

DESEJO E OBJETO NA SOCIEDADE DE CONSUMO: REFLEXÕES DESDE HEGEL, FREUD E LACAN¹

*Jacqueline de Oliveira Moreira** 

*Hélio Cardoso Miranda Júnior*** 

*Angela Bucciano do Rosario**** 

*Fuad Kyrillos Neto***** 

RESUMO

No presente texto, buscamos compreender a relação entre o desejo e o objeto na sociedade de consumo. Para realizar esse objetivo, trabalhamos o conceito de objeto na teoria freudiana, diferenciando objeto de consumo e objeto de desejo. Utilizamos de argumentos hegelianos, em uma leitura possível sobre a dialética do Senhor e do Escravo que privilegia a questão do desejo, para entender essa diferença, e a correlacionamos com a proposta lacaniana dos objetos (*gadgets*) oferecidos ao gozo pela articulação entre capital e mercado na sociedade atual. Por fim, utilizamos autores

* Psicanalista, Doutora em Psicologia Clínica, Mestre em Filosofia, Professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC Minas. Bolsista Produtividade PQ B Cnpq. End Inst: Av. Dom José Gaspar, 500, Prédio 20, Coração Eucarístico - Belo Horizonte/MG - CEP: 30535-000. Telefone: 31 33194568. E-mail: jackdrawin@yahoo.com.br. <http://lattes.cnpq.br/3870587687897441>

** Psicanalista. Doutor em Psicologia Clínica (USP). Pós-doutorado em Psicologia (UFMG). Professor do Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC Minas. End Inst: Av. Dom José Gaspar, 500, Prédio 20, Coração Eucarístico - Belo Horizonte/MG - CEP: 30535-000. Telefone: 31 33194568. E-mail: mirandahelio@yahoo.com.br. <https://lattes.cnpq.br/7059408445013275>

*** Psicanalista. Doutora em Psicologia pela PUC Minas. Pós-doutorado pelo Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra, CES - UC, Portugal. Professora do curso de Psicologia da Universidade Santa Cecília UNISANTA - Santos/SP. End Inst: R. Oswaldo Cruz, 277 - Boqueirão, Santos - SP, CEP: 11045-907. E-mail: angelabucciano@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/8551315024759434>

**** Doutor em Psicologia Social pela PUC de São Paulo. Docente do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFSJ. End Inst.: Praça Dom Helvécio, 74 - Sala 1.53 Campus Dom Bosco. São João del-Rei /MG - CEP: 36301-160. Fone: (32) 3379-5140. E-mail: fuadneto@ufsj.edu.br. <http://lattes.cnpq.br/1417280605571645>

contemporâneos para refletir sobre os efeitos dessa articulação no sujeito do desejo e sua possível transformação em objeto consumível.

Palavras-chave: Objeto; Desejo; Consumo; Gozo.

DESIRE AND THE OBJECT IN THE CONSUMER SOCIETY: REFLECTIONS BASED ON HEGEL, FREUD AND LACAN

ABSTRACT

In this text, we sought to understand the relationship between the desire and the object in the consumer society. To achieve this objective, we worked on the concept of object in Freudian theory, differentiating object of consumption and object of desire. We used Hegelian arguments about the dialectic of the Master and the Slave, in a possible reading about desire, to understand this difference and to correlate it with the Lacanian proposal of objects (gadgets) offered to jouissance through the articulation between Capital and Market today. Finally, we used contemporary authors to reflect on the effects of this articulation about desire and its possible transformation into a consumable object.

Keywords: Object; desire; consumption, jouissance

DESEO Y OBJETO EN LA SOCIEDAD DE CONSUMO: REFLEXIONES DESDE HEGEL, FREUD Y LACAN

RESUMEN

En el presente texto buscamos comprender la relación entre el deseo y el objeto en la sociedad de consumo. Para lograr este objetivo, se trabaja sobre el concepto de objeto en la teoría freudiana, diferenciando objeto de consumo y objeto de deseo. Utilizamos argumentos hegelianos, en una posible lectura sobre la dialéctica del Señor y el Esclavo que privilegia la cuestión del deseo, para comprender esta diferencia, y la correlacionamos con la propuesta lacaniana de objetos (gadgets) ofrecidos al goce por la articulación entre capital y mercado en la sociedad actual. Finalmente, nos valemos de autores contemporáneos para reflexionar sobre los efectos de esta articulación sobre el sujeto del deseo y su posible transformación en objeto consumible.

Palabras clave: Objeto; Deseo; Consumo; Goce.

INTRODUÇÃO

Que relação pode haver entre objeto de consumo e objeto de desejo? Sustentamos, neste artigo, que o objeto de consumo não equivale ao

objeto do desejo, enquanto este opera como causa, estruturado pela falta e pela mediação do outro, aquele funciona como um simulacro que promete tamponar essa falta, produzindo circuitos de repetição e fragilização do laço social. Acreditamos que esta questão é bastante pertinente na atualidade, pois vivemos um tempo no qual os objetos de consumo, produzidos de forma massiva e incessante, são oferecidos aos sujeitos como resposta possível à falta que, segundo a psicanálise, estrutura o desejo humano. Para refletir sobre esta pergunta, lançamo-nos à procura de uma articulação entre o objeto de desejo, conforme Freud o propôs, seguindo com a leitura lacaniana que utiliza a referência da dialética hegeliana ligada ao senhor e ao escravo, e o objeto de consumo como *gadget*, de acordo com a proposta de Jacques Lacan.

O CONCEITO DE OBJETO EM HEGEL, FREUD E LACAN

Diferentes autores escrevem sobre a sociedade de consumo e as consequências desse modo de existência nas e para as relações humanas (Žižek, 2003, 2006; Safatle, 2008). Maria Lucia Homem, por exemplo, se propõe pensar três pontos da cultura contemporânea, a saber, o domínio da imagem; a combinação entre “a objetificação crescente do sujeito e de certa maneira inevitável, irmã da mercantilização que invade todos os domínios da experiência humana; [e] a fetichização que dá a sustentação da mercadoria como objeto de consumo, objeto consumível e nunca atingido” (Homem, 2003, p. 3). A autora articula o mito da tecnologia e a promessa de algo novo com a lógica do consumo que vende novas imagens através de cirurgias plásticas, novos objetos e até a objetificação do próprio homem. Mas, como definir objeto? Como caracterizar uma objetificação do homem?

O conceito de objeto é, sem dúvida, um dos pilares da teoria psicanalítica, pois a concepção antropológica freudiana enfatiza justamente a problemática do sujeito desejante, a saber, aquele que busca um objeto para a sua plena satisfação, finalidade que nunca poderá ser alcançada. No entanto, Freud (1915/1980a, 1925/1980b) é levado a abordar e teorizar o objeto a partir de diferentes perspectivas. Não é nossa intenção, entretanto, realizar aqui um trabalho de exegese do tema, um trabalho que esgote a discussão sobre as diversas significações que

constituem o conceito de objeto, pois tal propósito nos levaria muito longe e nos desviaria do argumento que queremos articular neste texto.

Sabemos que a palavra objeto suscita, de imediato, a expectativa de uma discussão epistemológica, remetendo à clássica oposição sujeito–objeto própria da teoria do conhecimento. Embora Freud elabore um sentido próprio para o conceito de objeto, ele não o desvincula dessa polarização fundamental. Em “O instinto e suas vicissitudes” (1915/1980a), o autor sustenta que a oposição entre sujeito e objeto, entre o eu e o não-eu (mundo externo), constitui uma das polaridades que regem a vida psíquica. A manutenção dessa distinção é condição para o funcionamento do aparelho psíquico e para a atividade intelectual orientada pelo princípio de realidade. Para o freudismo, trata-se de uma antítese soberana, que institui o campo mesmo da investigação e não pode ser abolida.

No entanto, Freud reconhece que essa oposição não implica uma separação absoluta entre sujeito e objeto. Ao contrário, ela é produzida no próprio processo de constituição do aparelho psíquico. A distinção entre estímulos internos e externos (entre dentro e fora) não emerge espontaneamente, mas resulta da ação do princípio de prazer. Isso implica que tal diferenciação não é neutra, ela é atravessada, desde a origem, por uma economia libidinal que acontece na distinção entre um eu-prazer e um eu-realidade.

Essa perspectiva é aprofundada em “A negativa” (1925/1980b), onde Freud examina o modo como se institui a distinção entre interno e externo. A função do julgamento, que possibilita o teste de realidade, deriva da polaridade entre prazer e desprazer. Assim, a diferenciação entre dentro e fora depende do sujeito e é orientada pelo desejo. O eu se constitui por meio da introjeção do que é vivido como bom e da rejeição do que é experimentado como mau, estabelecendo, desse modo, os contornos entre o interno e o externo. A oposição entre subjetivo e objetivo, portanto, não é originária nem dada de antemão, ela é um efeito do princípio de prazer.

Desse ponto de vista, ainda que logicamente a oposição sujeito–objeto pareça fundante, do ponto de vista da dinâmica psíquica ela é secundária em relação à polaridade prazer–desprazer. Essa inversão freudiana permite deslocar a epistemologia clássica, pois o conhecimento não se funda apenas na relação entre sujeito e objeto, mas na economia afetiva que a sustenta. Se o eu se origina da introjeção do que proporciona

prazer, pode-se supor que uma cultura que eleva o prazer à condição de valor supremo favoreça formas de exacerbação do eu, o que torna inteligível a leitura contemporânea de uma era marcada pelo narcisismo.

A distinção entre dentro e fora e, correlativamente, entre sujeito e objeto é, portanto, indispensável tanto para a apreensão da realidade quanto para a produção do conhecimento. Sem ela, o psiquismo se fecharia sobre si mesmo, como uma mônada incomunicável, o que é teoricamente insustentável. Do ponto de vista clínico, essa distinção também é decisiva, sobretudo na diferenciação entre neurose e psicose. Nesta última, definida por Freud na sua primeira nosologia como neurose narcísica, verifica-se um comprometimento do sistema que sustenta a demarcação entre os dois polos, produzindo um curto-circuito na relação com a realidade.

Em Freud, a realidade não se reduz ao encontro com o objeto, mas envolve também o intercâmbio intersubjetivo e a circulação libidinal. É nesse sentido que se pode falar em perda da realidade na psicose, ainda que a alucinação seja vivida como real pelo sujeito. Se tomarmos o objeto como aquilo que pode ser compartilhado entre vários sujeitos, a psicose tenderia à exclusão desse campo. Contudo, Freud introduz uma outra via ao pensar o objeto como objeto da pulsão. No delírio, está em jogo precisamente esse objeto, cuja organização permite certa estabilização subjetiva e torna possível algum nível de comunicação.

O objeto da pulsão pode ser definido como aquilo por meio do qual a pulsão atinge sua finalidade, isto é, a busca pela satisfação. Diferentemente do instinto, a pulsão não se fixa a um objeto predeterminado, ela se inscreve no campo da cultura e se desdobra em múltiplos destinos. Por isso, o objeto pulsional é essencialmente variável e contingente. Na busca por satisfação, o sujeito percorre diferentes vias, sempre mediadas pela alteridade. Essa variabilidade introduz uma dimensão de indeterminação constitutiva, abrindo o campo da experiência humana para o possível, e não para a fixidez.

Essa verdade nos remete à célebre passagem da “dialética do senhor e do escravo” que se encontra na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, e que foi tematizada por Lacan como dialética do desejo com o auxílio da leitura dessa passagem feita por Alexandre Kojève (2002). Tal passagem é um modelo paradigmático de encontro entre o eu e o outro. Consideramos importante essa referência, já que a parábola introduz a problemática

da alteridade na constituição do ser humano e o conflito presente nessa relação. Importante ressaltar que, agora, iremos deslocar o problema do objeto do campo metapsicológico freudiano para o campo da dialética do reconhecimento em Hegel.

A parábola hegeliana aborda a entrada na intersubjetividade, na qual a essência da consciência é o desejo. Não se trata, porém, de um desejo sensível, mas de um desejo que transcende o de conservação. O desejo, exclusivo do humano, dirige-se a um outro desejo e faz com que o objeto desejado seja transformado e suprimido.

Para tanto, Hegel faz o percurso da historicidade do homem percorrendo três registros, apontados por Garcia-Roza (1991). No primeiro registro, a consciência *em-si*, que é uma forma sensível de conhecer o mundo e os objetos. Trata-se da consciência do mundo exterior. Nesse registro, o desejo é um desejo natural de satisfação de necessidades. No segundo registro, em termos hegelianos, teremos a *consciência-para-si*. E no terceiro registro, Hegel descreve o percurso da consciência como um movimento que vai da relação imediata com o mundo à constituição da consciência-de-si, que só se realiza por meio do reconhecimento de uma outra consciência, neste caso uma consciência para si e uma consciência para o outro. É nesse contexto que emerge a dialética do senhor e do escravo, como modelo lógico da constituição do sujeito na relação com o outro.

Em termos hegelianos, podemos dizer, na trilha da leitura aqui proposta, que o ser humano se constitui a partir de um desejo de reconhecimento. Será em nome desse desejo que Hegel relatará a luta de vida e morte entre duas consciências. O senhor depende do escravo, pois o último transforma as coisas naturais em objetos humanos na medida em que esses objetos são mediados por uma outra consciência. Hegel revela:

O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. [...] O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa [...] (Hegel, 1807/1992, p. 130)

O escravo, com o trabalho do negativo, transforma a natureza, elevando-a à categoria de objeto de desejo, e o senhor toma este objeto para sua fruição voraz. A consciência, ou seja, a mediação do outro é

essencial para que a coisidade ganhe o estatuto de objeto de desejo. Assim, “o desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa” (Hegel, 1807/1992, p. 131). O senhor busca o reconhecimento através do desejo. Por isso, ele visa o objeto mediatizado pelo outro; sem o outro não há reconhecimento e nem objeto de desejo. Assim, mais do que preparar objetos para o senhor, o trabalho do escravo é decisivo porque introduz a forma, a permanência e a mediação. É nesse processo que se produz uma transformação simultânea do mundo e do próprio sujeito.

Assim, uma reflexão antropológica sobre a categoria de objeto precisa, necessariamente, introduzir a questão do encontro intersubjetivo, ou em termos hegelianos, o encontro entre as consciências. O objeto é levado à categoria de objeto de desejo porque é mediado pelo outro. Mas, se, em Hegel, o objeto é pensado a partir da mediação intersubjetiva, é importante ressaltar que em Lacan o problema se reconfigura, trata-se não mais do objeto como termo da relação, mas como causa do desejo e como mais-de-gozar.

O objeto *a* ocupa um lugar central na teoria do desejo, na estrutura da fantasia e, mais tarde, na concepção lacaniana do gozo e do laço social, sendo o resultado de um longo processo de elaboração teórica, que atravessa diversas etapas do ensino lacaniano e responde a problemas progressivamente colocados pela própria teoria. Para localizar melhor o estatuto do objeto em Lacan e lograr o objetivo deste texto, faremos um percurso sucinto nesse sentido.

A gênese do objeto *a* acompanha o movimento geral do pensamento de Lacan: da primazia do imaginário, fundamentalmente as relações narcísicas, passando pela centralidade do simbólico, ou seja, a estrutura lógica da linguagem, até a introdução decisiva do real, em que o objeto *a* faz parte da economia do gozo.

Nos primeiros momentos de seu ensino, nas décadas de 1930 e 1940, Lacan dedica-se principalmente ao estudo da constituição do eu. Nesse processo em que a criança reconhece sua imagem e se identifica com ela, cuja referência principal é a do estádio do espelho, revela-se um ponto muito importante: o eu não se constitui de maneira interior ou espontânea, mas por meio da identificação com uma imagem externa (Lacan, 1949/1998a).

Nesse contexto inicial, os objetos do desejo aparecem no interior de relações de rivalidade, identificação e reconhecimento. O desejo é concebido sobretudo no campo intersubjetivo, ligado à competição com o semelhante e à busca de reconhecimento pelo outro. Ainda não existe aqui o conceito de objeto *a*. Entretanto, dois elementos fundamentais já estão presentes. Um deles a ideia de que o sujeito se constitui fora de si e o outro a noção de que a identidade subjetiva envolve sempre uma alienação estrutural.

A partir dos anos 1950, o pensamento de Lacan (1953-1954/1986; 1954-1955/1987) passa a ser influenciado pela linguística estrutural, pela antropologia de Claude Lévi-Strauss e pela leitura da dialética hegeliana do desejo feita por Alexandre Kojève (2002). Neste caminho, ele introduz uma nova perspectiva que se traduz na primazia do significante.

É nesse período que Lacan (1957/1998b) formula uma de suas proposições mais conhecidas: o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Por esta perspectiva, o sujeito não se reduz mais às identificações imaginárias e passa a ser compreendido como efeito da rede significante. A linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas o campo no qual o sujeito é constituído. A distinção entre significante e significado deixa clara a divisão do sujeito e sua relação com o Outro, lugar da linguagem e da lei simbólica.

Essa perspectiva, porém, introduz uma nova dificuldade teórica. Se o sujeito é determinado pela cadeia significante, como explicar a persistência do desejo e aquilo que parece escapar à determinação simbólica? Uma resposta, neste período, é a leitura de Kojève sobre a relação dialética hegeliana entre senhor-escravo. Lacan, fazendo uma interpretação desta leitura, propõe que o desejo humano é negatividade, pois não visa apenas objetos, mas o reconhecimento por outro sujeito, ou, em uma expressão muito conhecida, o desejo do desejo do outro.

Contudo, para avançar mais nessa questão, Lacan retorna ao tema do objeto perdido, um ponto importante na obra de Freud. Inspirando-se especialmente na noção freudiana de *das Ding* — a Coisa — Lacan propõe que o desejo humano se organiza em torno de uma perda fundamental. Essa perda não corresponde simplesmente à ausência de um objeto real, mas a uma falta estrutural produzida pela entrada do

sujeito na linguagem. O sujeito, ao se inserir no campo simbólico, perde algo de sua relação imediata com o corpo e com o gozo.

É nesse contexto que Lacan introduz uma distinção decisiva entre o objeto do desejo, que aparece nas diversas formas empíricas que parecem satisfazer o sujeito, e o objeto causa do desejo, aquilo que sustenta o próprio movimento de desejar. O objeto *a* designará precisamente esse segundo aspecto. Ele não é aquilo que o sujeito deseja, mas aquilo que faz o sujeito desejar.

Lacan apresenta de forma mais consistente o conceito de objeto *a* nos primeiros anos da década de 1960. Uma referência fundamental é o *Seminário 10 – A angústia* (Lacan, 1962-1963/2005). O objeto *a* é definido como resto da operação significante. Quando o sujeito entra na linguagem, ele se constitui através de uma série de identificações e inscrições simbólicas. Contudo, esse processo não é completo, pois algo sempre escapa à simbolização. Esse elemento irredutível aparece como um resto produzido pela própria operação da linguagem. Lacan o descreve também como objeto perdido, mas não no sentido de algo que tenha sido realmente possuído no passado. Trata-se de um objeto que é estruturalmente perdido desde o início e que funciona como causa permanente do desejo.

Para ilustrar esse funcionamento, Lacan associa o objeto *a* a certos objetos parciais, já descritos por Freud na teoria das pulsões, como o seio e as fezes, aos quais Lacan acrescenta o olhar e a voz. Esses objetos não são importantes por suas propriedades concretas, mas porque representam pontos nos quais o corpo é marcado por uma perda ou separação.

No final da década de 1960, Lacan (1968-1969/2008) desloca novamente o eixo de sua teoria, aproximando-se cada vez mais da problemática do gozo. Nesse contexto surge a noção de mais-de-gozar (*plus-de-jouir*). Lacan estabelece então uma analogia com a economia política de Karl Marx (1867/1973). Assim como o sistema capitalista produz um excedente de valor — a mais-valia — a estrutura da linguagem produz um excedente de gozo.

A entrada do sujeito na linguagem implica uma renúncia ao gozo imediato. Entretanto, essa renúncia não elimina o gozo; ela gera um resto, um excedente que circula no campo social. Esse excedente é precisamente o mais-de-gozar. Lacan identifica esse excedente com o

objeto *a*. O objeto que inicialmente havia sido definido como causa do desejo passa a ser compreendido também como resto de gozo produzido pela própria estrutura simbólica.

Para evitar deslizamentos conceituais, propomos então distinguir três estatutos do objeto que operam neste trabalho:

(1) Em Freud, o objeto aparece, como correlato da oposição eu/não-eu (função metapsicológica da realidade); como objeto da pulsão, isto é, contingente, variável e mediado pelo outro, não sendo equivalente a um bem estável.

(2) Em Hegel, o objeto é sempre mediado pelo outro no processo de reconhecimento. Não é um bem consumível, mas aquilo que adquire estatuto humano por meio do trabalho e da mediação intersubjetiva.

(3) Em Lacan, o objeto *a* não é um objeto empírico, mas causa do desejo, isto é, aquilo que falta e move o desejo, sendo que, no final de seu ensino, ele o indica como mais-de-gozar, um excedente de gozo que busca ser recuperado nos objetos.

Entre o consumo e o reconhecimento: a erosão do outro na lógica dos objetos

A ampliação incessante dos objetos de consumo suscita uma questão decisiva: em que medida a multiplicação de bens intensifica ou empobrece a relação do sujeito consigo mesmo e com os outros? A princípio, poder-se-ia supor que um leque ampliado de objetos implicaria maior liberdade de escolha e satisfação. No entanto, essa suposição se desfaz quando distinguimos o objeto de consumo do objeto de desejo tal como pensado nas tradições hegeliana, freudiana e lacaniana.

Na sociedade de consumo, estruturada pela exigência de circulação contínua, o objeto não se sustenta como referência estável. Ele deve ser rapidamente consumido e substituído, pois é a própria lógica do sistema que exige sua obsolescência. Não se trata apenas de satisfazer uma necessidade, mas de manter em funcionamento um circuito que depende da produção incessante de novos objetos. Nesse regime, o querer não encontra limite e é convocado a permanecer em estado de excitação voraz, capturado por uma dinâmica de substituição infinita.

Essa lógica não se restringe às mercadorias. O próprio outro pode ser capturado como objeto disponível ao uso e ao descarte, o que coloca em

xeque a densidade ética e simbólica do encontro. A questão que emerge, então, é a seguinte: o que acontece com a dialética do reconhecimento quando o outro é reduzido à condição de objeto consumível?

À luz de Hegel, pode-se hipotetizar que a sociedade de consumo favorece uma fixação na posição do senhor. Na célebre dialética, o senhor se constitui ao arriscar a vida e impor sua dominação, obtendo reconhecimento. Contudo, esse reconhecimento provém do escravo, cuja posição é desvalorizada. O senhor usufrui dos objetos, mas sua fruição depende inteiramente do trabalho do escravo, que transforma a matéria e a torna disponível.

O ponto crucial é que o senhor não reconhece o escravo como consciência. Essa recusa compromete a própria estrutura do reconhecimento, pois o reconhecimento unilateral não se sustenta. Em um movimento paradoxal, o senhor torna-se dependente daquele a quem nega reconhecimento, ficando preso a uma forma de fruição que exige a constante mediação do outro. Trata-se menos de uma falta no sentido de carência do que de uma falha estrutural na mediação que permitiria a reciprocidade.

Transposta para a contemporaneidade, essa lógica sugere que a redução do outro a objeto de consumo fragiliza as condições do reconhecimento mútuo. O sujeito, ao buscar uma posição de domínio e gozo imediato, torna-se, ele próprio, dependente de um circuito que exige a renovação incessante dos objetos. Nesse sentido, a promessa de autonomia oferecida pela abundância de bens encobre uma forma de sujeição, quanto mais o sujeito consome, mais se vê enredado na necessidade de consumir.

Assim, a sociedade de consumo não apenas multiplica objetos, mas reconfigura a economia do desejo e do reconhecimento. Ao enfraquecer as mediações simbólicas que sustentam o laço social, ela tende a substituir o encontro entre sujeitos por relações marcadas pela instrumentalização, colocando em risco a própria possibilidade de reconhecimento recíproco. Retomando Hegel (1807/1992):

Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento [...] Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências de si] ou extravasar do meio termo nos extremos é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece (p. 127, parágrafo 185).

Hegel revela que “a *consciência-para-si* simples exclui de si todo o outro, sua essência e objeto absoluto é o Eu” (Hegel, 1807/1992, p. 128, parágrafo 186). Mas, as duas consciências simples se encontram na mesma solidão. Pensando essa passagem em termos estritamente lógicos, a dialética hegeliana não descreve tipos psicológicos, mas uma estrutura de reconhecimento. O que está em jogo não é que o senhor valorize a dominação, mas que, ao se instalar uma assimetria na relação, em que um reconhece e o outro não, o reconhecimento obtido já nasce como insuficiente. O senhor depende do escravo porque sua relação com o objeto é mediada pelo trabalho do outro. Trata-se, portanto, de uma dependência estrutural da mediação, e não de uma submissão aos objetos. O problema não é que o senhor “goze” dos objetos, mas que sua relação com eles permanece na imediatidade da fruição, sem alcançar a dimensão formadora do trabalho. Já o escravo, ao trabalhar, transforma a natureza e a si mesmo, instaurando uma relação com a permanência e com a forma. É nesse sentido que o trabalho introduz uma mediação que possibilita uma relação mais consistente com o objeto e com o reconhecimento. Assim, a dialética não opõe um dominador a um dominado em termos morais, mas evidencia que a tentativa de obter reconhecimento reduzindo o outro conduz a uma forma de reconhecimento estruturalmente falha.

Kojève (2002) afirma que a natureza se transforma em cultura quando há luta, risco voluntário de morte e o aparecimento da negatividade. “A história é a história das lutas cruentas pelo reconhecimento (guerras, revoluções) e dos trabalhos que transformam a natureza” (Kojève, 2002, p. 53). Nesse sentido, podemos inferir que a morte é a mediadora da luta. As duas consciências lutaram em busca do reconhecimento. O que está em jogo durante a luta é, portanto, arriscar a vida ou temer a morte.

Diante dessa perspectiva, entendemos que a lógica do consumo pode oferecer a ilusão de onipotência que fixa a pessoa na posição de senhor, ou seja, de uma consciência-para-si que não alcançou a verdade do reconhecimento como uma consciência independente, na sua pseudoposição de senhor. É como se a lógica do consumo promettesse a todos a posição do senhor, na qual os objetos a serem usufruídos estão à disposição, não importando quem os produziu. A posição desejante (humana), porém, é a do escravo, que abre mão do risco de morte e

reconhece o senhor, transformando a natureza em trabalho, ou seja, projetando-se fora no adiamento da destruição do objeto.

Esta posição de senhor não favorece alcançar a consciência-de-si, nos termos hegelianos, pois apenas aquele colocado na posição do escravo é capaz disso. Nesse sentido, aquele que ocupa a posição de senhor no consumo dos objetos, permanece na consciência para-si. Ele depende dos objetos para se reconhecer, contudo não existe o polo dialético do outro desejo no qual o desejo de reconhecimento possa se sustentar. Resta, então, o gozo dos objetos e a busca frenética de que os próprios objetos produzissem o reconhecimento do desejo.

Mas como são objetos apenas, ou seja, não desejantes, mantêm o sujeito na posição de senhor, que os desfruta sem permitir que haja o encontro com o desejo do Outro, cujo vazio, enigma, retornaria ao sujeito como uma questão sobre seu próprio desejo. Assim, a lógica do consumo privilegia o gozo em detrimento do desejo.

A ilusão é a de que o acesso ao desejo depende dos objetos de consumo, ou que eles representariam os objetos do desejo. Porém, isso escamoteia o fato de que o que é desejado é o desejo do Outro. Essa tentativa de tamponar o vazio do desejo do Outro leva à objetificação dos outros, das relações sociais.

É, portanto, somente com o reconhecimento recíproco que a consciência se torna *consciência-de-si*. Quando não há reconhecimento do outro, ou seja, quando o outro é objetificado, também a consciência se perde em meio aos objetos e nada é capaz de satisfazer.

Em uma sociedade pautada em ideais de consumo, tudo se transforma em objeto (incluindo pessoas), que é simplesmente destruído após o consumo. É importante lembrar que, nos termos hegelianos, somente através do outro é possível descobrir o eu como consciência-de-si.

Assim, podemos pensar que quanto mais técnicas de dominação o 'senhor' constrói, mais aumenta sua crença na sua imortalidade, pois sua posição na dialética hegeliana é a de não enfrentamento do risco de morte. O aumento da técnica e da oferta de objetos favorece formas de investimento narcísico predominantemente imaginárias, nas quais o outro tende a ser reduzido a imagem ou objeto de consumo, em detrimento da mediação simbólica do Outro.

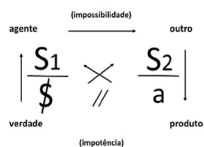
Nesse sentido, o consumo produz uma forma de reconhecimento estruturalmente empobrecida, que exige repetição contínua. A oferta incessante de objeto de consumo e o sentimento de onipotência produzido pela tecnociência fragiliza o laço social, porque este último exige o reconhecimento do desamparo. A condição de “insocorrubidade” (*Hilflosigkeit*/Desamparo) coloca a obrigatoriedade do enlaçamento social, mas se acredito na ilusão da infalibilidade, transmitida pelo consumo fácil e crescente poder de dominação da técnica, não preciso do outro. Essa ilusão de onipotência, que nega a própria finitude, tem por consequência uma fragilização da ética. Assim, teríamos uma quarta perspectiva sobre a ideia de objeto, a saber, os objetos de consumo (*gadgets*) podem funcionar como análogos imaginários ou simulacros do objeto *a*, sem jamais coincidir com ele. Ressaltamos que é apenas por analogia, e não por equivalência conceitual, que podemos aproximar os objetos de consumo contemporâneos do objeto *a* lacaniano. Os *gadgets* não são o objeto *a*, mas funcionam como seus simulacros, isto é, tentativas de materializar aquilo que, por estrutura, é irrepresentável. Essa distinção parece-nos interessante para evitar a redução do objeto *a* um contínuo entre metapsicologia, dialética e consumo.

Lacan e o discurso do capitalista

Isso está de acordo com a proposta lacaniana sobre o Discurso do Capitalista, formalizada por Lacan (1972/1978) em uma conferência em Milão. Para elaborar esta articulação, esclareçamos antes alguns pontos sobre a construção lacaniana dos discursos.

Lacan (1969-1970/1992) propôs quatro discursos como estrutura do laço social. Neles há quatro lugares (agente/verdade – outro/produto) ocupados por quatro elementos – S_1 - S_2 - $\$$ - *a* – que circulam entre os lugares de acordo com uma ordem que não se altera e que permite a construção de quatro discursos pelo giro dos elementos em sentido horário: discurso do mestre, discurso histérico, discurso universitário e discurso do analista.

Para uma referência básica dessa construção, o discurso do mestre está representado abaixo. Ele é o primeiro a ser apresentado por Lacan e pode ser entendido como a matriz dos outros.



Esse discurso pode ser lido, basicamente, da seguinte forma: a partir de um significante-mestre (S_1) – que por si só não significa nada – no lugar de agente, o Outro será convocado a enlaçar significantes (S_2 , a cadeia signifiante, o saber) para produzir a significação. Nesse sentido, a parte de cima representa a própria articulação signifiante: $S_1 \rightarrow S_2$. No lugar da verdade desse discurso está o sujeito dividido (\$), aquele que desconhece seu desejo. O lugar do produto é ocupado pelo objeto a , ou seja, o produto desse discurso é um gozo que não se articula com o sujeito (o que é representado aqui por //).

A formação dos outros discursos depende da rotação no sentido horário dos elementos que os compõem, sendo que os lugares dispostos na estrutura do discurso se mantêm os mesmos. Assim se formam os discursos da histeria, do analista e da universidade.

Porém, não nos aprofundaremos nestes discursos neste texto, deixando para o leitor a referência ao seminário supracitado. Cuidamos, principalmente, do discurso do mestre, que é aquele que Lacan modificará para introduzir o discurso capitalista.

O discurso capitalista, muitas vezes também citado como discurso *do* capitalista, foi mencionado por Lacan algumas vezes nos seminários 17 e 18, mas sua formalização ocorreu em uma conferência em Milão (Lacan, 1972/1978). A escrita desse discurso implica uma inversão na parte esquerda do discurso do mestre entre o sujeito (\$) e o (S_1), além de mudança no vetor, ou seja, os termos à esquerda ($S_1/\$$) são invertidos ($\$/S_1$) e o vetor, que no discurso do mestre se dirigia para cima, no discurso do capitalista se dirige para baixo. Dessa forma, no lugar do agente estaria o sujeito (\$) e no lugar da verdade o significante-mestre (S_1). O vetor que ligava o agente ao outro desaparece. Destaca-se, nos vetores centrais, um que liga o objeto a ao sujeito. No giro que constitui o discurso capitalista, o sujeito (\$) ocupa o lugar de agente e o significante-mestre (S_1) passa ao lugar da verdade, eliminando a mediação com o Outro e instaurando um circuito direto entre o sujeito e o objeto a . A sua apresentação por Lacan fica assim:

$$\left| \frac{\$}{S_1} \times \frac{S_2}{a} \right|$$

Devemos lembrar que Lacan (1971-1972/ 2011) afirmou que não havia mais que quatro discursos, o que significa que o discurso capitalista é uma variação do discurso do mestre, porém não constitui efetivamente um quinto discurso.

A ideia de Lacan foi a de elaborar uma forma de pensar a crise do mestre moderno, que tem relação com a imbricação entre a ciência, sobretudo na sua expressão em técnica e tecnologia - ou seja, na escrita de fórmulas com as quais se manipula o real - e o mercado de consumo e de acumulação de capital. O discurso capitalista seria o substituto do discurso do mestre na contemporaneidade.

Considerando como equivalentes a mais-valia, conceito extraído de Marx (1867/1973), e o mais-de-gozar, outra maneira de se referir ao objeto *a*, que localizamos em termos teóricos acima, Lacan afirma que em algum momento da história o mais-de-gozar começa a ser contabilizado, o que ele relaciona à acumulação de capital. Fazendo alusão ao discurso capitalista, Lacan afirma que no discurso do mestre a impotência se localiza entre o produto (ocupado pelo mais-de-gozar, *a*) e a verdade (ocupada pelo \$), mas no discurso capitalista a impotência é esvaziada, a “mais-valia se junta ao capital” (Lacan, 1992 p. 169). A partir daí, o significante-mestre (S1), por terem se dissipado as nuvens da impotência, “aparece como mais inatácável, justamente na sua impossibilidade” (Lacan, 1992 p. 169). Não há mais como nomeá-lo, como discerni-lo, a não ser pelos seus efeitos mortíferos, ou seja, o significante mestre se multiplica em sua articulação com o saber, que nesse caso se refere ao saber técnico e tecnológico. Não há mais grandes narrativas que orientem os sujeitos, ao contrário há uma multiplicidade de referências baseadas na produção de saber técnico e tecnológico.

Dessa maneira, o produto do discurso, ocupado pelo *a*, é fruto do encontro entre ciência e capital no mercado de consumo e se relaciona à produção de objetos tecnológicos que funcionam como análogos ao objeto causa do desejo (*gadgets*, objetos *prêt-à-porter*).

No discurso capitalista, o \$ não se endereça ao outro e ao mesmo tempo recebe o vetor do produto (objeto *a*), que pode ser entendido como um

tipo de relação em curto-circuito entre o $\$$ e o a . No discurso do mestre, estes termos não se relacionam, o que já comentamos na representação acima desse discurso pelo símbolo //. Isto indica que naquele discurso estes termos estão sob a lógica da impotência e evocam, inclusive, a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$). Esse curto-circuito indica que o sujeito se relaciona diretamente com o objeto, sem a mediação do Outro, o que produz uma relação imediata, repetitiva e pouco simbolizada com o gozo.

No discurso do capitalista, porém, “os *gadgets*, as quinquilharias, os objetos mais-de-gozar (a) vêm no lugar da produção e, com um frágil anteparo da lógica significante ($S_1 \rightarrow S_2$), deixam o sujeito à mercê desses mesmos objetos ($\$ \leftarrow a$)” (Rosa, 2010, p. 168).

Um dos efeitos dessa articulação discursiva é que entre os produtos produzidos pela interface capital e mercado de consumo estão também as identidades assumidas pelo sujeito e as relações estabelecidas com os outros, ambas facilmente assumidas e abandonadas, descartáveis. Žižek (2003) nos lembra que a estrutura subjetiva do capitalismo contemporâneo é precisamente a do sujeito nômade, sem identidade fixa.

Em *Kant com Sade*, lembra Žižek (2006), Lacan tem a intenção de mostrar que existe a possibilidade de entender o desejo sem necessidade de uma referência ao objeto (objeto a), como um desejo puro, transcendental. Evidente que isso não elimina o objeto a como causa do desejo, porém dá ênfase ao fato de que o desejo é desejo de não satisfação do desejo. Assim, se pode compreender que a oferta de objetos (*gadgets*) como simulacros do objeto a aparece como tentativa de evitar – fantasmaticamente – a não satisfação intrínseca ao desejo, que é exatamente o que o mantém como desejo.

Nesse sentido, ao discutir a passagem da sociedade de produção para a sociedade de consumo, Safatle (2008) lembra que o supereu tem sua gênese a partir dos processos de socialização, já que é uma manifestação individual ligada às condições sociais da experiência edípica. Assim, “ele necessariamente se modificará na medida em que tais processos se reconfigurarem” (Safatle, 2008, p. 119). Essa transformação pode ser compreendida quando consideramos a passagem da ética protestante da renúncia ao gozo (Weber) para a ética contemporânea do direito ao gozo, característica da sociedade de consumo.

A mudança de paradigma da sociedade de produção, cuja ética do ascetismo e acumulação – para a sociedade de consumo em que a ética, segundo Safatle (2008) é do direito ao gozo –, “impulsiona a plasticidade infinita da produção das possibilidades de escolha no universo do consumo” (Safatle, 2008, p. 126). O advento de uma sociedade não repressiva, vinculada à universalização das práticas de consumo, terá implicações na configuração dos modos de identificação social com suas consequências. À plasticidade das possibilidades atuais de identificação, Safatle chama de ironia.

Na ética do direito ao gozo, os sujeitos não precisam crer no valor de suas ações, como ocorria nas identidades fixas. Com isso, os papéis sociais passam a ser tratados como aparências e colocados como tal. Žižek (2006) traz como consequência a corrida desenfreada ao gozo que culmina na impossibilidade de gozar, já que o superego exige cada vez mais. Essa impossibilidade não decorre de uma proibição, mas de uma saturação superegógica, na qual o imperativo de gozo se intensifica a ponto de inviabilizar sua realização.

Ao mesmo tempo, Žižek (2006) destaca a dificuldade dos laços sociais e o afastamento entre os sujeitos. Ele questiona se estamos mesmo em uma “sociedade do consumo”, pois queremos consumir, mas sem pagar o preço por isso, como se pudéssemos evitá-lo consumindo café sem caféina, doce sem açúcar ou creme fresco sem gordura. Para ele, uma das chaves para pensar a sociedade contemporânea é a questão da “tolerância”, que tem sido, segundo Žižek, o inverso de “assédio”, o que significa que ser tolerante é não permitir que o outro se aproxime demais. Isso faz com que a subjetividade se torne cada vez mais narcisista.

Nesse contexto, Žižek (2006) sugere que a psicanálise tem um papel essencial já que seu discurso não impede de gozar, mas permite o não gozar. No pensamento freudiano, o problema jamais esteve na repressão ou no interdito, mas no paradoxo de uma permissão que bloqueia o gozo. Assim, é possível gozar, mas não como uma regra, uma imposição superegógica.

A força da analogia com a sociedade de consumo não reside na ideia de que os sujeitos se tornam ‘senhores’, mas no fato de que o consumo promete uma forma de reconhecimento sem mediação. Trata-se de um reconhecimento mediado por objetos, imagens e dispositivos de

mercado, isto é, por instâncias que não possuem a liberdade necessária para sustentar o reconhecimento intersubjetivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A categoria de objeto, tal como mobilizada neste trabalho, permite múltiplas entradas. No entanto, privilegiamos uma leitura psicanalítica, na qual o objeto é apreendido como operador de mediação entre sujeitos. Nessa direção, a análise das vicissitudes do objeto na contemporaneidade evidencia um deslocamento decisivo, o objeto de consumo não se confunde com o objeto de desejo. Enquanto este último, conforme a tradição freudo-lacaniana, está estruturalmente articulado à falta, ao limite e à castração, o objeto de consumo se apresenta como se pudesse elidir essa negatividade constitutiva, oferecendo-se como resposta imediata, um pseudotamponamento do vazio.

Entretanto, essa promessa de saturação é estruturalmente contraditória. Se o objeto de consumo pudesse, de fato, tamponar a falta, o circuito que sustenta sua própria circulação entraria em colapso. É precisamente porque ele falha em cumprir essa função que a lógica do consumo se mantém, pois cada objeto é oferecido como se fosse capaz de completar o sujeito, ao mesmo tempo em que sua insuficiência reativa incessantemente o movimento do querer. Assim, longe de preencher a falta, o objeto de consumo o reitera, capturando o sujeito em uma economia de repetição que intensifica sua dependência.

Nesse contexto, a ilusão de completude não apenas se revela inconsistente, mas opera como dispositivo de fragilização subjetiva. Ao deslocar o desejo para uma série potencialmente infinita de objetos substituíveis (os chamados *gadgets*, análogos empobrecidos do objeto causa do desejo), o sujeito é progressivamente destituído de sua posição desejante, tornando-se cada vez mais suscetível à lógica de consumo que o interpela. O que se apresenta como ampliação de possibilidades encobre, assim, uma forma de captura.

Essa dinâmica pode ser figurada, de modo elucidativo, pelas narrativas míticas da tradição grega. Como em Sísifo, condenado a repetir indefinidamente um esforço que jamais se estabiliza, ou em Prometeu, submetido a uma punição incessante, o sujeito contemporâneo se vê

enredado em um circuito de satisfação sempre adiada. A cada tentativa de realização, o objeto se dissolve, reinstaurando o buraco que pretendia abolir e exigindo uma nova investida.

Nessa perspectiva, a condição do sujeito na sociedade de consumo não é apenas a de consumidor, mas a de alguém progressivamente capturado pela lógica da consumibilidade. Ao mesmo tempo em que busca, nos objetos, a resposta para seu desejo, ele próprio é reinscrito como objeto no circuito de troca, disponível, descartável, substituível. A objetificação do mundo retorna, assim, como objetificação do próprio sujeito, indicando que o consumo, longe de operar como via de realização, participa de uma economia que transforma o desejo em repetição e o sujeito em elemento da própria engrenagem.

Se o objeto *a* é aquilo que causa o desejo justamente por não poder ser possuído, o *gadget*, ao contrário, oferece-se como objeto disponível e consumível, produzindo não a satisfação do desejo, mas sua repetição esvaziada. Assim, a distinção entre objeto como função metapsicológica, como mediação dialética e como causa do desejo permite compreender que o objeto de consumo não substitui o objeto do desejo, mas opera como seu desvio, produzindo circuitos de repetição que fragilizam o laço social.

REFERÊNCIAS

- Freud, S. (1980a). *Os instintos e suas vicissitudes*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XIV). (pp. 129-164). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915)
- Freud, S. (1980b). *A negativa*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XIX). (pp. 293-302). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1925)
- Garcia-Roza, L. A. (1991). *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Fenomenologia do espírito*. (Parte I) Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1807)
- Homem, M. L. (2003). *Entre próteses e prozacs: o sujeito contemporâneo imerso na descartabilidade da sociedade de consumo*. Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial, Rio de Janeiro. Disponível em http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/4_Homem_135161003_port.pdf. Acesso em 27 de janeiro de 2022.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Lacan, J. (1978). Du discours psychanalytique. In Lacan, J. *Lacan in Italia - Lacan en Italie (1953-1978)*. (pp. 32-55). Milão: Ed. La Salamandra. (Proferido originalmente em 1972)
- Lacan, J. (1986). *O Seminário Livro 1 – Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986 (Seminário originalmente proferido em 1953/1954)
- Lacan, J. (1987). *O Seminário Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1954/1955).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17 - O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Seminário proferido originalmente em 1969-1970).
- Lacan, J. (1998a). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.96-103. (Originalmente publicado em 1949).

- Lacan, J. (1998b). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (pp. 496-533). (Originalmente publicado em 1957)
- Lacan, J. (2005). *Seminário Livro 10 – A Angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Seminário originalmente proferido em 1962-1963).
- Lacan, J. (2008). *O Seminário Livro 16 - De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário originalmente proferido em 1968-1969).
- Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1971-1972)
- Marx, C. (1973). *El capital*. Crítica de la economía política. Tomo 1. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto cubano del libro. (Originalmente publicado em 1867)
- Rosa, M. (2010). Jacques Lacan e a clínica do consumo. *Psicologia Clínica*, 22(1).
- Safatle, V. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Žižek, S. (2003). *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2006). O desejo, ou a traição da felicidade. *Le Magazine Littéraire*. Disponível em <http://zizek.weebly.com/texto-011.html>. Acesso em 3 de março de 2026.

Submetido em: 17/04/2023

Revisado em: 02/02/2026

Aceito em: 13/03/2026

NOTAS

- ¹ Este texto compõe de um plano de estudos que teve uma primeira parte publicada com a perspectiva pós lacaniana da objetificação dos sujeitos nas sociedades de consumo. No artigo em tela, optou-se pela abordagem lacaniana da problemática da pesquisa.