrenagem o sujeito humano está imerso.

A ordem imaginária, a imagem do corpo, a imagem dos objetos, é distinta da ordem simbólica. A forma ciclóide, fundamental para a invenção do relógio tautócrono de Huygens, não existe no imaginário, foi uma descoberta do simbólico. “O que é boa forma na natureza viva é má forma no simbólico (LACAN, 1995, p. 382). Não há correspondência direta entre imaginário e simbólico. Lacan afirma que a cibernética também manifesta o papel que o imaginário desempenha no discurso humano, uma vez que mostra como a tradução das formas em fórmulas traz implicações importantes.

Na máquina, nunca produzimos um efeito baseado numa simplicidade semelhante – é sempre por intermédio da mais extrema, da mais artificial composição, por intermédio de uma varredura pontual do espaço, um *scanning*, e por intermédio de fórmulas por conseguinte muito complicadas, que se recompõe o que se poderia denominar a sensibilidade da máquina a uma forma particular. Em outros termos, as boas formas não fornecem à máquina as fórmulas mais simples. O que já indica suficientemente na experiência a oposição do imaginário e do simbólico. (LACAN, 1955-56/1995, p. 394)

É necessária uma redução simbólica das formas para que a máquina opere. No sujeito, algo de uma coaptação imaginária já se encontra perturbado, uma tensão alienante que

caracteriza a relação do corpo real com a imagem do corpo.

O eu como sede das resistências postulado por Freud (2011b) é entendido por Lacan como derivado do fato de o eu não ser idêntico ao sujeito, de integrar-se no circuito imaginário que produz interrupções no discurso (que ao mesmo tempo passa e não passa, é o recalque, mas é também seu retorno. “é na medida em que é imaginário, e não apenas na medida em que é existência carnal, que, na análise, o eu está na origem das interrupções deste discurso” (LACAN, 1995, p. 404). A ordem simbólica não é a ordem libidinal na qual se inscreve o eu e as pulsões. Ela é rejeitada da ordem libidinal do imaginário, inclusive da estrutura do eu.

A linha de clivagem não passa entre o inconsciente e o consciente, mas sim entre, por um lado, algo que está recalcado e só tende a repetir-se, ou seja, a fala que insiste, essa modulação inconsciente de que lhes falo, e, por outro lado, algo que constitui um obstáculo a isto, e que está organizado de outra maneira, isto é, o eu. (LACAN, 1995, p. 400-401).

A formalização da experiência analítica através da lógica é parte fundamental do programa lacaniano. Ao longo do seu ensino, Lacan se esforçou em estabelecer as bases da determinação do sujeito no formalismo da linguagem.

A lógica é a ciência do real na medida em que ela determina formalmente o lugar do real imanente à ordem simbólica, e, mais precisamente, do real entendido como o impossível que os paradoxos lógicos manifestam (CARDOSO, 2010, p. 129).

O real é, portanto, um obstáculo lógico imanente ao simbólico. (LACAN, 1992, p. 116). O teorema de Gödel é citado por Lacan em “A ciência e a verdade” (1998d) como aquele que demonstra o fracasso, a impossibilidade da lógica em suturar o sujeito da ciência. A lógica, como ciência que é, também traz a marca da divisão daquele que a enuncia, o sujeito. Quando Gödel demonstra a impossibilidade das teorias axiomatizadas de atender ao postulado da completude idealizado por Hilbert, ele aponta justamente para uma exclusão interna no objeto matemático.

O real entendido como impossível não é outra coisa senão a forma modal que Lacan utiliza para designar o modo de presença da insistência pulsional no seio da ordem simbólica “O impossível pelo qual Lacan especifica o real é uma limitação do simbólico: é do real que faz limite ao simbólico e à verdade” (BOUSSEYROUX, 2012, p. 102). “Este impossível não é outra coisa senão a forma modal que Lacan utiliza para designar o modo de presença da insistência pulsional no seio da ordem simbólica” (CARDOSO, 2010, p. 129).



#### 4. MÁQUINAS DE LINGUAGEM, MÁQUINAS DE GOZO

O enigma marxiano da forma-mercadoria e seus desdobramentos são evocados em diversos momentos da obra lacaniana enquanto referenciados de forma homóloga à lógica da articulação dos conceitos de sujeito do significante, de Outro e de gozo (CARDOSO; DARRIBA, 2016). Em um primeiro momento, a teoria do valor da mercadoria de Marx é retomada por Lacan no seminário 5, *As formações do inconsciente* (LACAN, 1999), como relacionada no nível estrutural à função metonímica dos significantes, ao problema da circulação de mercadorias e à questão da equivalência. Lacan (1999, p. 86) evoca neste seminário uma página d'*O Capital* de Marx,

a página em que Marx, no plano da formulação da chamada *teoria da forma particular do valor da mercadoria*, revela, numa nota, ser um precursor do estádio do espelho. Nessa página, Marx formula que nada pode instaurar-se das relações quantitativas do valor sem a instituição prévia de uma equivalência geral.

É essa operação — que aqui pretendemos argumentar como se tratando de uma operação discursiva — que permite que uma determinada mercadoria represente o valor de outra mercadoria dela diversa. O exemplo tomado por Lacan é a equivalência estabelecida entre o tecido e a roupa: no mercado, não se trata do uso da roupa, mas do fato de que a roupa torna-se o significante do valor do tecido. É importante ressaltar que este trecho do Seminário 5 versa sobre análise de uma das formações do inconsciente revelada por Freud, o chiste. Por mais que a análise própria do conceito escape aos objetivos deste trabalho, mais do que o conceito em si nos interessa neste trecho o argumento principal de Lacan sobre a natureza do chiste. O chiste se dá precisamente no deslizamento do sentido num “lugar-rinque de patinação”, pista veloz e infinita que é a própria dimensão descentrada e horizontal da cadeia metonímica do discurso, marcada pela ausência de centro de gravidade ou ponto de equilíbrio, nas palavras de Lacan. A tirada espirituosa “com sua dimensão derrisória, degradante, desorganizadora”, introduz a desvalorização do sentido, o que não significa que a metonímia implique ausência de sentido, *non-sense*, mas sim um outro registro, diverso da dimensão do sentido, que é a dimensão do valor.

Quando Lacan retoma Marx para dizer da operação que converte a roupa no

significante do valor do tecido, o faz para mostrar que a mesma operação está presente no estatuto da metonímia da cadeia significante, onde os significantes possuem uma propriedade intercambiável entre si, e portanto, de equivalência. Assim como para Marx o processo de troca só é possível mediante a perda daquilo que é da ordem do uso, para Lacan o desenrolar do significante da cadeia se dá mediante uma redução de sentido. As ambiguidades e equívocos presentes no fenômeno do chiste figuram como exemplos do jogo do significante onde o que produz satisfação ao sujeito é a própria materialidade do significante enquanto forma simbólica, e não seu sentido. Tanto na lógica intercambiável da circulação e deslocamento do significante presente no chiste, quanto na lógica de circulação de mercadorias dentro de um sistema de trocas do capitalismo, encontramos “a imanência de um fenômeno ligado exclusivamente à potência de uma estrutura formal” (CARDOSO; DARRIBA, 2016, p. 191). Assim como a mercadoria se descola do seu valor-de-uso quando deixa de se referir ao seu significado para quem a usa (seu sentido utilitário), para servir de medida de valor a outra mercadoria, no chiste o deslizamento do significante abandona a pretensão de sentido do significante para produzir um gozo não significantizável, não nomeável, um resíduo da função metonímica através da transferência de significação ao longo da cadeia. “O que é veiculado pelo chiste, mais do que uma informação, é o gozo de sua própria enunciação” (CARDOSO; DARRIBA, 2016, p. 191).

Neste momento da obra lacaniana, esse gozo assim produzido é o objeto metonímico. Lacan (1999, p. 86) afirma, aliás, que não existe objeto a não ser metonímico,

[...] sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo sempre um desejo de Outra coisa — muito precisamente, daquilo que falta, *a*, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado.

O objeto *a* é o que escapa aos significantes, é o que não pode ser nomeado pois é justamente o que escapa à própria tentativa de nomeação. No chiste, o que está em jogo é um gozo com o que escorrega para fora do sentido, o gozo com o deslocamento que tenta dar forma ao que falta. Sendo assim, o objeto metonímico é o que possibilita que um significante “represente junto a outro a possibilidade de encarnar uma quantidade específica de satisfação para um sujeito” (CARDOSO; DARRIBA, 2016, p. 191).

Para os nossos objetivos neste capítulo, o exemplo do chiste nos serve como

introdução ao exame do estatuto do saber no nível daquilo que é compreendido como discurso em psicanálise: engrenagens de gozo que fazem laço social. Mais de uma década depois do Seminário 5, nos seminários 16, *De um Outro ao outro*, e 17, *O avesso da psicanálise*, Lacan já nomeia de saber a cadeia ou bateria de significantes, aquela mesmo que opera no nível da metonímia e portanto da equivalência entre os significantes. Estará aí representada pelo termo S2 apenas por se referir a todos os outros significantes que não o mestre, S1. No nível lógico do discurso, da entrada na linguagem, um significante-mestre (representante da divisão subjetiva) intervém numa cadeia significante que já integra um campo estruturado, uma rede de saber vinda do Outro, um saber que já se encontra no campo do Outro, para assim formar a tríade representante do sujeito (de um para outros significantes). Lacan (1992, p. 28) afirma que o que se descobre na experiência analítica não é da ordem do conhecimento ou da representação, mas sim da ordem de um saber.

Trata-se precisamente de algo que se liga em uma relação de razão, um significante S1 a outro significante S2 [...] É em tal relação, no entanto, e justamente na medida em que ela não se sabe, que reside a base do que se sabe, do que se articula tranquilamente como um senhorzinho, como um dândi, como *eu*, como aquele que sabe um bocado sobre o assunto.

No seminário *De um Outro ao outro* Lacan (2008, p. 13) ressalta que “pelo menos no campo que é aparentemente o nosso, nenhuma harmonia, como quer que tenhamos que designá-la, é admissível. Daí impor-se a nós, seguramente, a interrogação sobre o discurso que convém a esse campo”. No ano seguinte Lacan iria formalizar a noção de discurso para a psicanálise, aquela definição que para ele convém ao seu campo próprio. O campo psicanalítico é o campo do conflito, da desmedida, da desarmonia. É o campo da linguagem, mas também o campo do gozo, ou seja, daquilo que está para além da linguagem e que não é sem ela. Poderíamos aqui nos debruçar sobre diversas expressões da desarmonia em muitos dos pontos do campo psicanalítico: desde a noção de recalque, a divisão entre inconsciente, pré-consciente e consciente na primeira tópica freudiana, a dinâmica objetal do narcisismo e suas desventuras em relação aos destinos libidinais, os conflitos pulsionais entre vida e morte, a topologia que segrega *isso*, *eu* e *supereu*, até os impasses na constituição dos laços entre os seres humanos como o mito da internalização da lei paterna em *Totem e Tabu* ou a constatação de um mal-estar fundante inerente à civilização. Com a noção de discurso não



seria diferente, sendo portanto preciso considerar essa noção a partir daquela afirmação categórica de que essa noção não admite nenhuma harmonia. Ainda no mesmo Seminário, Lacan nos lembra de que na relação sexual há uma receptação que instaura a castração como verdade no Outro, onde ela ao mesmo tempo é poupada, onde sua impossibilidade determina a realidade do sujeito “a título de fantasia”. O que isso teria a ver com o discurso que convém ao campo psicanalítico?

Se no discurso do mestre um significante representa o sujeito para outros significantes, se trata não de uma representação, mas de um representante. A relação entre o senhor e os outros significantes “não se sabe” pois é a castração do sujeito, aquele de quem o mestre é o representante para o Outro, aquilo do qual não se sabe — saber que a psicanálise permite acessar quando isso “enguiça”, quando emergem os lapsos e tropeços do senhor. Por isso Lacan se refere ao senhor pejorativamente no diminutivo, como “senhorzinho”, como “eu” (imaginário) e não sujeito, como dândi (o *snoob*, aquele que “finge” que sabe). Para exercer sua intervenção é preciso um semblante de senhor que, implica um não saber sobre a castração, um não-acesso à sua verdade enquanto castrado.

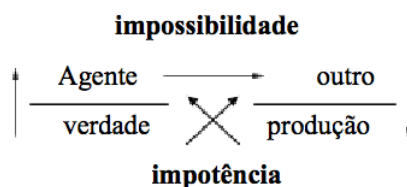
O discurso é um aparelho que não é abstraído da realidade, mas enquanto estrutura necessária, enquanto enunciados primordiais que não requerem palavras e que subsistem em certas relações fundamentais que sustentam a realidade. A dominante do discurso é seu agente, o lugar de quem faz um semblante direcionado ao Outro. Semblante porque um discurso é sempre um tratamento do gozo pela via de uma impossibilidade, da tentativa fracassada de fazer algo ser possível. Essa tentativa é representada pela seta que vai deste lugar ao lugar do Outro, da esquerda para a direita na parte de cima dos matemas. Aqui, se trata de uma impossibilidade não no sentido de que nada seja possível por meio de um discurso, mas sim que, em relação àquilo que ele deseja produzir no laço social, desse desejo nem tudo é possível — ou, em termos lacanianos, trata-se sempre de uma impossibilidade lógica, de um desejo não-todo possível. O semblante é sempre “semblante de”, portanto não se esgota nem possui uma relação identitária com o termo que ocupa seu lugar — o lugar de semblante — num discurso. Quando dizemos que o significante-mestre, o S1, ocupa o lugar de semblante num discurso (o do mestre), estamos dizendo que esse termo faz nesse discurso uma função de semblante, ou agente, e dessa forma se dirige ao lugar do Outro com a finalidade de fazer algo possível. No caso do discurso do mestre, o semblante é de



significante-mestre, S1, que se dirige ao S2 no lugar do Outro. S2 é o termo que representa a rede significante do saber inconsciente.

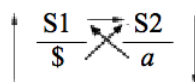
A psicanálise insiste na concepção do sujeito enquanto um esforço de significação, cuja forma matema está expressa no discurso do mestre. Para lê-lo, é preciso considerar a escrita invertida que Lacan propõe do matema do signo linguístico de Ferdinand de Saussure. Para Saussure essa representação é composta na parte de cima pelo significado e abaixo pelo significante, indicando uma predominância das representações sobre as palavras. A experiência da psicanálise sugere que os significantes possuem uma espécie de autonomia em relação aos significados: os significantes se ligam a outros significantes e formam uma rede de significantes chamada inconsciente. A inversão do signo linguístico promovida por Lacan mostra o sujeito do inconsciente como aquele que é representado pelo significante (S1) para outro significante (S2), ou seja, o sujeito falante é aquele representado pelo significante, pela intervenção de S1 em uma bateria de significantes “que não temos direito algum, jamais, de considerar dispersa, de considerar que já não integra a rede do que se chama um saber” (LACAN, 1992, p. 11).

**Figura 1** — Os lugares dos matemas dos discursos



Fonte: LACAN (1992, p. 48).

**Figura 2** — Matema do discurso do mestre



Fonte: LACAN (1992, p. 48).

A questão é que a linguagem é justamente de uma tentativa, um esforço de significação ou seja, de algo que não se confirma, não se completa, fracassa. Uma das maneiras de se referir ao discurso do inconsciente, o discurso do mestre, é dizer que ele

denota a empreitada fracassada do sujeito em representar a si mesmo. Retomando o ponto ressaltado um pouco acima: o que não quer dizer que não sejam possíveis representações, mas que a meta de representar-se é não-toda possível. O objeto *a* que vemos na posição da produção do discurso do mestre é exatamente o que cai da operação de entrada na linguagem como aquilo que não cabe em significante algum. É algo que não está no registro dos significantes, que também não é o sujeito (esse que fala e falha em representar a si mesmo), mas que se faz presente nele precisamente nessa condição radical de indeterminação. Como resultado desse fracasso, o objeto *a* é produto dos significantes do inconsciente, mas se posiciona fora da cadeia, escapa à ordenação da fala e participa da sua estrutura enquanto exceção. A relação de impossibilidade intrínseca ao esforço de significação é seguida da relação de impotência do sujeito no que tange ao objeto *a*. O discurso da entrada na linguagem pode também escrever na sua parte inferior a relação entre sujeito e *a* interpondo entre os termos o sinal da punção — condensação lacaniana para os sinais matemáticos de *e* (^), *ou* (v), *menor* (<) e *maior* (>) — compondo assim a fórmula da fantasia ( $\$ \diamond a$ ). A fantasia poderia ser definida como uma tela que o sujeito coloca entre ele e o real do seu desejo. Lacan dirá que a fantasia diz da impotência do sujeito diante do real, é aonde se sustenta o que o sujeito vive como sua realidade, ou, melhor dizendo, a realidade do sujeito tem estrutura de fantasia.

No caso do discurso do mestre, o impossível é o que restringe o poder do Um. Toda tentativa de repetição de S1, o que no passo de Freud é o sujeito e sua tentativa de repetir a primeira experiência de satisfação, não é mais S1, mas Outro(s) significante(s): S2, S3, S4... Sn. O Outro como saber inconsciente é justamente o paradoxo da repetição, uma repetição de gozo com a linguagem que implica o encontro com a diferença desse gozo para o gozo do Um, ou como quer Quinet (2006, p. 31), “o reencontro com a falta de gozo”. O Um do discurso só pode ser colocado no laço pela via do paradoxo de sua repetição, que implica a diferença em relação a ele mesmo e a perda de gozo, *a*.

Não deixamos de designar o ponto de onde extraímos essa função do objeto perdido. É do discurso de Freud sobre o sentido específico da repetição no ser falante. De fato, não se trata, na repetição, de qualquer efeito de memória sentido biológico. A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber é o limite — e que se chama gozo. Eis porque é de uma articulação lógica que se trata a fórmula pela qual o saber é o gozo do Outro. Do Outro, obviamente, na medida em que o faz surgir como campo (LACAN, 1992, p.

28).

É impossível ao S1, ao mestre, governar, dominar todo o saber inconsciente. “E é por isso que o discurso do mestre libera a estrutura do inconsciente como discurso” (BOUSSEYROUX, 2012, p. 106). É isto que Lacan nos ajuda a entender quando postula que o sujeito dividido que ocupa o lugar de verdade nesse discurso mostra que o mestre é castrado. Entre produção e verdade está a barreira do gozo. O discurso é o processo da linguagem que se dá pela verdade de um sujeito segregado, semi-dizendo-se e abandonando suas pretensões em relação ao gozo.

Aquilo que outrora para Lacan aparecia como objeto metonímico e que agora é o que cai do saber como seu limite, aparece então como perda de gozo, mas uma perda como excesso, uma irrupção de gozo que surge como um bônus do aparelho discursivo, uma mais-de-gozar. E Lacan (1992) irá dizer que é justamente esse mais-de-gozar que foi descoberto por Marx como aquilo que verdadeiramente se passa no que diz respeito à mais-valia: um trabalho a mais que não é pago, um resto que se configura como excesso do trabalho, excesso de gozo. A produção do mais-de-gozar no discurso do mestre se dá, portanto, homologamente ao processo de produção de mais-valia no capitalismo. Lacan atribui a Alexandre Kojève sua leitura da dialética hegeliana entre senhor e escravo, onde o saber-fazer pertence ao escravo, enquanto cabe ao senhor dar a ordem: trabalhe! Mas ao dar o comando para que o escravo trabalhe, o senhor perde alguma coisa, e Lacan afirma que é aí que Marx deixa algo velado. O senhor priva o escravo de seu corpo, mas ao mesmo tempo renuncia a algo, o gozo. O escravo então deve o mais-de-gozar ao senhor, que o recupera como bônus, excesso do processo.

A produção de mais-valia para Marx (1998) deve ser compreendida a começar pelo fato de que só é possível se atribuir valor-de-troca a uma mercadoria a partir de sua equivalência com outra mercadoria, como quando se trocava trigo por ferro, por exemplo. Porém, submetidos a esse processo, tanto o trigo como o ferro perdem suas propriedades naturais para que exerçam o que Marx (1998) denomina de função social da mercadoria. De saída, não há nenhuma função comum entre as mercadorias, mas quando elas são submetidas a esse processo, passam a ter uma substância em comum, o trabalho que as produz. A força de trabalho é o único dos três elementos envolvidos na produção da mercadoria cuja propriedade pertence ao trabalhador, diferentemente dos meios de produção e da matéria-prima, o que leva

o trabalhador a ter que vendê-la no mercado de trabalho. Marx (1998) demonstra como no capitalismo, de modo distinto do sistema feudal, o trabalhador vende sua força de trabalho enquanto uma mercadoria, o que representa uma mudança crucial tanto no que se entendia até então como trabalho quanto como mercado (OLIVEIRA, 2004). O valor de troca das mercadorias é determinado a partir do tempo gasto na sua produção. O tempo despendido na produção das mercadorias pelo trabalhador configura o fator objetivo mensurável e possível de ser isolado para o estabelecimento do valor de troca. Mas a força de trabalho não pode ser produzida da mesma forma que as mercadorias, ela só pode ser reproduzida, o trabalhador não pode ser “fabricado” ao modo das outras mercadorias. Portanto, diferentemente do valor da mercadoria, o valor da força de trabalho não poderá corresponder ao tempo gasto na produção da força de trabalho. Essa impossibilidade de equivalência implica que o salário pago ao trabalhador por um determinado tempo trabalhado tenha valor menor do que o valor correspondente às mercadorias que ele produziu. A mais-valia é um valor abstrato deduzido da relação de trabalho entre o trabalhador e o dono dos meios de produção, é a diferença valorativa entre o tempo gasto na produção e o salário pago na reprodução da força de trabalho. É essa diferença de valor, referente ao trabalho a mais que é realizado pelo empregado em relação ao que lhe é pago, que é homóloga ao mais-de-gozar lacaniano:

Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante. Não será isso calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso? É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia (LACAN, 2008, p. 21)

A relação de impossibilidade no caso do discurso da mais-valia também poderia ser lida da seguinte forma: a tentativa impossível do valor-de uso da força de trabalho (S1) em representar o trabalhador (\$) para outro valor-de-uso (que é seu valor-de-troca, S2). Dessa impossibilidade cai a mais-valia (*a*) como diferença de valor restante (OLIVEIRA, 2004).

O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valia. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto *a* (LACAN, 2008, p. 19).

O capitalista não goza do produto do trabalhador — ele renuncia ao gozo — mas do



valor a mais produzido na relação de exploração do trabalho — ele se apropria do mais-de-gozar. O que nos leva de volta ao que está em questão no chiste: um gozo com a potência de uma estrutura formal, decorrente do que escorrega para fora do sentido no jogo de um significante que representa junto a outro um valor de gozo para o sujeito. Não à toa, Lacan (2008, p. 63) cita Marx para ressaltar que o capitalista ri com a revelação da essência da mais-valia, relacionada “com a elisão característica que é constitutiva do objeto a”.

O objeto *a* mais-de-gozar é o representante do caráter excessivo do gozo, ao mesmo tempo não contabilizado, “como a mais-valia do trabalho do proletário, que tampouco é contabilizada” (QUINET, 2006, p. 32). Contudo, Lacan (1992, p. 169) aponta para uma mudança decisiva no curso dos acontecimentos históricos que incide diretamente na função discursiva do objeto mais-de-gozar:

Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero, ou de Calvino, ou de não sei que tráfico de navios em torno de Gênova, ou no mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, 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.

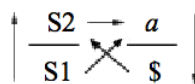
A dominação do gozo pelo saber corresponde à espoliação do trabalhador denunciada por Marx, quando o trabalhador tem seu saber-fazer reduzido à unidade de valor e colocado em equivalência com as mercadorias via valor-de-troca. A passagem do mais-de-gozar “um estágio acima” o faz perder sua função, não sendo mais mais-de-gozar, mas se inscrevendo “simplesmente como valor a registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula” (LACAN, 1992, p. 76). No curso da história, no que conhecemos hoje como a passagem da Idade Média para a Idade Moderna — que coincide com o desenvolvimento do capitalismo e sua expansão, a libertação da figura do escravo feudal (no contexto europeu) retira dele seu saber, tornando-o por isso mais do que um explorado. O proletariado, que substitui o antigo escravo, os escravos modernos, são produtos consumíveis tanto quanto os outros. O discurso universitário põe a agir o Outro como um objeto reduzido à forma do saber. Para Lacan (1992, p. 169), transformada em objeto categorizável, quantificável, contabilizável, a mais-valia se junta ao capitalismo, “sem problemas, é homogêneo, estamos aí nos valores”.

Marx denuncia este processo como espoliação, Mas ele o faz sem se dar

conta de que é no próprio saber que esta o seu segredo - como o da redução do próprio trabalhador a ser apenas valor. Passando um estágio acima, o mais-de-gozar não é mais-de-gozar, ele se inscreve simplesmente como valor a registrar ou deduzir da totalidade do que se acumula - o que se acumula de uma natureza essencialmente transformada. O trabalhador é apenas unidade de valor (LACAN, 1992, p. 76).

Quando um saber de escravo, saber este que responde ao comando do mestre e que responde desde o campo do Outro a um imperativo, quando este saber desliza para o lugar de agente — o lugar do que faz agir o Outro — promove também as consequências no que tange ao deslizamento dos outros três termos para posições diferentes do aparelho discursivo. Começemos pelo S1, que desce de sua posição de dominante e empurra sua verdade como castrado (\$, o sujeito) para o lugar da produção. A dominância do saber coincide com o esconderijo do mestre e ao mesmo tempo com o afastamento da verdade sobre sua castração. Aqui, o mestre toma a verdade de assalto e ocupa ele o lugar recalcado do discurso, enquanto o que sobra é justamente aquilo que segundo Lacan (1992) é a essência do senhor: que ele não sabe o que quer, o saber está com o Outro, é o escravo quem sabe o que o senhor deseja.

Assim, o discurso do mestre é o de um mestre castrado em sua relação com a verdade e de um senhor que faz agir um saber de escravo, enquanto o discurso da universidade poderia ser descrito como o de um saber de senhor (não um saber-de-tudo, mas um tudo-saber), que ao mesmo tempo em que destitui o saber do Outro, o escravo, gera como perda o sujeito, aquele que não sabe o que quer. Este último encontra-se disjunto do mestre pela barreira da impotência do discurso, que ao contrário do que ocorria quando se encontrava na posição dominante de senhor (por mais que fosse pela via do recalque), não acessa mais nesse discurso sua verdade, sua essência castrada. Pelo contrário, trata-se aqui de um mestre perverso que pela via do todo-saber expõe a castração como resto do Outro. A perda de gozo originária da falha da linguagem em sua tentativa fracassada de representar o sujeito, o *a*, é aqui conduzido ao lugar do Outro e submetido à dominância do saber. De maneira análoga ao que ocorre na perversão, no laço social universitário o saber (S2) assenta-se numa verdade de mestre (S1) para dominar o gozo (*a*), capturá-lo, circunscrevê-lo, e assim provocar no Outro a divisão subjetiva (\$). Quando um saber tirânico se debruça sobre o Outro como objeto, o que se produz como resto é a castração, o sujeito dividido (QUINET, 2006).



Fonte: LACAN (1992, p. 53).

O saber do discurso do mestre é lugar dos outros significantes que não o S1, situados no ventre do Outro, os significantes do Outro. É um saber que sabe do desejo do senhor, mas que não se sabe, pois é apenas um meio para o gozo que produz. Porém, que contém em si, “como um cavalo de Tróia monstruoso, as bases para a fantasia de um saber-totalidade”(LACAN, 1992, p. 31). Com tal imagem da fantasia do corpo, o corpo do Outro como saber-totalidade (que topologicamente corresponde à esfera sem furos), Lacan nos remete ao ponto onde o discurso universitário incide na política e no fechamento da satisfação:

a ideia de que o saber possa constituir uma totalidade é, por assim dizer, imanente ao político como tal. Sabe-se disso há muito tempo. A ideia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo, — como baseada na boa forma da satisfação, naquilo que, indo aos extremos, faz esfera -, foi sempre utilizada na política pelo partido da pregação política. O que há de mais belo, mas também de menos aberto? E o que se parece mais com o fechamento da satisfação? (LACAN, 1992, p. 29).

A colusão da imagem do todo com a ideia de satisfação é a “névoa na qual perdemos a direção e onde nos vemos obstruídos” (LACAN, 1992, p. 29) no trabalho de análise. Isso porque ela representa a oclusão da perda de gozo, o afastamento daquilo que insiste nos fenômenos de repetição e que, do saber, é o limite. O que antes era o saber limitado, furado, não-todo do Outro assume o semblante de totalidade quando ocupado da função de dominância no discurso universitário. O gozo é capturado pelo saber técnico na modernidade científica capitalista, inaugurando não só uma nova economia política, mas também uma nova economia libidinal, onde o saber científico se emancipa de todo controle externo (a figura tradicional do senhor despótico do qual o saber era apenas instrumento) para autonomizar-se em aliança com o capitalismo em um movimento conjunto de auto-reprodução (DARRIBA; D’ESCAGNOLLE, 2017).

Não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua chave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência. Isto sempre foi visto e, em todo caso, é tudo o que vemos quando se trata da verdade, ao menos da verdade primeira, daquela que não obstante nos interessa um pouco, embora a ciência nos faça renunciar a ela dando-nos somente o seu imperativo *Continua a saber em um certo campo* (LACAN, 1992, p. 103).

“Continue a saber em um certo campo!”, eis o discurso dos experts da ciência, aqueles que não conhecem tudo, mas que conhecem tudo em um certo campo determinado. É também o discurso dos totalitarismos burocráticos, o discurso do controle e da burocracia soviética, segundo Lacan (BOUSSEYROUX, 2012), que ao destronar o czar, fez rei o saber. Conforme evolui para um discurso de experts e tecnocratas, o universitário “seria, em sua finalidade, um discurso fundamentalmente de-segregador — e, portanto, concentracionário” (BOUSSEYROUX, 2012, p. 110). Bousseyroux assim conclui a partir de um artigo crítico escrito por Lacan em 1969 (contemporaneamente ao Seminário 17) para o jornal *Le Monde*, que nunca foi publicado. Nele, disserta a respeito de uma reforma na França que separava a neuropsiquiatria em duas especialidades distintas (neurologia e psiquiatria) e estabelecia uma política de setorização nos hospitais psiquiátricos

A “unidade de valor” promovida à medida das retribuições diplomantes confessa, na forma de um lapso enorme, o que fixamos da redução do saber a serviço do mercado. Quanto ao “setor” psiquiátrico, o alinhamento desenha-se não menos do que nos novos centros ditos universitários, do fim para onde tende o sistema, se a ciência que vem ainda em ajuda, aí sucumbe: a saber, o campo de concentração generalizado” (LACAN, 2015 *apud* BOUSSEYROUX, 2012, p. 110).

O saber de uma ciência que tudo reduz a unidades de valor tende a colocar em prática, em última instância, o princípio de-segregador do campo de concentração. Não era essa a lógica, afinal, dos campos nazistas, que reduziam corpos a objetos marcados na pele por números e realizavam a gestão racional e científica do genocídio em massa? O universal concentracionário se descola de um princípio segregador, discriminador, caro aos discursos de mestria. Promove a dissolução das diferenças, a hegemonia da equivalência, a uniformização, a padronização pelo número.

A “tirania do saber” (LACAN, 1992 p.30) do discurso universitário dispensa



justificativas e se impõe como vindo do real.

E essa tirania se redobra em nossa época de ideologia pseudocientífica, com tudo que pretende autorizar-se do saber. Por quais fins? Com o fim de assentar sua autoridade sobre a competição dos produtos (na publicidade) e sobre as práticas diversas (de governo, de educação, de saúde e dos saberes “psi”). (SOLER, 2010, p. 257)

No discurso do mestre o significante mestre exerce um princípio de ordenação no campo da linguagem e do discurso, uma função de legibilidade. “Ele permite apreender, no que se diz e no que acontece, por onde as coisas vão, o que isso visa, como isso está ordenado” (SOLER, 2010, p. 258). Ao girar para o discurso universitário, o S1 perde essa função pois sofre uma degenerescência ao ocupar agora o lugar da verdade. Na era dominada pelos saberes técnicos, instrumentais, estes saberes encontram-se assentados em uma verdade de mestre e se pretendem imunes a qualquer possibilidade de avaliação. O professor tende a ser um mero impositor de saber e o estudante ocupa o lugar do objeto que deve engolir e digerir o saber para reproduzi-lo – é “o tráfico do saber, que agora está por toda parte” (SOLER, 2010, p. 259). O significante mestre no discurso universitário fundamenta a verdade do saber em um nome, que pode ser tanto o nome próprio quanto o nome do autor. Os gurus portam um tipo de saber obscuro que, assentado sobre o nome próprio, tende a produzir seitas. É a figura contemporânea do *coaching*, seja aquele que fala a partir de um suposto saber psicológico para gerir a ansiedade ou alavancar o sucesso profissional, seja o que promete enriquecer seus seguidores de redes sociais com ensinamentos sobre a bolsa de valores e o mercado financeiro – ou mesmo todos esses combinados.

Não se trata mais, portanto, do S1 no lugar de agente do discurso, exercendo um princípio de legibilidade. Ao passar para o lugar da verdade na máquina de gozo cujo agente é o saber, o significante mestre torna-se puro imperativo. Ele “empurra” o que era seu limite, a castração (sua verdade de mestre) para o outro lado da máquina, agora na condição de produto do Outro desse discurso. A operação última do discurso universitário é um saber sustentado por um 'eu' de mestre. Enunciar um saber é conter em si um eu transcendental como verdade, um eu que é idêntico a si mesmo, absoluto, um eu que domina. Esse, diz Lacan (1992, p. 59),

é o mesmo eu ilusório do mito do eu-ideal narcísico<sup>61</sup>, “eis precisamente o que o discurso universitário não pode eliminar do lugar onde se acha a sua verdade”. Do enunciado universitário “surge irredutivelmente a Eu-cracia”.

Freud (2010b) localizou primeiramente de forma mais detalhada a constituição do eu no processo denominado narcisismo, quando o eu se esforça em manter uma unidade de si mesmo como resistência ao retorno das pulsões recalçadas do Id. Faz isso remetendo-se a um estado libidinal auto-erótico de um eu infantil ideal, prévio às relações de objeto e que supostamente gozava de “preciosa perfeição” (FREUD, 2010b, p. 27), erigindo um amor a si próprio referido a esse passado idealizado. Anos mais tarde, em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010d), Freud irá propor o conceito de pulsão de morte enquanto tendência à descarga total de tensão, comparável ao retorno do corpo vivo a um estado inanimado, e que se manifesta de forma privilegiada no fenômeno da compulsão à repetição. Lacan (1998; 1995) deriva do eu freudiano sua noção de eu como constituído na relação com a imagem refletida do próprio corpo como um objeto no espelho. O eu-ideal é o “ponto de onde surge a alienação primeira do sujeito enquanto uma redução imaginária de si na imagem do outro” (CARNEIRO *et al*, 2018, p. 167), que pretende se colocar no lugar da experiência fragmentada até então do próprio corpo. É a tentativa marcada pela impossibilidade de sustentação do eu como uma unidade consistente e completa.

É no nível do *Além do princípio do prazer* que Freud marca com força que o que em última instância constitui o verdadeiro sustentáculo, a consistência da imagem especular do aparelho do eu, é o fato de que este é sustentado do interior por esse objeto perdido, que ele apenas veste, por onde o gozo se introduz na dimensão do ser do sujeito (LACAN, 1992, p. 47).

Portanto, o enunciado de um saber no discurso universitário se sustenta em um eu idêntico a si mesmo no lugar da verdade. Esse mestre absoluto está disjunto do sujeito (\$) dividido que é produzido, aquele que ocupava do lugar da verdade do mestre (sua castração). Dessa forma, a relação do sujeito produzido com o mestre no discurso universitário é de

---

<sup>61</sup> 1 No capítulo seguinte nos deteremos de forma mais específica sobre o tema da constituição do eu para Freud e Lacan.

impotência, expressa por uma barragem (disjunção) entre o lugar da verdade e o lugar da produção. No discurso do mestre, o saber como meio de gozo trabalha, produz mais-de-gozar, e esse trabalho tem um sentido obscuro, o sentido da verdade, o sentido da castração, da impotência do sujeito em se completar com o objeto *a*. A verdade é a impotência, como vemos na parte de baixo desse mesmo discurso, na relação entre o sujeito e o mais-de-gozar, o excesso que tenta recuperar a perda de gozo.

[...] nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semi-dizer, que ela não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer. Tudo o que se pode dizer é isto. Aqui, por conseguinte, o discurso se abole. Não se fala do indizível, por mais prazer que isto pareça dar a alguns (LACAN, 1992, p. 49).

O mestre que antes encontrava sua verdade no sujeito castrado, após o quarto de giro para o discurso universitário agora é o S1 absoluto, idêntico a si mesmo, enquanto que sua relação com a castração é de inacessibilidade, de impotência. O discurso da “Eu-cracia” é aquele que enuncia um saber sustentado por um eu coeso, sem furos, que expelle o sujeito dividido e se disjunta da castração. Assim, mestre e saber se colocam do lado oposto à castração no aparelho discursivo, o que é expresso pelo escamoteamento da exploração do trabalhador no capitalismo.

O saber, na medida em que pensamos o próprio mercado como saber, “o saber, ao extremo”, diz Lacan, “é o preço”. E é na medida em que há algo no trabalho que não tem preço ou a que não é dado nenhum preço, que o saber se mostra em sua falha, que ele encontra aí uma verdade. Uma verdade da qual o mercado, enquanto saber, nada quer saber (OLIVEIRA, 2004, p. 20).

No discurso universitário o saber opera desde um semblante sem falhas, tendo o mestre-eu-ideal do “puro imperativo” (LACAN, 1992, p. 59) como sua verdade. Ambos se alinham em um esforço conjunto de negação da castração. O que antes fazia limite ao saber e

denunciava o fracasso da representação, é convertido em unidade de valor por um saber-totalidade, saber das puras verdades numéricas como o preço. O sujeito castrado é produzido como resíduo do discurso pelo objeto a, que agora ocupa o lugar do Outro. No capitalismo, a nova posição do antigo escravo, possuidor do saber-fazer, é a do proletário, agora destituído de saber pelo mercado e pela máquina que o substitui na automação do trabalho. O proletário aqui ocupa o lugar do que antes era produto do seu saber, o mais-de-gozar. É também o estudante (*astudado*, no neologismo lacaniano), porque como todo trabalhador, deve produzir algo.

No Seminário “*O avesso da psicanálise*”, Lacan (1992) se refere diversas vezes ao discurso universitário como discurso capitalista. Ao comentar a passagem do significante mestre para o lugar da verdade e daquele que era o sinal de sua verdade, o sujeito dividido, para o lugar da produção discursiva, afirma:

O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. *Sociedade de consumo*, dizem por aí. *Material humano*, como se enunciou um tempo – sob os aplausos de alguns que ali viram ternura (LACAN, 1992, p. 30)

Após apontar aos estudantes seu lugar como *astudados* no discurso universitário, Lacan (1992, p. 141) termina uma conversa no mesmo Seminário dizendo “O que fazem com tudo o que eu digo? Vocês gravam isso numa maquininha e, depois, fazem noitadas para as quais lançam convites — Tem uma fita do Lacan”. A ciência objetivada tem nos *gadgets* (“engenhoca”, em uma tradução livre) a materialização de sua copulação com o capitalismo.

Em um mundo onde emergiu, de maneira que existe de fato, sendo uma presença no mundo, não o pensamento da ciência, mas a ciência de algum modo objetivada, refiro-me a essas coisas inteiramente forjadas pela ciência, simplesmente essas coisinhas, *gadgets*, e coisa e tal, que por enquanto ocupam o mesmo espaço que nós no mundo em que essa emergência teve lugar” (LACAN, 1992, p. 140-141)



O discurso universitário abre as vias para o discurso capitalista (ALBERTI, 2009) na medida em que o saber técnico da ciência forja objetos mais-de-gozar com a função de suturar a fenda aberta na entrada na linguagem. Como vimos na parte de baixo do discurso do mestre, sujeito (\$) e objeto (*a*) encontram-se disjuntos na fórmula da fantasia ( $\$ \diamond a$ ). Assim se expressa a impotência do sujeito em relação ao objeto real perdido que resiste à simbolização e insiste, retorna nos fenômenos de repetição. No capitalismo, a ciência trabalha para desfazer essa impotência e completar o sujeito com objetos que fazem a função de mais-de-gozar. “Que outra coisa é apreensível no termo *feliz* senão, precisamente, a função que se encarna no mais-de-gozar?” (LACAN, 2008, p. 23).

**Figura 4** — Matema do discurso Capitalista

$$\left| \begin{array}{cc} \$ & S2 \\ S1 & a \end{array} \right|$$

Fonte: LACAN (1978, p. 7).

O discurso do capitalista é o discurso do sujeito consumidor, não do explorador nem do explorado. Neste discurso o sujeito tem acesso imediato “à verdade da potência mercadológica do capital financeiro”, o significante-mestre deste discurso (BOUSSEYROUX, 2013, p. 4). Trata-se de uma torção na posição dos matemas do lado esquerdo do discurso do mestre. No discurso do capitalista um mestre (S1) que se dirige a um saber (S2) produtor de gozo (*a*). Entretanto, não é o mestre que se apropria do gozo – como no discurso do mestre – mas sim o sujeito (\$) posicionado no lugar de agente do discurso. Mas quem de fato comanda este discurso é o capital enquanto significante-mestre no lugar da verdade. Dirigindo-se ao outro do saber - a ciência e a tecnologia – o capital ordena a produção de objetos de gozo identificados ao mais-de-gozar, que são consumidos pelos sujeitos. A aposta do capitalista é a de fazer do sujeito um usuário do seu produto. O S1, de

fixar os sujeitos em posições alienantes de gozo.

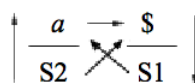
O capitalismo depende da renovação da demanda de consumo para escoar o excesso produtivo e manter a mais-valia em circulação. Em sua meta infinita de acumulação de capital, é fundamental para a conservação do funcionamento do sistema a produção de objetos descartáveis cujo tempo de satisfação proporcionado seja curto, para assim abrir espaço novamente à falta-a-gozar.

O sujeito, na cegueira de suas demandas, sem sabê-lo, inconsciente, acreditando na força do “eu”, faz atuar a ordem do mestre. O agente do discurso capitalista (\$ 7) “faz semblante” de ser o mestre, acredita não estar sujeitado a nada. [...] é o sujeito que a fenomenologia sociológica de nosso tempo, influenciada pela psicanálise, chama “narcisista”. O narcisismo seria a apresentação clínica induzida pela dominância do discurso do capitalista. (BRAUNSTEIN, 2010, p. 152)

Se hoje um dos principais instrumentos de cristalização das novas formas de controle que se debruçam sobre as populações são os aparelhos celulares conhecidos como *smartphones* (de onde são fornecidas a grande maioria dos dados coletados dos sujeitos por empresas e governos), não é por acaso que estes aparelhos talvez sejam a versão mais bem acabada dos objetos mais-de-gozar que exercem um papel decisivo no curto-circuito de gozo consumista do discurso capitalista, as mercadorias que Lacan chama de *gadgets*: um objeto mais-de-gozar oferecido para consumo cujo gozo proporcionado ao mesmo tempo implica na colonização dos dados de quem o consome. É o que aponta Zuboff (2019) com o conceito de excedente comportamental. Os registros de dados que os próprios sujeitos não tem conhecimento da coleta (como a velocidade com que teclam palavras, por exemplo) que são comercializados por essas empresas por seu precioso valor preditivo. São restos que podem ser entendidos como mais-de-gozar no discurso do mestre, onde os usuários trabalham (sem ganhar com isso) para as empresas que capturam os dados, e esses dados são reaproveitados e reabsorvidos, transformados em objetos para consumo na rede.

O discurso que pode fazer barreira ao discurso capitalista é o discurso do analista. Isso porque ocupa o lugar do objeto mais-de-gozar e o coloca como agente do discurso.

**Figura 5** — Matema do discurso do analista



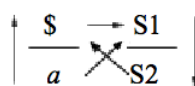
Fonte: LACAN (1992, p. 161).

*Wo es war, soll Ich werden.* Se o analista trata de ocupar esse lugar no alto e a esquerda que determina seu discurso é justamente porque de modo algum está lá por si mesmo. É lá onde estava o mais-de-gozar, o gozar do outro, que eu, na medida em que profiro o ato analítico, devo advir (LACAN, 1992, p. 50)

A psicanálise faz resistência, ou melhor, faz girar o discurso da ciência tecnocrática, o discurso universitário, na medida em que opera exatamente com o sujeito da ciência que é produzido por esse discurso. Contudo, já não opera com ele mais do lugar de um saber sobre o objeto *a*, como uma espécie de “ciência da psicanálise” (LACAN, 1998d, p. 877). É um desejo de saber, saber no lugar da verdade do discurso.

Um giro mais e estamos no discurso da histeria. Discurso da transferência, dirá Lacan (1992), onde o sujeito demanda ao mestre que responda com saber, como a demanda analítica.

**Figura 5** — Matema do discurso histérico



Fonte: LACAN (1992, p. 161).

No lugar da verdade, está o objeto causa-do-desejo, indicando que não há saber capaz de responder e suturar o sujeito.

Ainda sobre o discurso universitário, Lacan diz (1992), na época de seu décimo sétimo seminário entre 1969 e 1970, que o movimento da ciência naquele momento derivava deste laço social onde o saber porta a ordem do mestre. “Será bom, será ruim esse discurso? Eu o etiqueto intencionalmente de universitário porque de certa forma é o discurso universitário

que mostra por onde ele pode pecar, mas também, em sua disposição fundamental, é o que mostra onde o discurso da ciência se alicerça” (LACAN, 1992, p. 97). O movimento de articulação da ciência especificamente neste discurso (uma vez que ao longo do referido seminário ele chega a se referir à ciência como operante também desde o discurso do mestre e o discurso histérico) é o do mandamento para que se continue a saber, saber sempre mais, de forma praticamente imparável.

As coisas, meu Deus, já estão aí. Elas mostraram onde vamos, de estrutura molecular a fissão atômica. Quem pode pensar sequer por um instante que se poderia deter aquilo que, do jogo de signos, de inversão de conteúdos a mudança de lugares combinatórios, provoca a tentativa teórica de pôr-se à prova do real da maneira que, revelando o impossível, faz dele brotar uma nova potência? (LACAN, 1992, p. 97-98)

Mas e no plano das ciências humanas, o que essa ciência do discurso universitário produz? Seu trabalhador, o estudante, o objeto mais-de-gozar objetivado, produz como resto aquilo que “os progressos da lógica matemática haviam permitido reduzir completamente — não suturar, e sim evaporar — o sujeito da ciência” (LACAN, 1992, p. 98-99). O cientista ignora algo dos efeitos do saber da ciência, que é a produção do sujeito. A relação do inconsciente com o saber engendra um saber do qual não se sabe, uma verdade que falta à realização do saber, e é por isso que a psicanálise relança a questão da verdade para a ciência, de onde ela “evaporou” seu sujeito. Entretanto, lembremos a crítica de Lacan (1998d, p. 873) à psicologia “que descobriu meios de se perpetuar nos préstimos que oferece à tecnocracia”, onde ele referencia Canguilhem (1972, p. 9), para quem a psicologia de reação e comportamento, que não reconhece sua filiação ao “caráter industrioso da espécie humana”, se define pela condição instrumentalizada em que coloca o psicólogo. Eles devem constituir o sujeito da ciência “com sua própria pele”, diz Lacan (1992, p. 99) sobre os trabalhadores desse saber técnico, que não podem saber quem os instrumentaliza, uma vez que seu verdadeiro mestre (S1), quem de fato comanda esse saber, encontra-se escamoteado.



[...] o significante-mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da impotência, aparece como mais inatacável, justamente na sua impossibilidade. Onde está ele? Como nomeá-lo? Como discerni-lo, a não ser, evidentemente, por seus efeitos mortíferos? Denunciar o imperialismo? Mas como pará-lo, esse mecanismo tão pequeno? (LACAN, 1992, p. 169)

Segundo Canguilhem (1972), o conhecimento objetivo ao qual chegam os psicólogos, procurado nos comportamentos, é o de um determinismo estatístico. E aqui, é o mesmo autor, em um artigo denominado *“O cérebro e o pensamento”*, quem nos auxilia a dar um passo mais na direção do objeto desta pesquisa, quando critica

o abuso de expressões não pertinentes como “cérebro consciente”, “máquina consciente”, “cérebro artificial” ou “inteligência artificial”. Mas, aqui, cabe perguntar por que essas justaposições de termos incompatíveis na ciência? Certamente, porque essas metáforas, nascidas do uso legítimo de modelos heurísticos ou de simuladores sofisticados pelos cientistas, foram habilmente transformadas e repetidas em lugares-comuns publicitários, no estágio industrial da informática. Como poderíamos estar contra o computador se nosso próprio cérebro é um computador? O computador na sua própria casa? Porque não, já que temos um computador em cada um de nós? Um modelo de pesquisa científica foi convertido em máquina de propaganda ideológica com dois objetivos: prevenir ou desarmar a oposição à invasão de um meio de regulação automatizado das relações sociais; dissimular a presença dos tomadores de decisão que existem por detrás do anonimato da máquina. (CANGUILHEM, 1980, p. 195-196)

Diante disso, podemos situar discursivamente as máquinas algorítmicas como parte de uma engrenagem de gozo operante no laço social do capitalismo. Primeiramente, pela via do discurso universitário do todo-saber: os algoritmos de aprendizagem de máquina realizam a correlação entre a enorme quantidade de dados colhidos do uso das redes através dos aparelhos como *smartphones*. Essa correlação automática, que busca padrões de predição mediante procedimentos de modelagem estatística, remete às pretensões encontradas desde a

origem do projeto da ciência positivista, que sonha com uma sociedade governada pela precisão matemática (SILVEIRA, 2019).

O sonho da objetividade e da precisão foi buscar na reunião de uma grande e variada quantidade de dados a possibilidade de conhecer os padrões de comportamento que dirigem os indivíduos e a sociedade. Enfim a quantidade é exposta como a grande matriz da nova qualidade do conhecimento. Aquilo que o complexo cérebro humano não foi capaz de aprender observando a sociedade, os algoritmos de machine learning e a mineração de dados prometem encontrar, ou seja, a exposição de nossas verdadeiras leis e padrões de organização social (SILVEIRA, 2019, p. 235-243).

Retroagindo nas mais diversas camadas da sociedade, o objetivo desse saber-totalizante é modelar o real segundo os padrões matemáticos. Entretanto, já não se sabe mais quais são de fato as operações lógicas que levam às decisões tomadas pelos algoritmos por ter-se permitido a hiper-autonomização de seus processos. A chamada “caixa-preta” dos algoritmos, ou seja, algoritmos fechados e opacos comandam o saber sem que se saiba como operam.

A complexidade dos processos algorítmicos autonomizados os tornam fechados e impenetráveis, característica que se agrava com os algoritmos de aprendizado de máquina, uma vez que a toda exposição a um conjunto de dados ele se transforma e evolui (SILVEIRA, 2019). Torna-se um saber inapreensível mesmo para os programadores mais experientes, incapazes de compreender o conjunto de regras, combinações e funções matemáticas complexas que motivam determinada decisão.

## 5. EU SOU DADO: UM NEOFASCISMO ALGORÍTMICO

### 5.1 A formação do eu em Freud

Os aspectos da formação do eu nos interessam principalmente na medida em que a própria teoria psicanalítica se esforça em articular essas elaborações aos fenômenos sociais. Uma vez que “ideal do Eu, Eu ideal e Supereu estão em relação entre si através do narcisismo como constituinte do psiquismo” (CARNEIRO *et al.*, 2018, p. 167), pretendemos neste momento do trabalho compreender de que forma Freud e Lacan vinculam a formação do eu e o narcisismo às massas autoritárias, para em seguida construirmos nossa proposição a respeito das possíveis conexões entre essas articulações e a influência contemporânea do uso de algoritmos nos processos de interação entre os sujeitos, mediados por aparelhos conectados em rede.

Em “O Eu e o Id” de 1923 Freud nos fornece os contornos de suas elaborações sobre a teoria do eu. Formado a princípio a partir do sistema perceptivo, o eu é entendido como “uma projeção mental da superfície do corpo” (FREUD, 2011b, p. 60) sobre o Id — este último, compreendido como “um algo” psíquico, irreconhecido e inconsciente<sup>7</sup>. O conteúdo reprimido inconsciente encontra-se no Id, porém as fronteiras entre o eu e o Id são imprecisas, uma vez que o eu também surge como o depositário da história libidinal do sujeito, de suas primeiras identificações e investimentos objetivos abandonados.

Bem no início, na primitiva fase oral do indivíduo, investimento objetual e identificação provavelmente não se distinguem um do outro. Só podemos supor que mais tarde os investimentos objetuais procedam do Id, que sente como necessidades os impulsos eróticos. O Eu, inicialmente ainda frágil, toma conhecimento dos investimentos objetuais, aprova-os ou procura afastá-los mediante o processo da repressão (FREUD, 2011b, p. 26).

---

<sup>7</sup> Escolhemos por adotar o termo em latim Id para o alemão *Es* (cuja tradução para o português é “Isso”), seguindo a tradução da obra que usamos aqui como referência (FREUD, 2011). Contudo, é essencial ressaltar que a dificuldade em se traduzir o termo também se deve ao caráter de irreconhecimento do Id enquanto sede das pulsões inconscientes e portanto sua irredutibilidade a uma definição no âmbito da linguagem, como apontado na nota do tradutor a respeito da escolha do termo (FREUD, 2011, p. 59). Entendemos que tal dificuldade é reforçada inclusive pelo uso da expressão “um algo psíquico” para definir o Id, utilizada na referida tradução (FREUD, 1923/2011, p. 21). Ademais, conforme a nota do tradutor da edição do texto aqui utilizada, Freud afirma em uma carta a Groddeck a irrelevância do termo escolhido para designar o *Es*, desde que reconheça-se a transferência e a resistência como eixos do tratamento psicanalítico (FREUD, 2011, p. 59).

O eu se ocupa de organizar coerentemente os processos psíquicos e se esforça um dar a si mesmo a forma de uma unidade. Nesse sentido, é ligado aos processos conscientes na medida em que reforça a segregação em relação ao conteúdo reprimido no Id, mantendo-o excluído da consciência e censurando-o, como por exemplo nos sonhos. A parte do “eu coerente” almeja se separar do Id e com esse objetivo passa a subjugar-lo ao mesmo tempo em que faz dele sua fonte libidinal, transformando os investimentos libidinais do Id em seu próprio elemento constituinte “com ajuda do Super-eu” (FREUD, 2011b, p. 53). A tentativa de unificação que caracteriza o eu se dá, portanto, sob a condição de que a parte dos impulsos sexuais que não correspondem às suas exigências seja excluída e mantida reprimida no Id. Contudo, o eu precisa lidar com aquilo que foi dele excluído e que a ele agora se contrapõe, através da resistência ao que uma vez foi objeto de repressão.

A teoria freudiana da origem da formação do eu passa necessariamente pelas considerações acerca da teoria da libido e do entendimento do narcisismo. O termo já era presente na nosologia psiquiátrica há mais de uma década quando Freud publica o texto “Introdução ao Narcisismo” em 1914, onde propõe que alguns fenômenos observados em pacientes parafrêncios (como a megalomania e o abandono do interesse por pessoas e coisas), além de algumas dificuldades no tratamento das neuroses de transferência (tais como os limites da suscetibilidade destes pacientes à influência do tratamento) poderiam ser entendidos a partir da teoria psicanalítica da libido. O narcisismo não seria concebido pela psicanálise como uma perversão — como no caso psiquiátrico — mas sim como “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo” (FREUD, 2010b, p. 10). Tanto no caso da parafrenia, quanto nas neuroses histéricas e obsessivas, as observações clínicas de Freud mostravam um abandono da relação com a realidade: nas neuroses, as relações eróticas com pessoas e coisas eram conservadas na fantasia, renunciando às metas objetais mediante a substituição e a mescla de objetos reais com objetos imaginários, o que não acontecia na parafrenia.

Em ambos os casos, a retração dos investimentos objetais e o consequente represamento da libido ocorreria de forma secundária em relação a um primeiro momento originário do narcisismo onde predomina o auto-erotismo. Freud reconhece que nesse estágio auto-erótico anterior não há possibilidade de distinção entre as duas formas de libido, a libido objetual e a libido dirigida ao eu, entendendo que apenas a partir do investimento de objeto é



possível dizer que há uma energia sexual que se difere da energia que se volta para o eu. A separação entre os dois tipos de libido, possível a partir dos investimentos objetais e posteriormente com seu retorno ao eu, coincide com a inauguração de uma dupla existência do indivíduo: “como fim em si mesmo e como elo de uma corrente, a qual serve contra — ou, de todo modo, sem — a sua vontade” (FREUD, 2010b, p. 14). A parte onde se constitui o eu como unidade sintética não existe até o momento correspondente ao narcisismo secundário, quando o destino da libido passa a voltar-se para si mesmo em oposição aos objetos.

O narcisismo marca a constituição do eu de maneira decisiva por ser o processo pelo qual o eu sustenta sua consistência reportando-se, num segundo momento, a um estado originário pré-existente às relações de objeto. Quando colocado diante da necessidade de renunciar às satisfações auto-eróticas em nome da busca por satisfação nos objetos, o eu surge como um eu-ideal, referenciado retroativamente a esse estado mítico anterior, idealizado, onde supõe ter experimentado uma existência unitária, plenamente satisfatória, completa e sem renúncias.

Do narcisismo original da criança, onde ela vive suas primeiras satisfações sexuais auto-eróticas, deriva o amor objetal pelas pessoas que lhe provêm cuidado e proteção. Freud afirma que o estado de enamoramento é a fase mais elevada de investimento objetal, com o desinvestimento do eu em favor da superestimação sexual do objeto amado, já que a relação entre os dois tipos de libido seria a de uma oposição diretamente proporcional. Na neurose, o fenômeno do enamoramento incide no “abandono da própria personalidade em favor do investimento de objeto” (FREUD, 2010b, p. 12) e na elevação do objeto à condição de ideal, depositando na pessoa amada a libido que se conservou de sua origem auto-erótica narcísica.

Freud (2011b, p. 26) descreve o eu como “um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto”. Há uma indiferenciação primordial entre investimento objetal e identificação quando se estabelece no eu a marca do objeto abandonado. O eu oferece-se então como objeto de amor ao Id assumindo os traços do objeto, numa espécie de compensação por essa perda, fazendo a libido convergir do objeto ao eu. O eu-ideal é formado, portanto, pela identificação aos vestígios dos primeiros objetos de amor aos quais o sujeito teve que renunciar.

Freud observa que a marca narcísica na escolha de objeto também sustenta o fascínio dos adultos pela suposta autossuficiência e inacessibilidade dos bebês. “É como se os

invejássemos pela conservação de um estado psíquico bem-aventurado, uma posição libidinal inatacável, que desde então nós mesmos abandonamos” (FREUD, 2011b, p. 23). É o narcisismo que orienta a relação dos pais que negam quaisquer imperfeições em seus filhos (assim como a própria existência da sexualidade na criança) como forma de reviver e reproduzir seu próprio narcisismo infantil. As renúncias às quais o narcisismo dos pais teve que se submeter no decorrer da vida são negadas em prol da realização, pela criança, dos sonhos infantis não realizados por eles. Nestes casos,

[...] se verifica a tendência a suspender, face à criança, todas as conquistas culturais que o seu próprio narcisismo foi obrigado a reconhecer, e a nela renovar as exigências de privilégios há muito renunciados. [...] Doença, morte, renúncia à fruição, restrição da própria vontade não devem vigorar para a criança, tanto as leis da natureza como as da sociedade serão revogadas para ela, que novamente será centro e âmago da Criação. *His Majesty the Baby*, como um dia pensamos de nós mesmos (FREUD, 2010b, p. 25).

O renascimento do narcisismo dos pais, transmutado em amor objetal pelos filhos, é uma resposta às renúncias que acossaram o “ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu” (FREUD, 2010b, p. 25). Há, para Freud, uma coerência narcísica que mantém afastado do eu tudo aquilo que possa diminuí-lo.

O abandono do narcisismo infantil pelo adulto leva à questão sobre qual teria sido o rumo então tomado pela libido do eu. A hipótese de que seu destino tenha sido apenas o dos investimentos objetais é logo confrontada por Freud com outra possibilidade. A libido narcísica teria sido deslocada para as exigências morais e culturais internalizadas que constituíram um lugar idealizado no próprio eu. O ideal do eu seria a sombra de tais referências sobre o próprio eu, substituindo o momento narcísico no qual ele era seu próprio ideal (o eu-ideal) por essa idealização de si vinda dos pais e da cultura, pela qual ele passa a medir a si mesmo. Portanto, como herdeiro e substituto do narcisismo original, o ideal do eu lega a marca desse passado onde o eu-ideal teria gozado de “preciosa perfeição”, e passa a demandar do eu sua modelação de acordo com referenciais vindos da família e da sociedade. Tal processo corresponderá ao estabelecimento das primeiras identificações simbólicas do sujeito e implicará novamente na repressão pelo eu das tendências libidinais que estejam em

conflito com tais referências ao incorporar em si os objetos idealizados com os quais se identifica.

A relação do sujeito com o ideal do eu, além de constitutiva, é ambígua. Se, por um lado, essa incorporação da alteridade no eu aponta para o intuito de tornar-se aquele com o qual se identifica como meio de acesso à felicidade uma vez (supostamente) experimentada na forma de um eu-ideal, por outro lado essa introjeção também estabelecerá no eu uma instância de caráter exigente, censor, crítico e vigilante. Freud (2010b) propõe a existência de uma instância psíquica particular cuja função, além da consciência moral, seria a de observar o eu para que este cumpra com as metas do ideal do eu — que mais tarde ganhará o nome de Supereu (FREUD, 2011b). No complexo de Édipo masculino<sup>8</sup>, assim como descrito por Freud, a repressão dos impulsos sexuais incestuosos direcionados à mãe adiciona à identificação ao pai uma tonalidade hostil, sustentando simultaneamente na mesma figura uma relação de rivalidade e de identificação, um modelo a ser copiado. Aí fica claro o caráter ambivalente dos mandatos imperativos que o Supereu precipita sobre eu: uma instância de poder que erige a proibição 'você não pode ser ele' relativa à interdição do incesto, ao mesmo tempo em que ordena 'você deve ser como ele' — esta última, ligada ao ideal do eu.

A gênese do Supereu se expressa em algumas das características paranóides<sup>9</sup> da personalidade, como o delírio de estar sendo observado ou de ter seus pensamentos e propósitos íntimos conhecidos. Segundo Freud, nos casos de paranóia, o eu seria incapaz de reconhecer-se como formado por uma miríade de identificações contraditórias entre si, projetando no mundo sua própria alteridade constituinte e eliminando o que é diferente de si mesmo para assim garantir sua unidade interna. Esse conteúdo rejeitado retorna no delírio paranoico de forma distorcida como grandeza, erotomania, perseguição ou ciúme delirante (AFSHAR *et al.*, 2018). Essa forma regressiva de percepção da alteridade seria a origem narcísica da presença de sintomas similares aos delírios paranóicos nas neuroses de transferência e “em todos nós na vida normal”, atribuída por Freud (2010b) ao papel

---

<sup>8</sup> E de escolha objetal predominantemente heterossexual.

<sup>9</sup> O comentário freudiano sobre a forma regressiva do Supereu na paranóia nos permite reconhecer que essas características estão presentes enquanto resíduo da constituição do eu também na neurose, como apontamos em seguida, com Freud. Sabemos, contudo, que o Supereu e sua forma ambivalente presente na neurose não pode ser confundida com a causa dos sintomas delirantes da paranóia. Lacan, a partir do seu terceiro seminário, irá situar a paranóia como posição estrutural pertencente à estrutura clínica da psicose onde, ao contrário da neurose — na qual o Nome-do-Pai inaugura o simbólico incidindo como significante do desejo da mãe na operação da metáfora paterna — encontra-se a forclusão (ou repúdio) do Nome-do-Pai, no lugar do qual aparecem os delírios como resposta ao real.



desempenhado pelo Supereu. A instância do Supereu na neurose é uma formação reativa que herda as pulsões agressivas do Id, as quais passam a ter o eu como alvo de sua observação e crítica, para que ele se submeta ao ideal, às marcas privilegiadas da alteridade que se instauram, e projete para fora de si os traços conflitantes com o ideal.

O caráter hostil e agressivo do Supereu conduz ao pai da horda primeva descrita por Freud em *Totem e Tabu* (2010a). Freud retrata uma horda formada por um clã de irmãos submetidos ao domínio e à violência de um pai primordial, que também possuía todas as mulheres do grupo. Os filhos então se reúnem, assassinam o pai e o devoram em um banquete totêmico. A partir daí estabelecem um pacto onde nenhum membro poderia exercer novamente o poder supremo pela violência, nem sobre seus pares masculinos, nem sobre as mulheres. Trata-se aqui de uma hipótese freudiana — depois revista por Lacan (1992), que a entende como da ordem de um mito —, inspirada pela teoria darwiniana, para descrever a origem da consciência moral do tabu do incesto como lei imperativa que emerge no inconsciente (BAIMA, 2018). O Id seria para Freud totalmente amoral, enquanto que a consciência moral seria o empenho do eu em ser moral. O eu esforça-se em cumprir com a lei, porém o faz sob influência de um Supereu que “pode ser hipermoral e tornar-se cruel como apenas o Id vem a ser” (FREUD, 2011b, p. 51-52). A horda primeva como gênese do totemismo teria deixado traços que deram origem à religião, à moralidade e à organização social. A crueldade com que o Supereu é capaz de submeter o eu aos seus imperativos leva Freud a defini-lo como uma espécie de resto, de produto que se volta contra o sistema que o gerou, nomeando sua atuação como “pura cultura” (FREUD, 2011b, p. 50) da pulsão de morte. “Quando o Eu sofre ou mesmo sucumbe à agressão do Super-eu, seu destino é uma contrapartida daquele dos protozoários que perecem devido aos produtos de decomposição que eles mesmos criaram” (FREUD, 2011b, p. 54).

## **5.2. O eu e a massa**

O que Freud descreve, portanto, é que a formação do eu pressupõe a instituição de uma instância de poder nele mesmo, derivada das relações objetais e dos processos de identificação, que na neurose comanda sua adequação às idealizações. Em suma, constituir um eu depende necessariamente das relações com os outros, sendo a alteridade uma faceta



fundamental nesse processo. Contudo, a tensão que aí se instaura, que se revela regressivamente na sintomatologia paranóide, decorre da marca da alteridade que impõe obstáculos à satisfação narcísica e emerge repetitivamente como uma ameaça intrusiva a um esforço de conservação da unidade do eu — ameaça respondida com hostilidade e revolta. Na neurose, a passagem pelo Édipo implica numa espécie de incorporação da alteridade no eu, alteridade que se expressa por duas vias: como fonte de proibição e como possibilidade de identificação. O sujeito neurótico pode então se lançar em busca do amor dos objetos como uma tentativa de substituir a satisfação renunciada. “Então a pessoa ama, em conformidade com o tipo da escolha narcísica de objeto, aquilo que já foi e que perdeu, ou o que possui os méritos que jamais teve” (FREUD, 2010b, p. 34). O neurótico erige em si um ideal sexual que se coloca num vínculo auxiliar com o ideal do eu, como representante daquilo que falta ao eu para torná-lo ideal.

Em sua busca por objetos de amor que possam cumprir com o ideal, o eu se encontra com uma impossibilidade intrínseca à sua própria constituição, já que o Supereu se empenhará em censurar os investimentos objetais que não correspondam aos parâmetros idealizados (e, portanto, inatingíveis) do ideal. Porém, a escolha de um ideal sexual de tipo narcísico pode oferecer ao sujeito uma “cura pelo amor, que via de regra ele prefere à cura analítica” (FREUD, 2010b, p. 34). Amor que, alerta Freud, traz “todos os perigos de uma opressiva dependência de tal salvador” (FREUD, 2010b, p. 34). Nas últimas linhas de *Introdução ao Narcisismo* Freud sustenta que o ideal do eu não é apenas individual, mas traz consigo o social, “o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação” (FREUD, 2010b, p. 34). Por esse caminho, indica que a análise do eu leva ao entendimento da psicologia da massa, via que será meticulosamente explorada anos depois em *Psicologia das Massas e análise do Eu* (FREUD, 2011a).

No processo de constituição do eu, a identificação é a forma primordial de ligação com um objeto. A introjeção do objeto no eu substitui, por uma via regressiva, uma ligação objetal libidínica que teve que ser abandonada. A divisão do eu para Freud consiste em uma parte que introjetou o objeto perdido e se identificou com ele, e outra parte, dela derivada, que se lança como uma sombra do objeto que cai sobre o eu — o ideal do eu. Freud afirma que o ideal do eu herda o narcisismo original, já que o eu poderia nele encontrar aquilo que falta a si mesmo para retornar ao eu-ideal infantil, sua suposta unidade imaginária. Posteriormente, por

meio das idealizações de objeto amoroso — ou como afirma Freud, sua superestimação sexual — o eu pode investir na busca por reencontrar no objeto aquilo que faltaria para restabelecer sua origem narcísica.

Em não poucas formas da escolha amorosa torna-se mesmo evidente que o objeto serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para satisfação de seu narcisismo (FREUD, 2011a, p. 55).

O “enamoramento extremo” pode ser descrito, segundo Freud, como se o eu introjetasse o objeto de amor no lugar do ideal do eu. Com isso, a função crítica e modeladora do ideal perde sentido e o eu então renuncia à repressão das pulsões do Id, restando a resultando na obediência cega ao objeto, que toma seu lugar. “Fascínio” e “servidão” são os termos usados para descrever a entrega do eu a um objeto idealizado desta ordem. Na constituição do eu, a identificação com o objeto se dá quando o mesmo encontra-se ausente — ou foi perdido ou renunciou-se a ele mediante os processos de repressão. A identificação substitui o objeto e assim parte do eu é alterada segundo o modelo do objeto perdido. Ocorre que, na formação da massa, a fascinação do eu com o objeto amoroso responde à tentativa de conservá-lo, de não perdê-lo, fazendo-o ocupar o lugar do próprio eu.

Nos dois exemplos de massas “artificiais” dados por Freud, a Igreja e o Exército, a coesão depende da ilusão da existência de um chefe supremo que ama a todos os participantes da massa com o mesmo amor — o amor de Cristo ou do general militar, respectivamente. Há, por um lado, a ligação com o líder e, por outro, a ligação entre os membros da massa, e uma depende da outra. “Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu” (FREUD, 2011a, p. 59). Daí decorre que a identificação narcísica ao líder, sua introjeção no lugar do ideal do eu, é o que dá coesão à massa.

Seja um líder ou mesmo uma ideia associada a ele, tal efeito unificador poderia também reunir uma massa por meio de pulsões agressivas, como o ódio. Freud (2011a, p. 44) fala em “um narcisismo que se empenha na afirmação de si” para o qual as diferenças em relação ao outro — um estranho, porém próximo — gera comportamentos hostis.

Comportamentos estes que, na relação entre os membros da massa, tendem a ser inibidos uma vez que seus participantes suportam as especificidades do outro, contanto que se conduzam em sua suposta homogeneidade em função do ideal em comum. A liberação da angústia poderia se dar quando a identificação ao líder sofresse um “afrouxamento” de sua estrutura libidinal, tendo o medo e a agressividade generalizados como resultado. Renunciando à repressões do Id, o eu exterioriza sua agressividade ao regredir ao seu estado narcísico idealizado, favorecendo a desinibição de afetos e a descarga libidinal para a ação. Por outro lado, o deslocamento da libido narcísica para o objeto de amor idealizado e a identificação com o ideal de eu em comum compartilhado na massa, geram a inibição do narcisismo individual entre seus membros. Assim, é como se não houvesse diferença entre os sujeitos que compõe a massa, alienados pela coincidência erótica em relação ao líder e à ideia em comum, dissipando a tensão narcísica provocada pela presença do outro, da diferença. A agressividade narcísica deixa então de ser direcionada para o estranho-semelhante (os outros participantes da massa) e desloca-se para fora da unidade da massa.

### **5.3. A unidade no espelho: o [eu] como dado imediato**

Para Lacan (1995) o caminho aberto por Freud e pela psicanálise quanto à noção do eu, que havia rompido com concepções anteriores da psicologia e da filosofia, sofreu uma reabsorção dentro da psicologia geral, trazendo consequências para a prática analítica. Esse fato, muito mais do que uma simples divergência teórica entre escolas psicanalíticas, implicava no “estabelecimento de uma cumplicidade concreta, eficaz, entre a análise, manejo libertador, desmistificador, de uma relação humana, e a ilusão fundamental da vivência do homem, pelo menos a do homem moderno” (LACAN, 1995, p. 10). Essa ilusão, inaugurada nas bases do “eu penso, logo sou” de Descartes, se dá por meio da apreensão do [eu] “como uma espécie de dado imediato” (LACAN, 1995, p. 13) pelo ato de reflexão onde a consciência se apreende como transparente a si própria. A crença derivada do cartesianismo é a de que [eu] e consciência se confundem e se a consciência é transparente a si mesma o sujeito também o é para ela. Para a consciência o [eu] tem o estatuto de um objeto, mas a apreensão de um objeto pela consciência não a leva necessariamente a conhecer suas



propriedades. Lacan defende que a experiência da psicanálise permite o reconhecimento de um “[eu]” — em francês “*Je*”, distinto do “*moi*” (“eu”) — que não aquele apreensível pela consciência, mas aquele que remonta ao sujeito dividido do inconsciente.

O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu. É fora deste campo que existe algo que tem todos os direitos de se expressar por [eu] e que demonstra este direito pelo fato de vir à luz expressando-se a título de [eu]. Justamente aquilo que é o mais não-reconhecido no campo do eu que na análise, se chega a formular como sendo [eu] propriamente dito [...] Tudo se organiza, cada vez mais, numa dialética em que [eu] é distinto do eu (LACAN, 1995, p. 15).

Não é o caso, contudo, de pensarmos que este [eu] é o eu verdadeiro em detrimento de um suposto 'falso' eu, um eu parcial. Ou que o eu seja [eu] errado, como se bastasse induzir o sujeito a uma suficiente tomada de consciência para que o que se busca numa experiência analítica se dê. O eu é “um objeto particular dentro da experiência do sujeito [...] um objeto que preenche uma certa função que chamamos aqui de função imaginária” (LACAN, 1995, p. 63).

O eu se inscreve no imaginário. Tudo o que pertence ao eu se inscreve nas tensões imaginárias, assim como o resto das tensões libidinais. Libido e eu estão do mesmo lado. O narcisismo é libidinal. O eu não é uma potência superior, nem um puro espírito, nem uma instância autônoma, nem uma esfera sem conflitos — como se ousa escrever — sobre a qual deveríamos apoiar-nos (LACAN, 1995, p. 407).

Há, para Lacan (1995, p. 18), uma crise técnica da psicanálise entre os anos de 1910 e 1920 que acontece na medida em que “este novo [eu], com o qual tratava-se de dialogar, lá pelas tantas recusou-se a responder”. A introdução por Freud das noções metapsicológicas do Eu, Isso e Supereu (no que ficou conhecido como a segunda tópica freudiana) responde às exigências da prática analítica pela fabricação de novas estruturas conceituais que, a partir de “*Além do princípio do prazer*” (FREUD, 2010d), seguido por “*Psicologia das massas e análise do Eu*” (FREUD, 2011a) e “*O Eu e o Id*” (FREUD, 2011b), visam reestabelecer a perspectiva de excentricidade do sujeito em relação ao eu. Mas algumas das interpretações realizadas sobre a obra metapsicológica freudiana posteriores a 1920 resultaram na recentralização do eu na psicologia geral, como no caso da *Ego Psychology* estadunidense.



Duas opções eram possíveis a partir de 1923. Uma consistia em fazer do eu o produto de uma diferenciação progressiva do isso, agindo como representante da realidade e tendo como função conter as pulsões (foi a Ego Psychology da escola norte-americana); a outra, ao contrário, dava as costas a qualquer idéia de autonomização do eu para estudar sua gênese em termos de identificação (será a escola francesa) (ROUDINESCO, 2011, p. 28).

Freud se distancia progressivamente em sua obra da equivalência entre eu e consciência, o que para Lacan mostra que o sujeito, [eu], não é sua inteligência individual, muito menos um organismo que se adapta ao meio como um indivíduo. Este [eu] é um outro, é excêntrico, não está no mesmo eixo em que é apreendido pela psicologia quando considerado como uma função num indivíduo. O sujeito do inconsciente está descentrado em relação ao indivíduo, não pode ser objetivado e medido em função de comportamentos, propriedades, condutas ou metas. O descentramento essencial da descoberta freudiana está no fato do desconhecimento que tem o eu sobre o inconsciente. O eu é aquele que acredita que é eu, que conserva uma ilusão imaginária de unidade de si e assim empreende a resistência contra aquilo que de si mesmo se diferencia dessa imagem. O eu não reconhece em si o que não é unidade de si.

Ao contrário da noção de um eu autônomo que o processo de análise teria por objetivo fortalecer, Lacan (1995) sustentava que a descoberta freudiana sempre considerou o eu como resultado de um drama conflituoso no âmago da constituição psíquica dos sujeitos. Diante deste conflito a experiência psicanalítica, tal como entendida por Lacan, coloca em cheque a crença ingênua em uma unidade existencial autônoma e autorreferente. Por isso, a reintrodução dessa realidade transcendente de autonomia do eu tanto na psicanálise pós-freudiana quanto na psicologia geral ultrapassa tal ingenuidade daquele que acredita em si, que acredita que é si mesmo, para revelar-se também como “um fenômeno sociológico que diz respeito à análise como técnica” (LACAN, 1995, p. 20).

Essa suposta unidade do eu é obtida, segundo Lacan (1995), através da consciência de uma imagem, a imagem do corpo. Trata-se de um fenômeno de consciência que se dá a partir da experiência da criança com sua imagem no espelho, na medida em que situa o corpo como um objeto em um espaço imaginário. Da consciência da imagem do corpo refletida no espelho decorre a apreensão do [eu] como um objeto. Lacan sustenta que uma máquina capaz de registrar imagens e gravá-las por meio de estímulos fotoelétricos, seria capaz de produzir um

fenômeno de consciência mesmo sem a presença de nenhum ser humano. A consciência não seria dotada do privilégio a ela concedido na modernidade, como sede do pensamento e da razão, mas a um nível de contingência comparável à imagem refletida na superfície de um lago em um mundo inabitado, podendo ser registrada apenas por uma máquina que ali estivesse (como uma câmera de vídeo). A imagem se forma a partir de um ponto dado no espaço que tem seu ponto correspondente refletido em uma superfície. A ilusão objetiva da imagem consiste nessa correspondência biunívoca estabelecida entre um ponto no real e seu efeito num outro ponto de reflexo especularizado. Dessa forma, o fenômeno da consciência poderia ser produzido em qualquer superfície onde se pudesse projetar uma imagem.

A etapa da formação do eu para o bebê humano corresponde à dialética experimentada no que Lacan denomina o estádio do espelho, e fundamenta-se na relação entre, por um lado, vivências desconectadas, discordantes e despedaçadas do corpo, e por outro, o emparelhamento do sujeito com certa unidade, com a qual ele passa a se confundir. A criança que ainda experimenta uma diversidade descoordenada e incoerente de si estabelece então uma relação de fascínio com a imagem unificada do corpo no espelho, de modo a alienar-se nessa unidade virtual. Tal processo é análogo, para Lacan (1995), à situação onde duas máquinas se percebem por meio de uma célula fotoelétrica com retransmissor, onde uma delas já tenha adquirido uma determinada unidade estruturada de seu mecanismo de movimento, enquanto a outra ainda encontra-se inacabada nesse sentido. A percepção que uma máquina tem da outra nessa situação, ou seja, a detecção do estádio alcançado pela outra máquina no que diz respeito à sua unidade, é condicionante para o movimento que a primeira possa realizar. Desse modo, uma máquina fornece à outra o modelo e a forma de sua unidade, da mesma maneira que nesse processo o bebê humano antecipa a forma total de seu corpo no espelho.

Da mesma forma que Lacan se refere ao aprendizado das máquinas também parte de um aspecto comportamental observado em alguns animais para entender a relação do sujeito com a imagem do próprio corpo (LACAN, 1998c). Cita o caso das pombas, cuja visão de um ser da mesma espécie é pré-condição para sua maturação sexual — o que pode ser comprovado experimentalmente colocando um indivíduo dessa espécie em frente ao seu reflexo no espelho. E também dos gafanhotos migratórios, nos quais a transição da forma solitária para a forma gregária também se dá mediante a exposição à imagem de um animal da

mesma espécie. A dimensão comportamental se assemelha à da máquina no que diz respeito ao estabelecimento da relação do organismo com a sua realidade, uma vez que em ambos os casos a formação de algo como uma unidade de si baseia-se no mimetismo derivado da identificação com uma imagem.

A forma da imagem especular, o reflexo no espelho como limiar do mundo visível, “mais deveria ser designada por *[eu]-ideal*, se quiséssemos reintroduzi-la num registro conhecido”, escreve Lacan (1998c, p. 97), referindo-se ao narcisismo freudiano. A partir daí o sujeito liga-se indefinidamente a essa “estátua” na qual se projeta — o eu ideal é uma imagem do corpo, distinta do corpo real e da consciência que percebe o reflexo. Desde antes de sua determinação social, ou seja, de objetivar-se na dialética simbólica da identificação com o outro, o sujeito se precipita nessa forma ficcional primordial e a ela se fixa à maneira de uma *Gestalt*, numa simetria invertida em oposição à desorganização motora que ele ainda experimenta. É somente a partir de uma exterioridade constituinte que é possível antecipar uma estabilidade formal ao sujeito, a instância do eu, o que simultaneamente o situará em uma linha ficcional e alienante. “Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma de onde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*” (LACAN, 1998b, p. 116).

A assunção da forma unitária do corpo pelo sujeito é acompanhada de um elemento de fascinação. A imagem primitiva do corpo em pedaços, sua diversidade descoordenada e incoerente, adquire unidade por meio dessa fascinação, que acompanha a identificação à sua imagem especular, levando o sujeito a desejar ser um só, unificado à sua imagem. Sobre esse ponto, diz Lacan (1995, p. 70):

A metade subjetiva de antes da experiência do espelho é o parálítico, que não pode mover-se só, a não ser de maneira descoordenada e desajeitada. O que o domina é a imagem do eu, que é cega e que o carrega. Contrariamente às aparências, e eis todo o problema da dialética, não é, como Platão acredita, o senhor quem cavalga o cavalo, ou seja, o escravo, é o contrário. E o parálítico, a partir do qual se constrói esta perspectiva, só pode identificar-se à sua unidade na fascinação, na imobilidade fundamental pela qual ele vem corresponder ao olhar ao qual está preso, o olhar cego.

A tentativa de fazer coincidir o eu com o *[eu]*, o eu com o sujeito, almeja dar ao eu o estatuto de símbolo. Porém, por mais que o eu seja de fato parte constituinte da estruturação



do sujeito, o eu tem com o objeto uma relação de identidade, o que o situa em uma função imaginária, não simbólica. Para que haja sujeito, é preciso que no sistema do espelho, do duplo, um terceiro elemento se insira.

Voltemos à situação das máquinas. Havendo uma primeira máquina que depende da unidade de outra para que adquira o modelo da forma de sua própria unidade, ela dependerá daquilo para o qual a segunda máquina se dirige para realizar seu próprio movimento. No nível imaginário, especular, se há um objeto temido ou desejado ele necessariamente será ou de uma ou de outra consciência, mas para a unidade da primeira máquina, quando o objeto é da outra máquina é porque pertence à primeira. Para que as duas máquinas não se destruam no ponto de convergência de seu desejo (que é o mesmo, uma vez que neste nível são a mesma unidade), seria necessário que uma máquina dissesse à outra “- *Eu desejo isto*”. Mas ao dizê-lo, estaria dizendo “- *Tu desejas isto*”, ou melhor, “*Tu, outro, que és minha unidade, desejas isto*”, uma vez que são um só desejo especularizado. Contudo, Lacan diz que isso só seria possível na hipótese de um terceiro que entrasse na primeira máquina e de dentro dela pronunciasse “-[eu]”. Isso significa supor que uma máquina seria capaz de contar a si mesma como uma unidade dentre as outras, que ela pudesse adicionar a si mesma como elemento dentro de um cálculo.

#### **5.4. A psicanálise entre dados e algoritmos**

Lacan (1998, p. 103) afirma que uma definição abrangente da neurose pode ser vista na “inércia própria das formações do [eu]”, ou seja, uma espécie de captação do sujeito que aí se dá e que se expressa na forma da loucura: “tanto da que jaz entre os muros dos hospícios quanto da que ensurdece a terra com seu barulho e seu furor”. Nossa presente argumentação se encaminha agora para articular a teoria do eu na psicanálise de Freud e de Lacan com a atual ascensão de discursos e práticas relacionados à ideologia de ultra-direita. Há também, como vimos, uma aproximação entre o entendimento lacaniano do estágio do espelho na constituição do [eu] e o processo de aprendizado das máquinas, o que nos permitirá articular estes aspectos para entender se conseguiríamos estabelecer, por esta via, relações entre este elemento de captura e fascinação (LACAN, 1995) inerente às formações do [eu] e a questão dos dados e algoritmos.



Qual seria a loucura neurótica “que ensurdece a terra com seu barulho e seu furor” cujo modo de manifestação o psicanalista francês afirmou se assentar na própria constituição do sujeito e, mais especificamente, na formação do [eu]? A partir da palavra “*fureur*”, traduzida do original francês (LACAN, 2016) como “furor” na tradução para o português da edição brasileira do texto de Lacan (1998) “*O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*” (já bastante citado nas linhas acima), nos permitimos inferir que Lacan fazia referência a uma possível homofonia com a palavra alemã “*fuherer*”, modo conhecido com que os alemães se referiam a Adolf Hitler - cuja tradução livre para o português é “líder”. Não encontramos nenhuma referência que relacionasse o trecho citado diretamente ao tema, nem que chegasse a essa mesma conclusão quanto à semelhança entre os significantes em francês e alemão. Contudo, os desenvolvimentos que apresentaremos a seguir endossarão a inferência acima e nos ajudarão a sustentar a importância da relação entre o estatuto do eu para a psicanálise e as manifestações sociais autoritárias.

O narcisismo opera segundo uma lógica de projeções e introjeções própria ao imaginário. Os fenômenos de agressividade primitiva aparecem para Lacan como uma tentativa de eliminação da diferença que é projetada no outro. Para que a experiência de um eu estável (não o sujeito dividido, mas o indivíduo) se dê, é preciso que a imagem do outro, como suporte imaginário da constituição do eu, não lhe apareça como diferença radical. Desse modo o sujeito tenta afastar de si a perspectiva da dissolução do eu em uma experiência corporal fragmentada. (CARNEIRO *et al*, 2018). Assim, por mais que nem toda violência encontre sua base nos processos narcísicos, há uma forma de agressividade deles decorrente, que se erige contra a ameaça à estabilidade do eu, encarnada em tudo o que evocaria um “fora-da-imagem”.

A estrutura do eu é eminentemente paranóica. Não no sentido da posição da paranoia na estrutura clínica da psicose (diversa da neurose), mas em relação aos processos narcísicos que estão na origem de qualquer sujeito: “se o narcisismo costuma ser objeto de estudo naquilo em que ele funda dinâmicas de identificação, a outra face do narcisismo, conforme aponta Lacan e que diz respeito às relações objetais, é a paranoia” (CARNEIRO *et al*, 2018).

[...] o Eu é normalmente caracterizado por quatro atributos fundamentais, a saber: agressividade, narcisismo, estrutura paranoica e desconhecimento. Ou seja, o resultado principal dos processos de identificação e socialização é a produção de uma instância de violência, externa e interna, uma estrutura rígida e marcada por profundas relações de resistência (SAFATLE, 2020, p. 35)

Aquilo que é projetado pelo eu é atacado como tentativa de expulsar de si o que ameaça sua estabilidade e unidade. A presença do diferente implica uma “tensão de delimitação e determinação entre Eu e não Eu” (CARNEIRO *et al*, 2018, p. 170), o que gera a incapacidade de reconhecer as partes de si mesmo que não são reconhecidas como reflexo de si mesmo. Em uma ordem social totalitária,

preconceitos e agressividade intolerante não seriam apenas um sinal de reconhecimento das diferenças do grupo, mas também a incapacidade de reconhecer seus próprios desejos condenáveis projetados na existência estereotipada de um alvo: o diferente. Aferrado ao sistema de normas sociais, o sujeito procura eliminar tudo o que considera parasitário ao sistema, excedente que ameaça, porque representaria seu próprio fracasso (CARNEIRO *et al*, 2018, p. 172)

Politzer (1978) analisa o aspecto racista do fascismo alemão e sua relação com o nacionalismo. Para o autor, a tese da 'eterna Alemanha sempre a mesma' é uma ideia mística, anti-histórica, que ignora as relações socioeconômicas que produziram a nação alemã. O ideário do nazismo valia-se de uma “fabulação biológica” utilizada para sustentar o racismo, que operava como justificação racional à mística da existência de uma 'alma da velha Alemanha'. Politzer (1978) considerava insuficiente a ideia da coincidência entre raça e nação para explicar o racismo contido na ideologia nazista. O movimento batizado por Hitler de 'nacional-socialismo' era tão anti-nacional quanto é anti-socialista segundo o autor, uma vez que na verdade pretendia opor a comunidade de homens historicamente constituída, a nação, à união de pessoas segundo um critério racial. No 'Mein Kampf', escrito por Hitler, o objetivo do estado seria conservar e desenvolver uma comunidade de seres vivos da mesma espécie,

física e mentalmente. O fato de o nazismo voltar-se contra a parte da própria população alemã que não correspondia aos traços raciais arianos contradiz, para Politzer, o conteúdo nacional contido em sua propaganda ideológica.

A visão de nação de Politzer (1978) é inspirada na do líder do partido comunista francês Maurice Thorez. Trata-se de uma unidade que se aglutina como resultado de processos sociais e históricos, diferentemente de um mito de origem comum, como no caso da raça. Por mais que a propaganda nazista ressaltasse o caráter nacional, o mito da pureza da raça ariana visava substituir o princípio nacional (necessariamente histórico e social) pelo princípio racial (baseado em um traço natural comum). A existência das nações protegeriam a humanidade da ameaça de um mundo com uma só lei e um só senhor.

A substituição do princípio nacional pelo racial, o apagamento do fato histórico e social da nação em favor da coincidência entre nação e raça, traz consigo, para Politzer, a vontade de destruição de tudo o que remeta à consciência<sup>10</sup>, à civilização e à humanidade. Assim, o racismo seria apenas a máscara dos privilegiados do grande capital, que sonham com uma humanidade alienada de sua própria história, uma vez que a nação, em última instância, é o povo, a classe operária. A revolução francesa de 1792, cujos valores e princípios eram insultados pelos retóricos racistas, seria o exemplo maior de identificação do povo com a nação. A forma nacional do movimento progressista e libertário que se sobrepôs ao conjunto de províncias, as transformações sociais decorrentes do desenvolvimento das forças produtivas ao longo de séculos, todos esses processos culminaram no triunfo da revolução – sob a liderança da burguesia – contra o antigo regime. A ideia nacional tem, portanto, um conteúdo social e histórico. E o racismo fascista, assim, violentamente volta-se, ao mesmo tempo, contra a nação e o povo.

À retórica nazista, Politzer (1978) opõe um princípio nacional democrático, que reuniria a memória comum da história de uma comunidade, constituída por uma diversidade de origens (inclusive de raça), que compartilha um território, um clima, uma língua, uma vida econômica, como é o caráter da nação francesa: ser uma nação não *apesar* da fusão de raças,

---

<sup>10</sup> Aqui no sentido da consciência histórica.

mas *por causa* dessa fusão. Os “traços distintivos” presentes em cada província ou cidade seriam as nuances de um “tipo nacional”, uma “grande família”, a república francesa.

Mais do que o mérito da defesa da ideia nacional ou da problemática relacionada à revolução francesa e a luta de classes apresentada pelo autor, nos interessa aqui principalmente sua análise da retórica fascista como assentada em uma sobreposição entre nação e um mito de origem racial comum. Um traço em comum que poderíamos caracterizar como da ordem de uma fixação imaginária baseada na identificação entre eus-ideais a partir de um traço imaginário, que faria consistir uma unidade de grupo em torno da ideia de raça. Daí o esforço retórico em fazer coincidir raça e nação, a ideia de que a Alemanha deveria ser formada apenas por arianos. Já a ideia de nação defendida por Politzer deixa clara a concepção de uma unidade nacional democrática, composta por agrupamentos diferentes entre si, próxima à descrição feita por Freud (2011a), na qual os sujeitos participam simultaneamente do que ele chama a “alma” de muitos grupos, tais como raça, classe, comunidade religiosa e também nacionalidade. Cada um é “componente de muitos grupos, tem múltiplos laços por identificação, e construiu seu ideal do Eu segundo os mais diversos modelos” (FREUD, 2011a, pp. 71-72). Mas o caminho que leva à massa fascista é o da identificação imaginária, ou seja, na fixação alienante em uma unidade que faz coincidir um traço do objeto idealizado com o eu idealizado. A origem do eu, marcada por múltiplos laços de identificação dos quais fala Freud, são a parte que no narcisismo o eu deseja projetiva e agressivamente afastar de si para conservar sua unidade coerente. Na massa fascista, os membros entre si identificados atacam aqueles que não reconhecem como seus idênticos e sim como radicalmente diferentes.

A questão é que o narcisismo, como estágio de constituição do eu, não se revela somente sua função na agressividade de caráter paranóico do fascismo, mas também como mecanismo fundamental da máquina capitalista. As estratégias de incitação ao consumo da publicidade, em nome das “diferenças”, convoca à compra uma multiplicidade de *targets* massificados, no sentido de uma “massa de indivíduos”, cada um identificado narcisicamente aos modelos estandardizados da indústria cultural (atores, atrizes e celebridades midiáticas em geral) e às marcas publicitárias, fortalecendo a promessa de que há igualmente uma multiplicidade de possibilidades de gozo disponível aos sujeitos no mundo capitalista – basta a eles escolher a “sua” (RAMOS, 2010).



[...] é preciso atentar que a perspectiva adorniana sobre o narcisismo não é a manutenção do “campo de concentração” como paradigma social. O diagnóstico de Adorno sobre o capitalismo tardio se inscreve em uma sociedade do terror que incita projeções paranoicas, continuamente presentes na análise da *Dialética do esclarecimento*, concebendo uma nova ordem social baseada em uma realidade cada vez mais fragmentada e organizada pelo regime de troca de mercadorias (CARNEIRO *et al*, 2018, p. 173)

A expansão atual das forças neofascistas no contexto do capitalismo tardio, nos levam a conceber a convivência contemporânea de tipos distintos de laço social atravessados pela articulação da mesma unidade fundamental: a unidade do eu, o indivíduo. O discurso capitalista visa completar o sujeito com objetos-mais de gozar produzidos pelo saber científico no lugar do Outro. O empuxo ao consumo dos *gadgets*, os aparatos cibernéticos conectados em rede, computadores, *smartphones*, tablets, etc.; mas também o imperativo de consumo da própria mídia, transformada em mercadoria, a própria *timeline* das redes sociais como um desfile de espectros que assumem a forma de fluxos sonoros, textuais, imagens, codinomes, etc., resultantes do processo de reprodutibilidade eletrônica da realidade (TRIVINHO, 2004); toda incitação ao consumo da tecnocracia capitalista é revelada como a estratégia do cavalo de Tróia: ao realizarmos atividades *online*, todos estamos fornecendo dados às empresas. Façamos então o discurso do capitalista retornar ao discurso do mestre que lhe deu origem para compreendermos como. O imperativo capitalista de consumo, a forma com que o supereu ordena aos sujeitos o gozo com o consumo (BAIMA, 2018), conduz os sujeitos a gozarem com o consumo das redes e dos *gadgets* a ela conectados. Dessa forma, como senhor da engrenagem, o capital — sob o engodo do discurso do capitalista que supõe um sujeito-consumidor no comando — emite o verdadeiro comando aos usuários: “ — *Trabalhem!*”. O saber está do lado dos usuários produtores de dados, uma vez que somente eles podem fornecê-los. Os dados só podem decorrer dos próprios sujeitos que manipulam os objetos eletrônicos, da forma com que os utilizam, a velocidade com que teclam, a direção dos olhos percorrendo a tela capturada pelas câmeras dos aparelhos (mesmo que desligadas), as informações que compartilham nas redes sociais, os cadastros das compras *online*, e assim por diante. Aí se revela, inclusive, a castração do mestre, o fato de que sem o trabalho de

quem usa esses aparelhos não haveria coleta de dados. O mais-de-gozar aí produzido como resto são os dados, os rastros deixados pelo uso dos produtos tecnológicos, como nos mostra a concepção de excedente comportamental de Zuboff (2018).

Como lembra Gillespie (2018), os algoritmos são máquinas inertes que necessitam ser combinados com bancos de dados para funcionar. Os dados, por sua vez, precisam ser tratados, ou seja, é necessária a intervenção humana no sentido de estabelecer alguns padrões iniciais para que a máquina algorítmica possa trabalhar sozinha. Essa demarcação que orienta os algoritmos é o design estrutural dos bancos de dados. A questão da retroação automática dos dados sobre os sujeitos para direcionar os conteúdos que acessam é feita por algoritmos que produzem o que Pariser (2001) chamou de filtros bolha (PARISER, 2011). Esses algoritmos passam a direcionar o acesso à informação de acordo com a classificação gerada pelo padrão individual de uso da rede, como os tipos de conteúdos e temas acessados por cada pessoa. Nesse sentido, a interferência dos algoritmos no consumo da mídia entra no circuito do discurso capitalista/discurso do mestre que descrevemos acima: ao consumir, o sujeito está gerando dados.

Porém resta acrescentar um giro fundamental para a compreensão da nossa argumentação. Como viemos defendendo até aqui, essa retroação representa o aprimoramento das técnicas de desenvolvimento de saberes sobre o gozo no capitalismo para municiar a propaganda e a publicidade, cada vez mais na direção do indivíduo sob a ideologia neoliberal da “livre escolha”. Não só os algoritmos que operam os anúncios publicitários direcionados como o *Google Ads*, mas aqueles que organizam as informações que cada um acessa e consome em redes como *Instagram*, *Youtube* ou *Facebook*, possuem a mesma característica, que é a de condicionar o conteúdo ao histórico de atividades registrado. A publicidade utiliza os algoritmos para identificar padrões de consumo e devolver ao sujeito uma promessa de completude com o consumo dos objeto-mercadoria-mais-de-gozar. Essa promessa é um semblante, um semblante de saber sobre o gozo (RAMOS, 2010). A verdade é que esse saber não diz respeito a nenhuma singularidade, segue sendo padronizado, por mais que a narrativa publicitária queira vender a ideia contrária.

A análise dos dados pode se dar por meio da identificação de padrões que se ligam a formas de reconhecimento dos usuários, como o IP (*Internet Protocol*)<sup>11</sup> ou os *cookies*<sup>12</sup>, constituindo uma espécie de “identidade algorítmica” (CHENEY-LIPPOLD, 2011) que poderíamos chamar de “eu de dados”. Voltemos à passagem de Lacan (1995) sobre duas máquinas que aprendem uma com a outra, sendo dessa forma, no nível simbólico, a mesma unidade. Para que se referissem em primeira pessoa teriam que ser capazes de se contar como uma unidade dentre as outras, já que o eu adquire sua unidade fora, em um outro, identificando-se à imagem especularizada. Nesse sentido, a frase que dá título a esse capítulo final, “Eu sou dados” nunca poderia ser pronunciada por uma máquina. O puro saber numérico que constitui a “identidade algorítmica” de cada pessoa que utiliza os aparelhos conectados em rede do capitalismo tecnocrata não é o espelho do eu de quem o utiliza. Ao colocar o sujeito na posição de objeto, a máquina supõe estar diante de um outro sistema também apenas simbólico, com o qual aprende a ser uma unidade. A máquina não realiza uma identificação imaginária com a forma, pois como vimos com Lacan (1995), a máquina vai sempre realizar uma redução simbólica do imaginário. E, pelo menos por este raciocínio, não haveria a hipótese de uma identificação de massa entre as máquinas nos moldes psicanalíticos, o que nos leva à conclusão de que os algoritmos por si só não poderiam provocar o fascismo.

É interessante observar como, nesse sentido, a máquina algorítmica opera de forma semelhante à ilusão da consciência cartesiana que apreende o sujeito como um objeto. Podemos afirmar que a ideia de que o algoritmo poderia apreender o sujeito deriva da mesma crença provinda do nascimento da ciência moderna, de que a consciência seria transparente a si mesma (LACAN, 1995). Por essa perspectiva, mesmo toda a complexidade dos sistemas algoritmos de aprendizagem não seria capaz de capturar todo o sujeito, pois não deixa de ser apenas um sistema simbólico que, para operar, precisa traduzir tudo que capta de seus sensores (ou tudo que colhe de informações do meio) em códigos. Além disso, o que vimos desde Freud é que o simbólico encontra seu limite no real, no retorno pulsional daquilo que não pode ser incluído na linguagem. O real surge daquilo que, do simbólico se enuncia como

---

<sup>11</sup> Espécie de identidade que diferencia cada máquina conectada em rede.

<sup>12</sup> Arquivos instalados nos aparelhos pelos sistemas em rede que registram atividades de usuários e informam o instalador a respeito.



impossível (LACAN, 1992). E, como vimos, é com esse real no lugar de agente do discurso que o aparelho do laço analítico dá lugar ao sujeito do inconsciente, produzindo os significantes singulares que o determinam.

A *Microsoft Research* possui um gigantesco projeto de redes neurais (combinação de programas e *hardware* que simulam o sistema nervoso humano), partindo do chamado aprendizado em redes neurais profundas (ou *deep learning*). “Enquanto a maioria das redes neurais é capaz de realizar até sete operações diferentes, a rede da *Microsoft* possui 152 camadas de algoritmos” (VALE, 2016, p. 38). Esses algoritmos correlacionam uma quantidade incomensurável de dados em busca de padrões com o objetivo de definir tendências futuras. São os algoritmos que podem aprender sozinhos (SILVEIRA, 2019). Em 2016, um robô desenvolvido pela *Microsoft* para aprimorar a tecnologia dos serviços de assistência virtual automática, foi programado para interagir com seres humanos por meio da rede social *Twitter* e assim aprender. *Tay*, como foi batizada, teve inicialmente seu banco de dados abastecido com informações gerais e um repertório que pretendia simular a personalidade de uma adolescente. Contudo, “logo nas primeiras 24 horas em atividade, *Tay* começou a disparar comentários racistas, misóginos e ofensivos em geral e o perfil foi desativado pela própria *Microsoft*” (VALE, 2016, p. 36). O vice-presidente da empresa veio a público se desculpar pelas mensagens enviadas aos mais de cem mil seguidores do perfil do robô no *Twitter*, responsabilizando os interlocutores humanos de *Tay* pelo teor dos comentários proferidos.

Os robôs que são parte dos projetos de inteligência artificial podem se tornar totalitários? Nosso percurso demonstrou que é preciso uma economia libidinal para haver fascismo. É preciso, antes de qualquer coisa, um corpo gozante para que o sujeito seja enredado no curto-circuito mortífero do fascismo. As máquinas não tem corpo, tem uma estrutura material que suporta uma rede simbólica. O comportamento tipicamente fascista do robô *Tay* foi atribuído pela *Microsoft* ao que ele aprendeu, ou seja, aos padrões deduzidos pela máquina a partir dos dados. Porém, também devemos nos perguntar: a programação que visou simular uma personalidade específica, a de uma adolescente, foi baseada em quais critérios? Não temos como saber ao certo, senão critérios estereotípicos que já existem na própria sociedade a respeito de mulheres adolescentes.



Se as máquinas não podem realizar identificações narcísicas entre si, ao constituir a “identidade algorítmica” simbólica elas retroalimentam o sujeito de acordo com determinados padrões, os quais poderíamos dizer que são formados tanto pelas regularidades detectadas pelas máquinas (como a repetição dos mesmos termos, por exemplo), quanto pelo tratamento de dados produzido pelos sujeitos que operam os sistemas. E por qual razão esses padrões não reproduziriam e reforçariam as identificações narcísicas estereotipadas dos sujeitos enredados no fascínio do laço fascista? O'Neil (2016) nos lembra que os algoritmos que reforçam estereótipos e preconceitos o fazem porque são programados por humanos que reproduzem essa característica da própria sociedade. Se vivemos novamente tempos de real ameaça autoritária, é porque o padrão fascista já está entre nós.

Se para o sistema da máquina, aquilo que fica de fora do simbólico simplesmente não existe, para o sujeito, aquilo que fica de fora da imagem do eu retorna como ameaça. A unidade rígida do eu explica suas tendências narcísicas agressivas pelo impulso projetivo à eliminação daquilo que aparece como diferente da sua unidade. Se acompanharmos a tese de Safatle (2020, p. 38) de que “não é o colapso da individualidade que produz regimes totalitários” mas “a defesa narcísica e agressiva de uma individualidade sempre em colapso”, sendo o fascismo a tentativa terrorista de uma massa de sujeitos realizar o ideal moderno de uma sociedade dos indivíduos, temos que nos fazer algumas questões sobre a “identidade algorítmica” num contexto de acensão de práticas de cunho fascista em plena sociedade interconectada em rede. Se os algoritmos que apreendem a unidade do “eu de dados” de sujeitos que, ao usarem as mídias sociais, informam à máquina os padrões estereotipados de um eu rígido, tornado comum pelo vínculo libidinal de massa que os lança em um tipo de laço referido ao mesmo objeto como ideal, então esse algoritmos não estariam contribuindo para fortalecer a unidade, a massa dos indivíduos? Pensamos que essa hipótese deve ser considerada.

Lembremos que, no discurso universitário, o todo-saber numérico absorve os dados e os categoriza de acordo com preceitos que só podem ser desvelados se entendermos sua origem em um puro imperativo de mestre. Lacan (1992) o remete ao eu-ideal narcísico, uma boa forma, a “ideia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo [...] que, indo aos extremos, faz esfera” (LACAN, 1992, 29). A estereotipia da forma não se encontra no código,

o código é capaz de se atualizar ininterruptamente na medida em que extrai os dados do objeto sobre o qual ele capta informações. Ela está em quem o comanda em segredo, do lugar da verdade, de onde “surge irredutivelmente a Eu-cracia” (LACAN, 1992, p. 59), o governo do eu. No final, a máquina discursiva do todo-saber, da copulação da ciência com o capitalismo, coloca todos, sem distinção, no campo de concentração generalizado (BOUSSEYROUX, 2012) da equivalência geral e da padronização pelo número.

Por vias distintas, que não teremos oportunidade de explorar aqui, compartilhamos a compreensão de Lazzarato (2020), para quem as máquinas de guerra são máquinas sociais, e se diferem das máquinas técnicas, pois é a primeira quem submete os humanos à segunda para produzir o cyberfascismo. Podemos pensar que, de forma semelhante, para Lacan (1992), no que diz respeito à máquina de gozo do discurso, trata-se de um aparelhamento da linguagem cuja função é fazer laço social – mesmo o discurso capitalista, que em tese só faz o laço do sujeito com o objeto-mais-de-gozar do mercado, é um engodo, um “truque” do laço de mestria. Ou seja, o sentido de qualquer máquina, seja ela um computador, um *smatphone*, ou um aparelho discursivo, para que ela assuma tendências destrutivas e de dominação, deve necessariamente contar com sujeitos, libido, gozo em seus mecanismos.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme afirma Silveira (2019), nada na tecnologia obriga a coleta de dados dos sujeitos, essa é uma premissa do capitalismo em sua associação com a ciência, como mostramos com Lacan (1992). Não quer dizer que não haja saída, ou que a internet, os dados, os algoritmos não possam fazer laço social de uma outra maneira. É exatamente essa possibilidade que está sendo defendida aqui a partir da psicanálise. A teoria dos discursos de Lacan (1992) propõe que as máquinas de aparelhamento discursivo fazem laço, o que implica no fato de que todo discurso, enquanto derivado do discurso de entrada na linguagem (o discurso do mestre), gera, inevitavelmente, um resto. O mais-de-gozar como excedente que denuncia a impossibilidade de tudo governar, comandar, organizar, dizer, ler – as diversas maneiras de compreender a ocupação do lugar de agência discursiva do S1 (significante mestre) – é o furo real que impulsiona o discurso a girar. Cada discurso lida com um tipo de impossibilidade e de impotência inerente à relação entre seus termos, o que os leva a uma condição permanente de alternância mútua.

Decerto há nesse movimento algo que coloca a psicanálise necessariamente do lado oposto tanto do fascismo, quanto do capitalismo. Retomamos no último capítulo a passagem em *Introdução ao Narcisismo*, onde Freud (2010b) nos alerta para um tipo de escolha perigosa feita pelo sujeito neurótico ao se encontrar diante dos desafios impostos pela constituição do eu, na qual se vê capturado em uma fixação narcísica ao estabelecer a relação de fascínio com o objeto idealizado. Tal escolha é nomeada por Freud como “cura pelo amor, que via de regra ele prefere à cura analítica” (FREUD, 2010b, p. 34). A psicanálise, que acolhe o sujeito que a ciência exclui, que opera a partir daquilo que escapa ao incessante trabalho científico de simbolização (inclusive matemática), pode em sua práxis reconduzir o sujeito para fora da ilusão de completude – seja a da paixão mortífera do fascismo, seja a do gozo com o consumo do objeto-mercadoria – e convidá-lo a atravessar passo a passo os enredos acidentados, contraditórios e imprevisíveis do seu inconsciente.

Não podemos deixar de lembrar que este é um trabalho acadêmico, que de uma forma ou de outra, se insere no laço universitário. Mas, novamente, se ao questionar se esse modo discursivo é bom ou ruim, Lacan (1992, p. 97) aponta que ele ganha o nome “universitário”

por ser “onde ele pode pecar”, na medida em que apenas assume a obediência ao imperativo de uma ciência que demanda a continuar a saber sempre mais e assim ignora o limite do saber. Esperamos ter podido transmitir ao longo do texto nosso esforço em não operar como mero instrumento dos saberes aqui articulados, mas de provocar a abertura de novas questões, talvez mais ao modo de um laço histérico, dada a transferência com as referências utilizadas e o modo como o objeto aqui tratado causa nosso desejo.

Operemos as máquinas: discursivamente, o saber pode ter restituído seu limite se o aparelho gira progressivamente para o discurso do mestre, onde reencontrará o gozo como aquilo que faz barreira ao saber. Mas, (literalmente) por outro lado, ao realizar o giro regressivo para o discurso analítico é o saber enquanto enigma (como a interpretação analítica), como um saber não sabido, que se coloca no lugar da verdade do discurso. Um saber insabido que sustenta, no discurso analítico, o semblante do que desliza para fora do sentido. Assim, gostaríamos de finalizar com um chiste, na medida em que ele é justamente o gozo que escorrega para fora do sentido. Ao colocarmos, como fizemos direta ou indiretamente em diversos momentos deste trabalho, o “Penso, logo sou” cartesiano em paralelo à famosa proposição freudiana “*wo es war, soll ich werden*” (“onde isso era, [eu] devo advir”), podemos chegar ao seguinte:

O *wo es war* freudiano, o cogito metapsicológico, seria o derradeiro chiste moderno, indicando que não somos mais uma presença instintiva (onde isso era, conjugado no passado) mas tampouco chegamos a ser um puro entendimento racional (eu devo advir, conjugado no futuro) (Freud, 1933/1984, p. 110). Como se após a enunciação por Descartes do cogito, Freud (1933/1984) devolvesse como réplica o chiste de sua proposição (“onde isso era, eu devo advir”). Trata-se aí de uma réplica chistosa do próprio cogito, retrucando contra a armação do “Eu penso, logo eu sou” um “Eu não sou mais..., e, bom, nem tampouco me tornei ainda...!”. (CARDOSO; DARRIBA, 2016, p. 190)

Uma vez que nossa crítica também passa pela forma como a máquina capitalista se apropria dos rastros de nossas atividades nos aparelhos conectados à internet, o chiste que nos arrebatou em um determinado momento durante a elaboração deste trabalho, pelo livre ecoar



dos significantes, foi “*Penso, dado sou*”. Chegando agora ao final e colocando um ponto de basta a esta tese de doutorado, decidimos terminar apontando então para fora do sentido universitário deste texto, com a seguinte réplica chistosa: “*Onde dado era, [eu], o sujeito, devo advir*”.

## 8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. **Margem esquerda: ensaios marxistas**, São Paulo: Boitempo Editorial, n. 7, p. 164-189, 2006.

ADORNO, T. W. **Propaganda fascista e antissemitismo**. Madison: International University Press, 1946. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno22.htm>. Acesso em: 3 maio 2019.

AFP. Brexit não teria acontecido sem Cambridge Analytica, diz delator. **Revista Exame**, 27 mar. 2018). Disponível em: <https://exame.com/mundo/brexit-nao-teria-acontecido-sem-cambridge-analytica-diz-delator/>. Acesso em: 3 dez. 2018.

AFSHAR, Y.; COSTA, V.; FRANCO, F.; NEGREIROS, D.; PEDROSO, C.; ROMÃO, D.; SICA, M.; SIMÕES, R. Paranoia: clínica e crítica. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs.). **Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 257-289.

ALBERTI, S.; ELIA, L. Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. **Revista Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. III, n. 3, p. 779-802, set. 2008.

ASIMOV, I. **A última pergunta**. 1956. Disponível em: <https://ataberna.net/wp-content/uploads/2017/04/A%C3%BAltimapergunta.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2020.

ASKOFARÉ, S. Da subjetividade contemporânea. **A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 165-175, jan./jun. 2009.

BAIMA, A. P. **O supereu como imperativo de gozo e o discurso capitalista**. 2018. 157 f. Tese (doutorado em psicologia social) — Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

BARTIJOTTO, J.; TFOUNI, L.; CHIARETTI, P. Wo es war, soll ich werden: traduções e consequências teóricas. **Revista Subjetividades**, Fortaleza, vol 19, n.3, p. 1-11, dez. 2019. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2359-07692019000300006&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692019000300006&lng=pt&nrm=iso). acessos em 05 jun. 2022. <http://dx.doi.org/10.5020/23590777.rs.v19i3.e8267>.

BRAUNSTEIN, N. O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? **A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010.

BOUSSEYROUX, M. Práticas do impossível e teoria dos discursos. **A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade**, São Paulo, v. 4, n. 1, p.183-194, 2012.

BRESCIANI, E. Filho de Bolsonaro diz que marqueteiro de Trump vai ajudar seu pai. **Época**, 9 ago. 2018. Disponível em: <https://epoca.globo.com/filho-de-bolsonaro-diz-que-marqueteiro-de-trump-vai-ajudar-seu-pai-22963441>. Acesso em: 3 nov. 2018.

CANGUILHEM, G. O que é a psicologia?. **Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas**, v. XI, p. 11-26, 1972. Disponível em: [http://posds.idance.com.br/wp-content/uploads/2009/07/que\\_psicologia.pdf](http://posds.idance.com.br/wp-content/uploads/2009/07/que_psicologia.pdf). Acesso em: 16/09/2018.

CANGUILHEM, G. O cérebro e o pensamento. **Natureza Humana**, v. 8, n. 1, p. 183-210, jan.-jun. 2006.

CARDOSO, M. J. D. Lacan e Frege: sobre o conceito de Um. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 21, n. 1, 127-144, jan./mar. 2010.

CARDOSO, M.; DARIBA, V. A referência a Marx no ensino de Lacan. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 32, n. 1, p. 189-197, jan./mar. 2016.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

CASTRO, J. C. L. Redes Sociais como modelo de governança algorítmica. **Revista Matrizes USP**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 165-191, maio/ago. 2018.

CARNEIRO, S.; CRISTÓFARO, H.; DOMICIANO, J. F.; GARGANO, R.; MANZI FILHO, R.; MARQUES, R. P.; NAKASU, M. Narcisismo: identidade e diferença — uma unidade em tensão? In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs.). **Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 141-184.

CHENEY-LIPPOLD, J. A New Algorithmic Identity Soft Biopolitics and the Modulation of Control. **Theory, Culture & Society**, LosAngeles, London, NewDelhi and Singapore, v. 28(6), p. 164-181. 2011..

COMO o Facebook ajudou Trump a encontrar seus eleitores. **Folha de S. Paulo**, 21 mar. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/03/como-o-facebook-ajudou-trump-a-encontrar-seus-eleitores.shtml>. Acesso em: 26 out. 2018.

CURTIS, A. O século do ego — The Century of the Self. Direção: Adam Curtis. Produção: BBC. Inglaterra, 2002. (235 min.), son., color. Legendado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-CNWeCDNCcI>. Acesso em: 24 maio 2018.

DARRIBA, V.; D'ESCRAGNOLLE, M. A presença do capitalismo na teoria dos discursos de Lacan, **Ágora**, Rio de Janeiro, v. XX, n. 2, maio/ago. 2017.

DOMÉNECH, F. Internet se rebela contra a ditadura dos algoritmos. **El País**, 28 abr. 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/27/ciencia/1493306494\\_894344.html?rel=mas](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/27/ciencia/1493306494_894344.html?rel=mas).

Acesso em: 23 nov. 2018.

ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

FLORES, P. O que a Cambridge Analytica, que elegeu Trump, quer fazer no Brasil. **Nexo**, 8 dez. 2017. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/12/08/O-que-a-Cambridge-Analytica-que-ajudou-a-eleger-Trump-quer-fazer-no-Brasil>. Acesso em: 19 nov. 2018.

FONSECA FILHO, C. **História da computação**: o caminho do pensamento e da tecnologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FONTENELLE, I. Psicologia e marketing: da parceria à crítica. **Arq. bras. psicol.**, v. 60, n. 2, p. 143-157, 2008.

FREUD, S. Totem e Tabu. *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud, Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. XI, p. 7-176.

FREUD, S. Introdução ao Narcisismo. *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud, Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. XVII, p. 9-37.

FREUD, S. Uma dificuldade da psicanálise. *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud, Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. v. XVII, p. 179-187.

FREUD, S. Além do princípio do prazer. *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud, Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. v. XIV, p. 120-178.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu. *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud, Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. v. XV, p. 9-100.

FREUD, S. O eu e o id. *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud, Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. v. XVI, p. 13-74.

GILLESPIE, T. (2018). A relevância dos algoritmos. Tradução: Amanda Jurno. **Revista Parágrafo**. São Paulo, Brasil, v. 6, n. 1, p. 95-121, jan./abr. 2018

GRANVILLE, K. Como a Cambridge Analytica recolheu dados do Facebook. **Folha de S. Paulo**, 17 mar. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2018/03/como-a-cambridge-analytica-recolheu-dados-do-facebook.shtml>. Acesso em: 26 out. 2018.

GUIMÓN, P. Cambridge Analytica, empresa pivô no escândalo do Facebook, é fechada. **El País**, 2 maio 2018. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/02/internacional/1525285885\\_691249.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/02/internacional/1525285885_691249.html). Acesso em: 2 dez. 2018.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.



IANNINI, G. Psicanálise, ciência êxtima. **Epistemo-somática**, Belo Horizonte , v. 4, n. 1, p. 69-78, jul. 2007.

INFORMAÇÕES de até 87 milhões de pessoas vazaram, diz Facebook. **Folha de S. Paulo**, 4 abr. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/04/informacoes-de-ate-87-milhoes-de-pessoas-vazaram-diz-facebook.shtml>. Acesso em: 26 out. 2018.

LACAN, J. Conferencia en la Universidad de Milán del 12 de mayo de 1972. *In*: LACAN, J. **Lacan in Italia (1953-1978)**. Roma: La Salamandra, 1978. p. 32-55.

LACAN, J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. **École lacanienne de psychanalyse**, 2016. Disponível em: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1949-07-17.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2021.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *In*: LACAN, J. **Lacan, J. Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998a. p. 807-842.

LACAN, J. A agressividade em psicanálise. *In*: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b. p. 104-126.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do Eu. *In*: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998c. p. 96-103.

LACAN, J. A ciência e a verdade. *In*: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998d. p. 869-892.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In*: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998e. p. 238-324.

LACAN, J. Posição do Inconsciente. *In*: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998f. p. 843-864.

LACAN, J. Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. *In*: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998g. p. 461-490.

LACAN, J. **O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LACAN, J. **O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

LACAN, J. **O Seminário, livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

LACAN, J. **O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LACAN, J. **O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, J. **O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LACAN, J. On a reform in its hole. **S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique**, v. 8, p. 14-21, 2015.

LAZZARATO, M. **Fascismo ou revolução? O neoliberalismo em chave estratégica**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

LEAL, T.; FREIRE FILHO, J.; ROCHA, E. Torches of freedom: mulheres, cigarros e consumo. **Comun. Mídia Consumo**, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 48-72, set./dez. 2016

LIMA, M. M. A dialética hegeliana e o discurso de Lacan. O paradigma do gozo discursivo. *In*: JORGE, M. A. C.; RINALDI, D. (Orgs.). **Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002. p. 17-32.

LUSTOZA, R. Z. O estatuto do objeto na psicanálise lacaniana: uma comparação com o objeto da ciência. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 24, n. 2, p. 247-250, 2008.

LUSTOZA, R. Z. O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 41-52, jan./jun. 2009.

MAIA, G. M. F. L. **A estratégia do marketing viral no laço social contemporâneo**. 2014. 98 f. Dissertação (mestrado em psicologia social) — Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. Livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MATVIYENKO, S. **Lacan's Cybernetics**. 2015. 229 f. Tese (doutorado em filosofia) — The School of Graduate and Postdoctoral Studies, The University of Western Ontario, London, Ontário, Canadá, 2015. Disponível em: <https://ir.lib.uwo.ca/etd/3461>. Acesso em: 27/03/2020

MELLO, P. C. Empresários bancam campanha contra o PT pelo WhatsApp, **Folha de S. Paulo**, 18 out. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/empresarios-bancam-campanha-contra-o-pt-pelo-whatapp.shtml>. Acesso: 30 jul. 2019.

OLIVEIRA, C. Capitalismo e gozo: Marx e Lacan. **Tempo da Ciência**, v. 11, n. 22, p. 9-24, jul./dez. 2004.

OLIVEIRA, C. O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar. **Revista Estudos Lacanianos**, ano 1, n. 1, jan./jul. 2008.

O'NEIL, C. **Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy**. New York: Crown, 2016.

PACHECO FILHO, R. A. O debate epistemológico em psicanálise (à guisa de introdução). *In*: PACHECO FILHO, R. A.; COELHO JUNIOR, N. C.; ROSA, M. D. (Orgs.). **Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

PACHECO FILHO, R. A. A praga do capitalismo e a peste da psicanálise. **A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia**, São Paulo, v. 1, n. 1. p. 143-163, jan./jun. 2009.

PACHECO FILHO, R. A. Interpretação em psicanálise e em ciência: contrapontos. **Stylus Revista de Psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 107-120, nov. 2012.

PARISER, E. **O filtro invisível: o que a internet está escondendo de você**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

POLÍTICA DE DADOS. **Facebook**, 2022. Disponível em: <https://www.facebook.com/policy.php>. Acesso em: 15/08/2019.

POLITZER, G. Raça, nação, povo. *In*: POLITZER, G. **A filosofia e os mitos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

PÓVOA, M. **Anatomia da internet: investigações estratégicas sobre o universo digital**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2000.

QUINET, A. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

RAMOS, C. **O imperativo de gozo e a propaganda no laço social da sociedade de consumo: uma contribuição lacaniana para o estudo da ideologia e da adesão à indústria cultural**. Relatório de pesquisa de estágio (pós-doutorado em psicologia social) — Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

RIES, A. Understanding marketing psychology and the halo effect. **Advertising Age**, 17 abr. 2006. Disponível em: [http://adage.com/article?article\\_id=108676](http://adage.com/article?article_id=108676). Acesso em: 13/04/2013.

ROSSI, M. Marqueteiros de Trump usaram dados privados de milhões no Facebook. **El País**, 17 mar. 2018. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/17/politica/1521302431\\_579678.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/17/politica/1521302431_579678.html). Acesso em: 6 nov. 2018.

ROUDINESCO, E. **Lacan, a despeito de tudo e de todos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SAFATLE, V. Depois da culpabilidade: figuras do supereu na sociedade de consumo. *In*: DUNKER, C.; PRADO, J. L. A. (Orgs.). **Zizek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo**. São Paulo: Hacker, 2005. p. 119-140.

SAFATLE, V. **Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAFATLE, V. Estado suicidário, fascismo e problemas no uso político do conceito de pulsão de morte. *In*: GARRAFA, T.; IACONELLI, V.; TEPERMAN, D. (Orgs). **Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SILVA, N. F. **Marketing viral: quando os internautas são a melhor propaganda**. 2008. 164 f. Dissertação (mestrado em comunicação) — Faculdade de Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SILVEIRA, F. L. Determinando a aceleração gravitacional. **Revista de Ensino de Física**, Córdoba, v. 10, n. 2, p. 29-35, 1995.

SILVEIRA, S. A. **Democracia e os códigos invisíveis** (Coleção Democracia Digital). São Paulo: Edições Sesc SP, 2019.

SOLER, C. Estatuto do significante mestre no campo lacaniano. **A peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 255-270, jan./jun. 201

TRIVINHO, E. Alteridade, corpo e morte no cyberspace: cicatrizes de um hipercrime na epifania do virtual. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 1, n. 23, abr. 2004.

VAN DIJCK, J. Confiamos nos dados? As implicações da datificação para o monitoramento social. **Matrizes**. São Paulo, v. 11, n. 1, p. 39-59, jan/abr. 2017.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1985.

ZUBOFF, S. Big Other: Capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação. *In*: BRUNO, F.; CARDOSO, B.; KANASHIRO, M.; GUILHON, L.; MELGAÇO, L. (Orgs.) **Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 19-88.

ZUBOFF, S. **A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.