UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
(PIPGF/UFPB-UFPE-UFRN)

ÁLVARO LINS MONTEIRO MAIA

“NO PRINCÍPIO ERA O ATO”: TOTALIZAÇÃO E FALHA DE LACAN A MARX

JOÃO PESSOA - PB
2022

ÁLVARO LINS MONTEIRO MAIA

“NO PRINCÍPIO ERA O ATO”: TOTALIZAÇÃO E FALHA DE LACAN A MARX

Tese de doutorado apresentada como pré-requisito para a conclusão do doutorado em Filosofia.
Linha de pesquisa: Filosofia prática.

Professor orientador: Dr. Narbal de Marsilac Fontes.

Co-orientação: Dra. Ilana Viana do Amaral.

JOÃO PESSOA – PB
2022

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M217n Maia, Álvaro Lins Monteiro.
"No princípio era o ato" : totalização e falha de Lacan a Marx / Álvaro Lins Monteiro Maia. - João Pessoa, 2022.
143 f. : il.

Orientação: Narbal de Marsilac Fontes.
Coorientação: Ilana Viana do Amaral.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Psicanálise. 2. Ato psicanalítico. 3. Ato revolucionário. 4. Lacan, Jacques, 1901-1981. 5. Marx, Karl, 1818-1883. 6. Mais-de-gozar. 7. Mais-valia. I. Fontes, Narbal de Marsilac. II. Amaral, Ilana Viana do. III. Título.

UFPB/BC CDU 159.964.2(043)

Elaborado por Larissa Silva Oliveira de Mesquita - CRB-15/746

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA

Aos vinte e quatro dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte e dois, às 09h00min, no Google meet, instalou-se a banca examinadora de tese de Doutorado do aluno ALVARO LINS MONTEIRO MAIA. A banca examinadora foi composta pelas professoras Dra. CACIANA LINHARES PEREIRA, UFC, examinadora externa à instituição, Dra. ILANA VIANA DO AMARAL, UECE, examinadora externa à instituição e coorientadora, e pelos professores Dr. PATRICK DE OLIVEIRA ALMEIDA, UINILAB, examinador externo à instituição, Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, UFPB, examinador interno, Dr. NARBAL DE MARSILLAC FONTES, UFPB, presidente. Deu-se início a abertura dos trabalhos, por parte do professor Dr. Anderson D'Arc, coordenador do Programa, que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, passou a presidência dos trabalhos ao professor Dr. NARBAL DE MARSILLAC FONTES, que de imediato solicitou ao candidato que iniciasse a apresentação da Tese, intitulada NO PRINCÍPIO ERA O ATO: TOTALIZAÇÃO E FALHA DE LACAN A MARX, marcando um tempo de _20_ minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o professor Dr. NARBAL DE MARSILLAC FONTES, presidente, passou a palavra ao professor Dr. PATRICK DE OLIVEIRA ALMEIDA, para arguir o candidato, e, em seguida, à professora Dr. CACIANA LINHARES PEREIRA, e, em seguida, à professora Dra. ILANA VIANA DO AMARAL, e, finalmente, ao professor Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, para que fizessem o mesmo; após as arguições, o candidato respondeu satisfatoriamente todas as questões sobre o trabalho em julgamento, tendo sido APROVADO, conforme as normas vigentes na Universidade Federal da Paraíba. Nada mais havendo a tratar, eu, Anderson D'Arc Ferreira, Coordenador local do PIDFIL, lavrei a presente Ata, que vai por mim assinada e pelos demais membros da Banca.

Dr. ANDERSON D'ARC FERREIRA
Coord. Local do PIDFIL

Dr. NARBAL DE MARSILLAC FONTES, UFPB
Presidente

Dra. CACIANA LINHARES PEREIRA, UFC
Examinadora Externa à Instituição

Dra. ILANA VIANA DO AMARAL, UECE
Examinadora Externa à Instituição e Coorientadora

Dr. PATRICK DE OLIVEIRA ALMEIDA, UINILAB
Examinador Externo à Instituição

Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, UFPB
Examinador Interno

ALVARO LINS MONTEIRO MAIA
Doutorando

Dedico esse trabalho a todas as divergentes e descartáveis e a todos os divergentes e descartáveis de antes, de hoje e de depois, por cuja ex-posição ameaçamos a totalidade bem ordenada dos tempos e dos espaços.
E o dedico também a minha tia, Maria, por cuja dissonância foi capaz de mostrar que a falha da ordem pode ser também terna e doce. E tendo ela já nos deixado, o faço na figura de minha mãe, Brígida, cuja ternura e doçura são também resistência e ruptura.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar meu agradecimento primeiramente às(aos) professoras(es) que me acompanharam nesse processo. À professora Ilana, cuja orientação de pesquisa iniciou-se em 2012, ainda durante o andamento de minha dissertação de Mestrado, portanto cinco anos antes da submissão da seleção a esse programa de Doutorado, e em relação à pesquisa de quem essa tese pode se pôr como um desdobramento lateral. Ao professor Giovanni Queiroz, com quem tive contato poucas semanas antes de me submeter à seleção para ingresso nesse programa, e cuja breve orientação tragicamente interrompida brindou-me com um tesouro inestimável. Ao professor Narbal, de cuja acuidade intelectual e leitura atenta na orientação, além da ternura e paciência, fui capaz de compartilhar desde a avaliação do meu projeto na banca de seleção. Além desses, devo especial agradecimento aos professores Iraquitan e Patrick e à professora Caciana, cujas considerações valiosas tanto na banca de qualificação quanto na banca de defesa enriqueceram esse trabalho.

Em segundo lugar, gostaria de lembrar das amigas e dos amigos, de dentro e de fora do programa, que tornaram esse percurso mais agradável. À Sheila, à Judite, ao Thiago e, na figura da amiga Palloma, minha companheira de viagens, aos colegas da UECE, alunos e professores. Aos amigos do *Grupo de estudos em critica do espetáculo e psicanálise*, do grupo de discussão *Das Kapital* e do coletivo *Transpassando*. Ao Saulo, pelas estadias, e pela luminosa presença. Ao João, à Sara e ao Paulo, à Priscila e ao Davi, à Gabi e ao Felipe, ao Ivânio, ao Ericsson, ao Júnior, ao Galba, ao Italo e aos quais novamente incluo Ilana, Caciana e Patrick. Ao Daniel e à Nathalia.

Em terceiro lugar, à minha família. À Brígida, ao Francisco, à Marcela, à Mariana, à Manuela, à Rosa Maria, à Anna, à Maria Rosa, à Bruna e ao Luca.

Ao meu marido e eterno namorado, Robson Breno, sem cuja ligação, afetiva e intelectual, esse trabalho não alcançaria a efetividade.

Gostaria também de agradecer, na figura da Fátima, aos funcionários e aos demais professores do programa, sobretudo aqueles que compuseram a coordenação e, com diligência, auxiliaram na conclusão dessa etapa de minha formação.

À Sandra Mara, pela escuta.

Finalmente à Capes pelo financiamento da pesquisa.

dans l'Ecclésiaste, d'un vieux roi qui ne voyait pas de contradiction entre être le roi de la sagesse et posséder un harem, qui vous dit :
« Tout est vanité, sans doute, jouis de la femme que tu aimes, c'est-à-dire fais anneau de ce creux, de ce vide qui est au centre de ton être. Il n'y a pas de prochain si ce n'est ce creux même qui est en toi, c'est le vide de toi-même. »
Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre*

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo sustentar a tese de que o ato, tal como conceituado pelo psicanalista francês Jacques Lacan, com base no ato psicanalítico enquanto ‘fim de análise’, ou como passagem de analisante a analista, em uma psicanálise, e em homologia com o ato revolucionário tal como pode ser aduzido da posição de Karl Marx frente a sua teoria do capital, que esse ato, portanto, ocupa um lugar precário e vazio de causa, em relação aos processos de subjetivação e formação social, que em Lacan podem ser rastreados nas vias de renúncia e recuperação de gozo e que surgem como produção de mais-de-gozar, termo cunhado a partir do gozo em psicanálise (e que remete ao ‘Lust’ de Freud) e também da mais-valia de Marx, guardando com esta última uma igualdade estrutural que permite considerar mais-de-gozar e mais-valia como homólogas, à semelhança da homologia entre ato psicanalítico e ato revolucionário. A posição do ato como o que ocupa o lugar vazio e ofuscado da causa em relação à produção do mais-de-gozar responde, em uma extrapolação geral da noção de ato, pelo efeito de sujeito como fundamentalmente divisor, e se, ao mesmo tempo, o ato se produz como resultado dos processos de renúncia e recuperação de gozo, essa produção encontra retroativamente a estrutura desse efeito de sujeito enquanto divisão estatutária que ao fim, por sua vez, produz a si mesma. Essa postura, em contraposição a outra que considerasse unilateralmente o ato apenas como resultado da produção de mais-de-gozar, tem a vantagem de não arriscar dissolver aí o efeito de divisão, que constitui a própria estrutura do ato, nos processos de significação, cuja consequência é a do mascaramento da falha constitutiva do sujeito, e portanto, da neutralização dos desfechos mais importantes de uma psicanálise e da luta social. Por essa razão, como fruto das conclusões daí aduzidas, esta tese permite, ao mesmo tempo, repensar, não sem precedentes, os rumos da teoria revolucionária no interior da tradição marxista, além dos rumos da própria psicanálise em tempos de sua dissolução em uma terapêutica da adaptação aos mercados.

Palavras-chave: Ato psicanalítico, Ato revolucionário, Lacan, Marx, Mais-de-gozar, Mais-valia.

ABSTRACT

This work aims to support the thesis that the act, as conceptualized by the french psychoanalyst Jacques Lacan, based on the psychoanalytic act as the 'end of analysis', or as a passage from analysant to analyst, in a psychoanalysis, and in homology with the revolutionary act, as can be adduced from Karl Marx's position in relation to his theory of capital, that this act, therefore, occupies a precarious and empty place of cause, in relation to the processes of subjectivation and social formation, which in Lacan can be traced in the paths of renunciation and recovery of jouissance and which emerge as the production of surplus-jouissance, a term coined from jouissance in psychoanalysis (and which refers to Freud's 'Lust') and also from Marx's surplus-value, keeping with the latter a structural equality that allows considering surplus-enjoyment and surplus-value as homologous, similarity to the homology between psychoanalytic act and revolutionary act. The position of the act as that which occupies the empty and obfuscated place of the cause in relation to the production of surplus-jouissance responds, in a general extrapolation of the notion of act, to the effect of subject as fundamentally divisive, and if, at the same time , the act is produced as a result of the processes of renunciation and recovery of jouissance, this production retroactively finds the structure of this effect of subject as a statutory division that, in the end, in turn, produces itself. This stance, as opposed to another that unilaterally considered the act only as a result of the production of surplus-jouissance, has the advantage of not risking dissolving the effect of division, which constitutes the very structure of the act, in the processes of signification, whose consequence is the masking of the subject's constitutive failure, and therefore, the neutralization of the most important outcomes of psychoanalysis and social struggle. For this reason, as a result of the conclusions drawn from it, this thesis allows, at the same time, to rethink, not without precedent, the paths of revolutionary theory within the Marxist tradition, in addition to the paths of psychoanalysis itself in times of its dissolution into a therapeutics of adaptation to markets.

Keywords: Act psychoanalytic, Act revolucionary, Lacan, Marx, Surplus-jouissance, Surplus-value.

RÉSUMÉ

Ce travail vise à soutenir la thèse selon laquelle l'acte, tel que conceptualisé par le psychanalyste français Jacques Lacan, fondé sur l'acte psychanalytique comme ‘fin de l'analyse’, ou comme passage de l'analysant à l'analyste, dans une psychanalyse, et en homologie avec l’acte révolutionnaire, comme on peut le déduire de la position de Karl Marx par rapport à sa théorie du capital, que cet acte occupe donc une place précaire et vide de cause, par rapport aux processus de subjectivation et de formation sociale, qui chez Lacan peuvent être tracés dans les voies de renoncement et de récupération de la jouissance et qui émergent comme la production du plus-de-jouir, terme forgé à partir de la jouissance en psychanalyse (et qui renvoie à la ‘Lust’ de Freud) et aussi de la plus-value de Marx, conservant avec cette dernière une égalité structurelle qui permet de considérer le plus-de-jouir et la plus-value comme homologues, à l'image de l'homologie entre acte psychanalytique et acte révolutionnaire. La position de l'acte comme ce qui occupe la place vide et obscurcie de la cause par rapport à la production du plus-de-jouir répond, dans une extrapolation générale de la notion d'acte, pour l'effet de sujet comme fondamentalement clivant, et si, en même temps, l'acte se produit en tant que résultat des processus de renoncement et de récupération de la jouissance, cette production retrouve rétroactivement la structure de cet effet de sujet comme division statutaire qui, à la fin, à son tour, produit à soi-même. Cette position, par opposition à une autre qui ne considérait unilatéralement l'acte que comme résultat de la production de plus-de-jouir, a l'avantage de ne pas risquer de dissoudre l'effet de division, qui constitue la structure même de l'acte, dans les processus de signification, dont la conséquence est le masquage de l'échec constitutif du sujet, et donc, la neutralisation des issues les plus importants de la psychanalyse et de la lutte sociale. Pour cette raison, à la suite des conclusions qui en sont tirées, cette thèse permet, en même temps, de repenser, non sans précédent, les voies de la théorie révolutionnaire au sein de la tradition marxiste, en plus des voies de la psychanalyse elle-même à l'époque de sa dissolution dans une thérapeutique d'adaptation aux marchés.

Mots clés: Acte psychanalytique, Acte revolutionaire, Lacan, Marx, Plus-de-jouir, Plus-value.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....12

1. CAPÍTULO I: DO ATO COMO EFEITO DE SUJEITO.....22
   1.1. ENUNCIAÇÃO DA TESE FUNDAMENTAL.....22
   1.2. JÁ É HORA DE FALAR DO ATO.....26
      1.2.1. DA CRÍTICA À IDEOLOGIA.....27
      1.2.2. ATO PSICANALÍTICO E CORTE SIGNIFICANTE.....32
      1.2.3. DO LUGAR DO *AUTRE* E DO *(A)UTRE*.....39
      1.2.4. O OBJETO @ COMO FALTA, PERDA E CAUSA NO ESQUEMA DO *VEL* DA ALIENAÇÃO LACANIANO.....42
      1.2.5. OPERAÇÃO CASTRAÇÃO E ATO PSICANALÍTICO.....45
      1.2.6. TRANSFERÊNCIA, CASTRAÇÃO E O ‘SEM-TIDO’ DO ATO PSICANALÍTICO.....50
   1.3 ATO PSICANALÍTICO E *ACTE SANS QUALIFICATION* (OU, ‘ATO SEM MAIS’, ATO EM GERAL).....54

2. CAPÍTULO II: DO A-BJETO COMO *LUMPENPROLETARIAT*.....59
   2.1 ALTO E BAIXO SOCIAIS COMO “PONTOS DE FUGA” DA CARACTERIZAÇÃO DOS TRAÇADOS DA REPRESENTAÇÃO FANTASMÁTICA E DA PRODUÇÃO SOCIAIS.....60
   2.2 O *HETEROGÊNEO* DE UM *REAL* QUE RETORNA NA FORMA DA *ABJEÇÃO* 65
   2.3 *RESTO* E *ABJEÇÃO* NO TRATAMENTO DO REAL PELO ESFORÇO DE OBJETIVIDADE DO DISCURSO DA CIÊNCIA.....77

3. CAPÍTULO III: DA HOMOLOGIA ENTRE *PLUS-DE-JOUIR* E *MEHRWERT* E DO ATO ENFIM COMO CAUSA.....87
   3.1 NOÇÃO PRELIMINAR ACERCA DA HOMOLOGIA *MEHRWERT-MEHRLUST* 87

3.2 O SUJEITO COMO REPRESENTAÇÃO E COMO PRODUÇÃO: FANTASIA E ATO.....95
3.3. SABER, SUJEITO E ATO NO TRAÇADO DO GRAFO LACANIANO DO DESEJO.....106
3.4. SUJEITO, ATO E ESTRUTURA DO DESEJO.....117

4. CONCLUSÃO (OU DISSOLUÇÕES: DA ÚLTIMA COISA ANTES DAS ÚLTIMAS) 125

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....137

“NO PRINCÍPIO ERA O ATO”: TOTALIZAÇÃO E FALHA DE LACAN A MARX

INTRODUÇÃO

Qual é o ouvido que ainda escuta o que os lábios não dizem?
Leïzer Aichenrand, *Dos broït fun tzar (O pão da dor)*.

Esta é uma tese elaborada sobre os campos da psicanálise e da crítica da economia política, a ser defendida junto a um programa de doutorado em filosofia. Não bastasse o óbvio paradoxo com o qual essa empresa precisa lidar, o autor que nessas linhas se vos dirige arriscou tomar como apoio para a discussão, não antecipadamente leituras de tradução das fontes primárias das teorias subversoras e antifilosóficas suprarreferidas para o terreno mais harmonioso da filosofia, mas textos, ou de psicanalistas comentando os meandros desconsertantes da obra de Freud e Lacan, ou de teóricos que aduziram, no decorrer do século XX, as consequências mais explosivas das ideias de Marx, ou mesmo, em um caso específico, um autor que ousou fazer ambos. Com isso, essa pesquisa teve que lidar com percursos de exposição e pensamento que, ou desequilibra o ordenamento do pensar filosófico na medida em que se entrega à vertigem da ausência do chão no qual se assentar, ou o deixa à beira do ataque de nervos por não lhe atender as exigências do rigor expositivo, caro não apenas à tecitura filosófica dos argumentos, mas igualmente ao edifício do saber acadêmico. Esperamos que a vertigem e a loucura das fontes não se tenham feito sentir demasiado presentes na foz, com cujo resultado adiante se deparará o leitor, mas advertidamente aconselhamos que inversamente não se deixe levar por uma enganosa clareza a qual o esforço de tradução aqui efetivado possa ter produzido, posto que certo estranhamento do problema em questão previne-o, nas linhas que se seguem, justamente de se dissolver na rígida treliça da totalidade do saber autorizado.

Não pudemos evitar, também, que a discussão transpusesse certos limites que a organização do saber universitário implica em manter. Essa transgressão, por outro lado, não pôde, nem pelo arbítrio, nem pela necessidade, ser eludida no termo

acabado da exposição, pois que teria sido mais deletéria, para a tese que se trata de defender, que ela assim o fosse. Aqui, a discussão (anti)metafísica é inescapavelmente a discussão política, e o é na mesma medida em que ambas são a discussão da lógica e da linguagem, muito embora tenhamo-nos vinculado, no âmbito deste programa de pós-graduação, ao ramo da filosofia prática. Essa aparente redução não se explica apenas pela atenção às exigências da burocracia, mas pelo descortinamento, o qual nosso objeto de tese conduz, da dependência do pensamento e do ser em relação à dimensão prática do real que, por sua vez, não se cristaliza em qualquer espécie de fundamento para a reflexão ou para a ação que seja, porém manifesta a estrutura fraturada do trauma.

É isso que resulta do lugar vazio da causa reservada ao ato, como o que orienta o aparecimento da falha, simbolizada como contradição, na homogênea superfície da totalidade do saber. Essa contradição é o que especificamente se produz entre a renúncia ao gozo, instituinte dos princípios do saber, e as vias de sua recuperação como mais-de-gozar, na teoria da prática psicanalítica de Jacques Lacan. Nossa tese, que partiu, como percurso de investigação, da afirmação lacaniana da igualdade de estrutura lógica desse mais-de-gozar com a mais-valia da teoria do capital de Karl Marx, será a de sustentar, no escrito que se segue a essa introdução, que uma causa precária – que é indicado supra como um lugar vazio –, porque instaurada por seu aspecto sintomático, sua inconsistência, fragilidade, debilidade, instabilidade e contingência, é o que conduz a contradição própria ao mais-de-gozar a um desconhecimento de si do sujeito que é realização mesma dessa causa mascaradamente ausente, como experiência de liberdade possível. Essa causa é o que Lacan introduz em seu ensino como o ato psicanalítico, cuja homologia ao ato revolucionário postulado pela crítica da economia política (a mesma que permite relacionar mais-de-gozar e mais-valia) possibilita isolá-los em sua estrutura lógica de ato em geral, em relação à exposição da falha em toda estrutura totalizante da experiência subjetiva.

Do ponto de vista do relacionamento da obra de Lacan com a obra de Marx, talvez o mais importante trabalho com o qual nos deparamos nessa pesquisa seja o estudo, de publicação relativamente recente, de autoria de Samo Tomšič – pertencente ao mesmo círculo de pesquisadores de Slavoj Žižek e Alenka Zupančič

–, sobre o inconsciente capitalista, intitulado *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. Esse desenvolvimento da sua tese de doutorado defendida na Humboldt University de Berlim merece, no espaço dessa introdução, um breve comentário que, além de ressaltar sua relevância para o campo das relações entre crítica da economia política e psicanálise, permitir-nos-á destacar a diferença de nosso empreendimento em relação ao de Tomšič, ao mesmo tempo em que possibilitará explicitar melhor o objetivo de nossas pretensões acerca do ato psicanalítico e da homologia entre mais-valia e mais-de-gozar.

O trabalho de Tomšič enfrentou a difícil tarefa de rastrear as vias da apropriação da obra de Marx por Lacan, ao ponto de indicar – coisa que nos põe como devedores dessa pesquisa, e que reproduziremos em nosso texto, em momento oportuno – uma mudança de perspectiva, na obra do psicanalista francês, em que a crítica da economia política de Marx de certo modo substitui a linguística saussureana como matriz lógica de funcionamento da ordem simbólica na/da qual emerge o sujeito como efeito, e isso no momento em que a presença do real na clínica surge de modo mais explícito, com o que Lacan se apoia em uma energética do gozo cujo modelo é, não a termodinâmica de Freud, e sim a crítica da economia política de Marx. Assim, o que resulta da tese de Tomšič é um movimento que conduz de Marx a Lacan, em que as teorias da prática do agitador alemão fornecem à psicanálise parte da estrutura de operação necessária à investigação da vida psíquica. Nesse sentido, é preciso dizer que nossa pesquisa se orienta na direção oposta. Nosso interesse na discussão do ato psicanalítico desde a postulação da homologia entre mais-de-gozar e mais-valia busca fazer retornar as consequência do problema lacaniano de volta a Marx, com a intenção de fornecer material para uma releitura da dificuldade representada pelas relações capitalistas na experiência atual. Temos ciência de que as conclusões que acabam resultando de nossa tese não são necessariamente inéditas no interior da tradição marxista, mas ao mesmo tempo acreditamos que o diálogo com a psicanálise é aí, atualmente, inescapável, e supomos que, com isso, nosso esforço não permaneceu na repetição, mas pôde se somar ao impulso contemporaneamente dado nesse caminho.

De um modo diverso foi o nosso encontro com outra importante fonte de pesquisa, mas que acabou só nos chegando às mãos quando a exposição dessa

tese já estava praticamente finalizada. Trata-se do curso do professor Vladimir Safatle, ministrado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, no segundo semestre de 2017, intitulado *Lacan: psicanálise, ontologia e política*. Embora as pretensões do curso ultrapassem a especificidade da nossa questão, as conclusões do professor Safatle acerca do ato como causa confluem para um modo de compreensão da problemática bastante semelhante ao nosso. O que é apontado em Safatle – por um percurso aduzido e referenciado em Lacan – como sintoma, que orienta a condução das vias de renúncia e recuperação de gozo para a realização do ato como um acontecimento no qual o sujeito se identifica com o próprio sintoma (o que põe o sintoma como pré-figuração do ato), é justamente o que indicamos como o efeito de sujeito do qual a realização do ato, como termo do desgarramento pelas vias do mais-de-gozar, aparece como um 're-ato', e isso na medida em que esse efeito de sujeito sendo uma verdade estrutural para o sujeito, ele não possui outra forma senão a do sintoma, conforme a exposição de nosso texto, na sequência a essa introdução, atesta. Aquilo em que o desenvolvimento da nossa tese ultrapassa esse excelente curso é nas consequências que podem ser extraídas de uma concepção que negligencie ao ato o lugar de causa, e isso quiçá porque agora é a especificidade de nossa questão que necessita justificar sua posição diante da profecia sombria sobre o fim da psicanálise que Lacan lança em 1972. Essas consequências serão apresentadas por nós apenas ao fim, no momento de concluir.

Sem mais digressões bibliográficas, concentremo-nos nas vias tomadas pela investigação e, na viagem de volta, naquelas pavimentadas pela exposição da presente tese. Metodologicamente nos orientamos, de início, por um procedimento, se não avesso, pelo menos não absolutamente apropriado ao tratamento que a Psicanálise despensa às matérias que submete ao exame. Esse procedimento é, a saber, a suposição de que lidamos com *sistemas formais*[1] quando nos deparamos com a homologia postulada por Lacan entre *mais-valia* e *mais-de-gozar*. Ou seja, ancoramo-nos aí na noção matemática que pode ser definida a partir de certos conjuntos de regras de inferência (talvez fornecidas pelas montagens pulsionais, modos de produção do gozo) que possibilitem gerar uma série de verdades por meio

[1] A referência aqui é a HOFSTADTER, Douglas. *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid. New York: Basic Books, 1999.*

de um arranjo simbólico artificial e mecânico, que prescinde dos significados ou ideias que se possam associar isomorficamente a essas verdades geradas, por um procedimento que, dos axiomas e teoremas fornecidos inicialmente (formas nas quais os elementos do sistema são associados) produz novos teoremas.

Que se tratasse aí, em ambas as instâncias (do mais-de-gozar e da mais-valia), de um mesmo funcionamento lógico, isso nos levou a outra possível impropriedade: a consideração do registro simbólico, ele próprio, no confronto com o real do gozo, como um sistema formal que intentava capturar em sua teia o impossível. Contudo, esse tratamento heterodoxo – em relação à Psicanálise – da matéria com a qual lidamos foi o que permitiu – em virtude, ou da sua inconsistência lógica, ou da sua incompletude sistemática – que se pudesse (re)pôr aquilo sem o qual tampouco haveria realidade sistemática, mesmo que precária e falha: o *sujeito*, no seu *real*, portanto, como *ato*. Ora, esse procedimento em negativo, e como que por meio de uma prova por absurdo, de excluir o sujeito da consideração formal sistemática apenas para vê-lo surgir novamente entrando pela claraboia, por meio da falha que insistia em não se deixar suturar, foi o que nos forneceu o reforço de que caminhávamos por um terreno frutífero na afirmação de nossa tese.

Acreditamos, inclusive, não estarmos distantes, nesse percurso de investigação, da direção mesma trilhada por Lacan na referência que orienta bibliograficamente nossa pesquisa: as discussões elaboradas n'*Os Seminários* pós-excomunhão da IPA (International Psychoanalytical Association) e posteriores ao ato de fundação da Escola freudiana de Paris (1964), em que a experiência de subversão do ato é elaborada como o que, em um final de análise, opera o efeito de sujeito que marca a passagem de psicanalisante a psicanalista. Nomeadamente, concentramo-nos n'*Os seminários* de 1966-1967 – *La logique du fantasme* –, de 1967-1968 – *L'acte psychanalytique* –, de 1968-1969 – *D'un Autre à l'autre* –, e de 1969-1970 – *L' envers de la psychanalyse* –, na medida em que, nessa sequência, o autor articula a problemática do ato, inicialmente na articulação do sujeito na fantasia, até culminar tanto na relação de homologia entre as noções de *mais-valia* e *mais-de-gozar*, como lugar no qual o discurso falha enquanto totalidade, quanto na sua teoria dos discursos como essência da teoria psicanalítica. Procuramos fazer operar essa discussão com o restante do ensino do psicanalista francês e com a

crítica postulada por Marx no livro I d'*O Capital*, com base na noção de *mais-valia* como objeto contraditório que sustenta a lógica mercantil, na sua relação com a mercadoria força de trabalho como negatividade. Essa investigação tornou possível perceber a sustentação da noção de causa – formalizada nas noções de *mais-valia* e *mais-de-gozar* – no corte constituído pelo *ato* analítico/revolucionário; de modo que o que se pretendeu explorar nessa leitura foi sobretudo a vinculação negativa entre formalização e *ato*.

Em virtude disso, a exposição dos resultados dessa tese de pesquisa impôs-se a partir de uma inversão dos arranjos conceituais de partida e chegada pelos quais a investigação caminhou, que serão apresentados em três momentos, que consistirão, por sua vez, em três capítulos. O tempo da escrita, porém, se teceu por um arranjo que a ordem expositiva não enumera corretamente e, em virtude de leves mudanças de estilo na construção desses momentos – que acreditamos que poderá se fazer notar pela sensibilidade da apreciação do leitor –, julgamo-nos na obrigação de aí explicitá-los. De início, indicamos que o terceiro capítulo – junto com a enunciação da tese fundamental que encabeça a discussão do primeiro capítulo – é o que contém material de redação mais antigo. Essa primeira materialização da tese construiu-se calcada ainda sobre uma mais forte presença, em nossa leitura da obra lacaniana, do pensamento da tradição marxista, que compunha boa parte de nossa formação prévia, em comparação com a redação que o sucedeu (muito embora já na época do material de qualificação, ele tenha passado por uma sensível reformulação). Por outro lado, contudo, esse mesmo terceiro capítulo é o que apresenta a maior mescla de momentos expositivos, o que pode impedir inicialmente de se tornar perceptível a presença apontada. Em seguida, produziram-se as elaborações contidas no segundo capítulo (além de parte do que aparece também no terceiro), como composição do conjunto daquilo que foi apresentado à banca de qualificação. Posteriormente à aprovação do trabalho na defesa de qualificação, e por indicação feita pelos avaliadores, o grosso de nossas fontes bibliográficas passou a ser compostas por textos psicanalíticos que foram responsáveis pelo bem-vindo desconcerto apontado no início dessa introdução (que apenas veio a se acrescer aos descaminhos de nossa própria análise pessoal, cujo percurso coincide, no tempo, com nossa passagem por esse programa de doutorado). Desse período

em diante procedeu-se enfim à escrita do primeiro capítulo e do restante do terceiro, além de se terem realizado profundas reformulações do material já previamente redigido. Finalmente, a estrutura com a qual o leitor em breve se deparará é a que segue.

Iniciando-se pelo **Capítulo 1**, introduz-se aí já o esqueleto de constituição do *Ato* como ponto nevrálgico no quadro da articulação sistemática que, pelo seu efeito de sujeito, eclode da superfície das significações, como sintoma que manifesta a falha estrutural da relação sexual (como a luta de classes na ordem das relações sociais). Nisso se compreende o real de um corte pelo qual um *ato* – que aqui se toma a partir do *ato psicanalítico* em Lacan e do *ato revolucionário* em Marx (como destituidor da realidade sistemática do modo de produção capitalista), bem como de sua relação de homologia –, por um processo de destituição sistemática, produz, ou opera, ou torna possível, ou fornece a abertura pela qual emerge a realidade de sua própria estrutura enquanto sujeito, na medida em que possa daí se constituir a partir de um ato de subversão de si na relação com a ordem simbólica. Nisso se percorrem, não sem percalços, as vias pelas quais o que escapa do recalque e se interpõe pela tela da fantasia, articulam a gramática na qual o sujeito aí se estatela na exposição da verdade na/sobre a qual o 'acabamento' do ato se apoia e se sustenta: a falha. Com o auxílio do esquema do Grupo de Klein lacaniano, elaborado no seminário sobre *la logique du fantasme*, como recurso expositivo, é uma dialética da falha que aqui se trata de apresentar, e que se mostra nos termos da falta, em torno da qual se ordena a pulsão, e da perda, pela qual a dialética da falha é dialética do desejo, em que entra em jogo a castração do Outro, e na medida em que se torna evidente que a perda do objeto pelo Outro, pelo qual se esfacela em seu papel garantidor, põe em ação a realização mesma do *ato*, como corte real desinstituidor, que se produz como um processo de desofuscação pelo qual se determina, em seu núcleo estrutural, como um atravessamento do enredo da fantasia, pela dejeção, do campo do Outro, do objeto que a sustenta.

A fantasia fundamental pela qual esse sujeito se representa em relação à realidade sistemática não se deixa enunciar, imaginária e simbolicamente, senão pelo nome de trabalhador livre, proletário, sujeito da *demanda ao Outro*, que se constitui pela repetição sintomática do processo de acumulação 'primitiva' de capital.

Nesse sentido, do ponto de vista da estruturação do sujeito e da realidade que ele (na qual ele) se gesta, essa questão encaminha-se, no movimento da argumentação apresentada, à visada pela qual se torna necessário fazer aceder, ao nível da simbolização, essa falha na qual a própria simbolização se sustenta como lugar do baixo social, correlato do objeto @.

Aqui gostaríamos de indicar uma "inovação tipográfica" que acatamos com base nos argumentos presentes no excelente artigo de Néstor Braunstein[2]. Trata-se do uso do símbolo de 'arroba' (@) para indicar o objeto que em Lacan indica o furo do real. Parece ter escapado, porém, ao autor do artigo, que a sua inovação tem precedente no próprio Lacan, quando, no seminário interrompido sobre os nomes do pai[3], devido a sua excomunhão da IPA, faz uso do alef hebraico – א – letra impronunciável, em substituição ao (a), para representar o objeto no matema da fantasia, o que é abandonado na sequência do seu ensino, quiçá pelo mesmo motivo que o levou a nunca mais tratar dos nomes do pai como temática de um seminário. Ao contrário de Braunstein, portanto, para a representação do 'a' lacaniano em outros registros (imaginário e simbólico), mantivemos a mesma notação do símbolo @, como por exemplo na imagem do outro, i(@), ou na fórmula da fantasia, ($ ◊ @). Julgamos, assim, essa demarcação de separação dos registros, em parte, inapropriada. A justificativa do caráter afônico e de pura letra do símbolo @ para indicar o objeto no registro do real nos parece bastante conveniente, e o inequívoco índex dos outros registros em i(@), i'(@) ou ($ ◊ @) não admitem aí que seu uso se preste a confusão, além do benefício da referência para os falantes da língua portuguesa da presença não apenas do 'a' de *autre*, mas do 'o' de *outro*, em @, que fornece ainda melhor recurso à simbolização do furo e, observemos (como percebe o próprio criador da notação), que se trata, por sua vez, de um furo furado, não fechado, inacabado. Todavia, quando a escanção de algumas palavras nos permitir apontar algum aspecto processual do furo, recorreremos à notação habitual de Lacan, como por exemplo em *a-bjeto*. Além de que, quando o objeto @ aparece referido em alguma citação de obra do próprio Lacan ou de comentadores, preservamos o (a) conforme consta no original. Lamentamos apenas que, nas

---

[2] BRAUNSTEIN, Néstor A. O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? A peste, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010, p. 5.

[3] LACAN, Jacques. N*omes-do-pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 69.

imagens que fornecemos do Grupo de Klein, do Esquema L/Z, do Grafo do desejo e dos quatro discursos, retiradas das transcrições dos seminários disponíveis na internet, o ‘a’ apareça em lugar da @, e desculpamo-nos pela falta de padronização.

Mas prosseguindo na apresentação de nosso percurso expositivo, a dejeção do @ ao fim do primeiro capítulo nos conduzirá a pensar a constituição dos limites no ‘fundo’ do qual emerge esse furo do baixo social, em torno do qual o sistema se assenta por um processo de recobrimento, e que se impõe, portanto, como o tema de desenvolvimento do **Capítulo 2.** Aqui, no esforço de apresentar o modo como as relações simbólicas estruturam a realidade que delas resulta, no confronto com o trauma, em um jogo pelo qual ela se determina, em um registro real e em um registro imaginário, partimos do lugar do baixo da dejeção e da abjeção sociais – constituído pelo mundo moderno como os *bas-fonds* das grandes cidades, a partir de elementos disponíveis sobretudo no imaginário medieval – a fim de estabelecer uma discussão com base na noção de *lumpemproletariado* – noção pela qual intenciona-se interpelar a crítica da economia política em relação com o estruturalismo e a psicanálise. Buscamos com isso demonstrar a configuração simbólica pela qual a estrutura do proletariado condiciona a imagem de seu ‘despedaçamento’, enquanto uso e dispêndio sistemático dos corpos, como lumpemproletariado, no modelo das relações entre real, imaginário e simbólico na teoria dos registros lacaniana, e apoiando-nos, como recurso de exposição, no diagrama do Esquema L (ou Z) lacaniano, da época dos primeiros seminários. Tal análise responde pela necessidade de dispor de uma estrutura social que se determine como *ato destituidor/instituidor* da configuração social que, se por um lado permite expô-la discursivamente, por outro lado constitui, no núcleo da realidade sistemática, o ponto de desarticulação no qual o ato da sua destituição é ele mesmo o ato de sua instituição.

Por fim, pondo-nos na posição de tal ponto de desarticulação – onde uma fala que não se ousa inscrever pode enfim aceder à ordem do discurso – a questão acerca do aspecto formal pelo qual a estruturação simbólica do sujeito e da realidade se articulam, pelo seu funcionamento e sua operação lógica comum, na homologia entre *Mehrwert* e *plus-de-jouir*, pode então ser exposta no **Capítulo 3**. Aqui a tese que nos orienta é novamente apresentada e justificada tanto em suas

razões intrínsecas, tomando como apoio o traçado do Grafo lacaniano do desejo, em sua articulação com os diagramas do Grupo de Klein e do Esquema L/Z, quanto em suas relações aparentemente exteriores ao campo fechado da estruturação lógica. A ênfase na aparência de exterioridade das relações com as quais isomorficamente a tese por nós sustentada se mantém explica-se pela incapacidade de concepção, nesse terreno, de um campo fechado, pois que sua realidade se assenta na incompletude e/ou incoerência, em suma, na inconsistência estrutural a todo esforço de significação de uma totalidade do discurso. Ao mesmo tempo são também aduzidas as consequências pelas quais uma tal realidade aparece aí – na conformação imposta por essa estrutura –, como o que se constitui reiteradamente no modo do tamponamento de um furo ou de uma falha – esse ponto de desarticulação – sobre a qual uma forma efetiva se tece, e em relação à qual o ato, como verdade e sintoma que expõe sua falha estrutural, pelo efeito de sujeito que lhe é estatutário, guarda aí, pela sua existência precária, o lugar vazio da causa.

Em seguida e em continuidade a esse capítulo são apresentadas as conclusões aduzida da tese então exposta, que se concentram em uma tentativa de extrair as consequência que possam resultar de uma posição, não necessariamente falsa, mas pouco prevenida, de fazer depender o ato como resultado apenas final, e não exatamente animado pelo efeito de retroação que o instaura, dos processos de renúncia e recuperação de gozo cristalizados na produção e circulação do mais-de-gozar. Aí realizamos um balanço geral que põe em jogo os destinos tanto da psicanálise quanto da luta social.

Para encerrar essas primeiras palavras, apenas mais uma observação tipográfica. Para diferenciar os termos e frases citados dos autores nas costas dos quais caminhamos da ênfase que damos a alguns termos cunhados ou não por nós mesmos, utilizamos aspas duplas (“_”) para aqueles e aspas simples (‘_’) para estes (os nossos) grifos.

Entregamos aqui agora para a avaliação do leitor o que nosso parco engenho foi capaz de produzir em torno da tese que defendemos.

1. CAPÍTULO I: DO ATO COMO EFEITO DE SUJEITO

A atenção, acolhimento do que escapa à atenção,

abertura sobre o inesperado, espera que é o inesperado de toda espera.

Maurice Blachot, *L'attente l'oubli*.

1.1. Enunciação da tese fundamental

Pretende-se aqui sustentar a tese de que o ***ato*** (tomando como modelo o *ato psicanalítico* tal como exposto por Jacques Lacan em seu ensino), naquilo em que aparece como *emergência no/do real*, ocupa o lugar de causa – embora precária – em relação à posição da homologia exposta pelo mesmo Lacan entre as noções de *Mais-valia* para a Crítica da Economia Política, em Marx, e de *Mais-de-gozar* para a teoria da prática psicanalítica do próprio Lacan[4], causa essa, não obstante, 'ofuscadamente[5] ausente'. É o ***ato*** aquele que, em ambos os processos, expõe a falha na totalização dos discursos, tanto do mercado, quanto da montagem do gozo, na sua relação com o desejo do sujeito, na clínica psicanalítica. Sendo o ato o que se relaciona com a advertência de Lacan, segundo nossa leitura, quando afirma que, embora "a psicanálise não tenha o menor direito de interpretar a prática revolucionária", todavia "a teoria revolucionária faria bem em se julgar responsável

---

[4] No uso da expressão "teoria de uma prática", por Lacan, rescende um forte odor *althusseriano*, que, muito embora convenha aos propósitos das análises desenvolvidas nessa tese – e inclusive o nome de Althusser podendo despontar, para alguns pesquisadores, como um ponto de ligação óbvio em relação ao diálogo de Lacan com a obra de Marx – não nos acompanhará sempre nos nós fundamentais tecidos no discurso dessa investigação, por razões que mais adiante se esclarecerão. Adiantamos apenas que a obra de Louis Althusser deverá ceder lugar, para os fins do estabelecimento das relações aqui elencadas com a obra de Marx, ante a importância da obra (anterior) de Georges Bataille, para Jacques Lacan.

[5] A referência aqui é ao modo como Marx se utiliza do termo 'ofuscar' (*blenden*) na relação existente entre circulação e produção (ou esferas da aparência e da essência do sistema), na 1ª seção do Livro I de *Das Kapital*, sobretudo em referência ao caráter fetiche do dinheiro (trata-se de um modo especial de conceber a noção de 'velamento' em Marx). Essa é uma referência que, julgamos, não aparece explícita no próprio Marx; mas o que o autor faz aí parece ser a indicação de certo pôr em questão da relação tradicional entre essência e aparência, na medida em que a essência – a extração de mais-valia – aparece já na esfera da circulação, mesmo que ofuscada pelo brilho da mercadoria e do dinheiro (o brilho do metal, na metáfora utilizada). Nossa intenção aqui é de, especificamente, aprofundar a compreensão do 'ofuscamento' no sentido de mostrar que a 'essência' que se esconde sob esse brilho fantasístico da aparência esconde mais coisa, a saber, a sua própria causa fundada no ato, que aparece *foracluído* (esse é um termo de Lacan para expressar a exclusão/expulsão de um traço/significante, em um estrutura que se fecha deixando-o de fora, e que remete ao *Verwerfung* de Freud) do discurso.

por deixar vaga a função da verdade como causa, quando nela reside, no entanto, a suposição primária de sua própria eficácia"[6].

Por conseguinte, *Mais-valia* e *Mais-de-gozar* aparecem aqui, na sua homologia, precariamente – porque se mostram justamente como o que sustenta contraditoriamente certa tentativa de totalização do real, no modo de uma excepcionalidade que sustenta a regra –, como expressões ou efeitos formais do *ato* que se põe como causa ausente da formalização ou simbolização de certa totalidade pelo pensamento – ato que se liga, respectivamente, aos(as) *proletarizados(as) em luta* e ao *sujeito* que, diante da e na aparelhagem do gozo, se sustenta como *sujeito do desejo* – expressão controversa, que talvez seria melhor designada, pura e simplesmente, como sujeito (em sua posição ambígua, dividida, marcada pela contradição).

Assim, o ato o qual aqui se trata de expor é aquele que destitui/institui algo. Pois, sendo inegável que, tanto no trabalho analítico quanto na luta social, ambos se constituem por uma série de atos, todavia, assim como nem todo ato na luta é revolucionário, também nem todo ato na análise instaura-se como efeito de sujeito (que, dividido, nunca aparece como sanando sua falha constitutiva, mas que se sustenta justamente na falha). Falha essa que, se puder ser pensada em relação à contradição, pode ser tomada como o que põe ou o que expõe a contradição (se consideramos a contradição, nessa medida, como efeito produzido na ordem do discurso). A falha seria assim o que lhe corresponde – sendo na verdade a própria contradição – na ordem do real. Portanto, de um modo ou de outro, o ato não se confunde com comportamento ou automação, no sentido de uma ação mecânica (embora seja o que permita a possibilidade de se pensar o mecanismo, o automatismo ou a repetição). Pois, conforme conjectura no seminário de 1966-1967, sobre a lógica do fantasma: "O movimento, a descarga motora – tal como se se exprime no nível da teoria –, eis aí o que não basta de modo algum para constituir ***um ato*****,** [e] se vocês me permitem uma imagem grosseira: um reflexo não é ***um***

---

[6] LACAN, Jacques. *Réponses à des étudiants en philosophie*. In: LACAN, Jacques. *Autres ècrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 208.

ato"[7]. Relacionando-se o ato sempre, então, com a aparição de um sujeito (que aqui não se identifica com o eu da consciência ou de uma suposta unidade subjetiva).

Dessa forma, pretende-se aqui – ancorado na compreensão de que tais categorias (*mais-valia* e *mais-de-gozar*) expõem já, na sua homologia, as contradições imanentes de certa ordem – expor o ato que sustenta, como causa, essa tentativa de formalização de uma totalidade falhada em uma espécie de operação retroativa, no sentido que, diante de uma totalidade contraditória, e já formalizada em discurso (por exemplo, o discurso do capital, ou a teoria do capital, em Marx), a causa que pode ter permitido tal elaboração formal do discurso, aparece sempre ausente. É somente, então, fazendo remontar retroativamente (por exemplo, no caso da teoria do capital) àquilo que permite a sua elaboração – a quebra das relações do capital na recusa dos sujeitos em se constituírem em força de trabalho (em capital, portanto, na sua forma variável, salário) –, que se pode perceber o processo pelo qual a contradição pode vir a ser exposta e se constituir em discurso. A referência aqui é tanto à Hegel e à noção de retroatividade na exposição filosófica (por exemplo, quando fala que "a filosofia chega sempre muito tarde", mas, uma vez posta, expõe retroativamente a verdade do processo[8]) – lida todavia, nesse caso, em chave materialista –, quanto ao *nachträglich* de Freud nos processos de significação da vida psíquica[9]. O uso aqui dessa noção – explicitemos – tem a intenção de fazer remontar à causa por meio da qual a teoria, tomada como exposição da verdade de determinada forma, foi tornada possível; remontar, portanto, justamente àquilo que aparece ofuscado na articulação formal dos conceitos como causa de sua (dos conceitos, da teoria) própria articulação formal ou formalização.

Esperamos que, ao fim dessa investigação, possamos fazer aparecer, em seu caráter dependente do ato (cujo modelo aqui, como já citado, não é outro senão o ato psicanalítico), o caráter negativo da *mais-valia* (ou *mais-valor*, precisamente *Mehrwert*), como *perda* diante da equivalência das trocas mercantis (eminentemente a da troca entre salário e uso da força de trabalho), para a crítica da economia

---

[7] "Le mouvement, la décharge motrice – comme on s'exprime au niveau de la théorie –, voilà ce qui ne suffit d'aucune façon à constituer ***un acte***, si vous me permettez une image grossière: un réflexe n'est pas ***un acte***". LACAN, Jacques. *La logique du fantasme*, p. 247 (Mimeo). Grifos do editor.

[8] HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio, Prefácio*. Trad. bras. Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010, p. 44.

[9] Tendo uma primeira aparição no texto de 1896, intitulado *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* e permanecendo em toda a obra posterior.

política, e do '*objeto @'*, causa de desejo, na forma negativa do *mais-de-gozar* (*plus-de-jouir* ou *Mehrlust* – em homofonia ao *Mehrwert* de Marx e ao *Lust* de Freud – termo cunhado por Lacan e que guarda referências, exploradas mais tarde pelo psicanalista francês[10], com a noção de *Lustgewinn* – aumento de satisfação pulsional – em Freud), como *perda* diante da mítica identidade originária do gozo; e isso na medida em que ambos – mais-valia e mais-de-gozar –, como recuperação de valor-gozo, surgem aí compreendidos como causas ocultas da própria *αἰτία* como fundamento em sentido filosófico – tome esse a forma do capital ou da identidade da consciência.

Pois se a mais-valia pode ser compreendida como causa (no sentido de matéria, forma, motor e fim do processo de produção) – mesmo que tal causa movente constitua também elemento de contradição em relação ao sistema –, aquilo no que o ato revolucionário se constitui é justamente na causa que expõe a contradição movente do processo, portanto, causa da causa. E, no entanto, é mais corretamente como não-fundamento que *Mehrwert* e *Mehrlust* existem como causa e, nessa medida, como crítica mesma do fundamento.

Insistamos nisso: o ato revolucionário não pode ser dito fundamento, em sentido filosófico, porque não apenas ele comporta justamente a contradição como falha no real, mas também porque aparece precisamente como negativo ou como resto inintegrável em relação à ordem ou à totalidade vigente (mesmo a uma ordem que possa comportar a contradição em seu seio, como acontece na sociedade burguesa). Não obstante, não se pode dizer que esse negativo não apareça como causa (mesmo que '*foracluída'* na elaboração pensada dessa realidade), já que permite que uma totalidade possa vir-a-ser na medida em que pode ser pensada (no sentido da clássica identidade ser-pensar, como tamponamento dessa fenda como causa no/do real).

Por fim, – é o que temos a intenção de aqui demonstrar – isso que aparece formalizado pelo pensamento como *Mehrwert* e *Merhlust* corresponde a uma posição que só se mostra, no seu real, como causa, apenas em âmbito prático, e exatamente na falha que expõe na superfície simbólica, formal. Isso na exata medida em que é ato, e no mesmo sentido em que 'prático' aparece em Marx, por

[10] Sobretudo no Lacan do seminário de 1957-1958 sobre as formações do inconsciente e em *Les non-dupes errent: séminaire 1973 – 1974*, em diálogo com o Freud d'*O Chiste e sua relação com o Inconsciente*.

exemplo, quando expõe o núcleo duro do pensamento de Hegel como a totalidade das relações sociais práticas que se acham ofuscadas sob a noção de *Espírito*[11]. Nesse caso, o prático não se opõe ao discurso, mas o discurso não constitui outro âmbito senão aquele no qual é, ele próprio, a teia de relações sociais práticas; e mesmo que consideremos que esse âmbito prático não possa aparecer como fundamento (porque, de certo modo, 'furado', de forma que a sua incidência não implica senão em crítica da noção de fundamento), ele não deixa aí de poder se constituir como causa.

1.2. Já é hora de falar do ato

Seguindo as reflexões lacanianas, poder-se-ia considerar, a partir de uma extrapolação das estruturas discursivas do ato psicanalítico, a título de tese preliminar – tornada possível com base na homologia que nos ofereceu ocasião de pensar as questões aqui enunciadas –, que é, portanto, apenas do lugar do *ato destituinte-instituinte em geral*, como causa precária, que se pode vislumbrar toda concepção de totalidade possível como falhada. Tendo a falha a ver com um desencontro, no sentido de algo que não se completa, não faz um todo, ou no sentido de que algo sempre lhe falta, ou de que toda tentativa de fazer um todo (ou constituir uma totalidade) sempre deixa um resto impossível de ser integrado nesse todo. E no mesmo sentido em que o Lacan do seminário de 1964 afirma que "...só existe causa para o que manca"[12], na medida em que o sentido desse "manca" evoca justamente o do tropeço, do descaminho, do desalinhamento. Assumido isso como hipótese, deve-se então admitir que é somente a partir do ato como causa que se pode expor, como ferida, essa falha na tentativa de totalização formal do real.

Nesse sentido, se nosso problema gira fundamentalmente em torno das relações postas por duas atitudes de negação (a saber, as posturas *antiideológicas* da crítica da economia política e a da crítica da psicologia fundada na noção de autoconsciência do dito sujeito moderno, a partir do ponto de vista da clínica

---

[11] MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. *Posfácio da segunda edição*. Trad. bras. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 91.

[12] LACAN, Jacques. O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de janeiro: Zahar, 2008, p. 29.

psicanalítica), essas posturas, por sua vez – se é possível falar de ato em geral – se inserem nesse quadro mesmo de uma discussão geral acerca do ato, "l'acte sans qualification"[13] de Lacan (o ato sem qualificação), em que se ousa extrapolar a singularidade do ato psicanalítico e do ato revolucionário na generalidade do seu corte significante.

1.2.1. Da crítica à ideologia

Se denominamos nossos referenciais de antiideológicos, – e isso se liga ao esforço de não *foraclusão* do ato (e mesmo de 'desofuscamento'), que caracteriza esses referenciais, ou, melhor dito, de isolamento daquilo que no real marca a presença disso que foi posto de fora para que se cingisse um campo de discurso unificante/unificado – o ideológico é aqui tomado, em primeiro lugar, no sentido da acepção marxiana de ideologia, conforme elaborada desde a *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, e, em segundo lugar, na orientação anti-ontológica de Lacan em relação à psicanálise.

O pensamento invertido efeito de um mundo invertido. É assim, em nossa elaboração livre[14], que o 'jovem Marx' enuncia o conceito de ideologia. Ou seja, se persiste engano em nossa apreensão da realidade, este não pode ser imputado a um mero desvio subjetivo do pensamento que possa ser desfeito por um pensamento mais adequado, capaz de apontar o erro do anterior e se reestruturar em uma melhor forma de representação do real. O engano que responde pela inversão do pensamento é produto do próprio real do qual o pensamento se erige

---

[13] LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968* (Mimeo), p. 305. Disponível em: http://staferla.free.fr/

[14] Ver em Marx: "O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, *uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido*. […] Ela é a realização fantasística da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra *aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião*". (MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, Introdução, p. 145.)

E também: "… que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada". (MARX, Karl. *Ad Feuerbach*. In: MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 534.)

como representação. Esse real, que se produz e se reproduz como inversão, existe como discurso, quer dizer, como estruturação significante, e que ao mesmo tempo torna possível a produção do pensamento que o representa como efeito. O real articula-se como discurso[15] (de um inarticulável articulado), que produz como efeito o pensamento, que se diz ideológico na medida em que se efetiva como pensamento invertido – que põe o efeito como causa e a causa como efeito – por ser representação da própria inversão constitutiva do discurso (do) real.

Na versão mais elaborada da crítica da economia política presente n'*O Capital*, o conceito de ideologia – e o discurso real invertido – aparece como experiência da circulação de capital (dinheiro e mercadorias) e seu caráter fetichista. Fazer parecer que a potência pulsional de articulação dos nexos sociais constitutivos da estrutura do sistema capitalista emana de uma misteriosa qualidade imediata do capital (uma relação social que aparece nesse processo como uma coisa dotada de poder), articulada em uma teia de relações de troca de equivalentes entre coisas (dinheiro e mercadorias), isso é o primeiro aspecto dessa elaboração mais desenvolvida do conceito de ideologia em Marx. O segundo aspecto, daí derivado, é que essa estrutura discursiva, ao se fazer valer como porta-voz e saber real do processo, além de representação e identidade do próprio processo de reprodução social sistemática, constitui-se de tal modo como recobrimento do processo que lhe anima, ofuscando a ferida que o põe em ação, o desencontro que o produz, o descompasso que o engendra, a falha resultante da queda de um objeto impossível, para o fechamento do discurso sistemático, mas de onde justamente esse discurso não pode não emergir senão como ato que tem lugar apenas aí – no sujeito real do processo. Esse sujeito – moderno – pode ser referido em Marx como trabalho: trabalho como sujeito – sujeito do trabalho e trabalho do sujeito –, mas representado por uma suposta identidade consigo mesmo, no interior do encadeamento das trocas sociais do sistema capitalista, como mercadoria força de trabalho, ou seja, salário, ou seja, trabalhador assalariado.

---

[15] Diga-se de passagem, esse é o cerne da crítica de Marx ao que ele chama de materialismo vulgar – que ao supor certa substancialidade coisal (e não relacional) à matéria, despenca novamente em direção ao desfiladeiro do idealismo –, e é ao mesmo tempo o que justifica a proximidade entre o seu materialismo e a filosofia de Hegel, na compreensão da materialidade da articulação das relações (desnecessário dizer, sociais), que aqui referimos como discursivas. Cf. MARX, Karl. *Ad Feuerbach,* op. cit.

Diante dessa concepção, se o saber pelo qual a forma social capitalista se toma é ideológico porque um modo de aparição da estrutura real já invertida dessa forma social, então – se se ousa ainda falar de verdade nesse contexto –, uma verdade daí só pode emergir como eclosão da falha que a inversão constitutiva trata de ofuscar. Em outras palavras, a verdade aí é sintoma, como emergência da falha. Não a toa Marx é para Lacan – antecipando-se a Freud – o inventor do sintoma[16]. Mas não se fecha aí ainda o diagnóstico, pois o quadro se agrava.

Conforme se pode deduzir do que foi dito, o sintoma testemunha justamente da descentralização ou alienação do saber que supõe ser tradução e realidade das condições reais, quer dizer, o sintoma dá o atestado da incapacidade do saber de recobrir a falha do real, de se fechar como totalidade, de se assegurar da posse do todo da realidade enquanto formalização do pensamento. Nisso, a crítica da economia política – e igualmente a clínica psicanalítica – pode apontar também para o caráter crítico da própria ciência moderna em face do saber filosófico; a ciência como uma espécie de escândalo ontológico que expõe o abismo intransponível entre ser e pensar, cuja formalização, embora possa ser ao mesmo tempo considerada na esteira da tradição da identidade pensamento-ser, erige-se ela mesma como índice da ‘desidentidade’ e, portanto, da alienação do pensamento diante de suas pretensões de totalização. O pensamento da ciência moderna é, desse modo, tal como o discurso da histérica, desafio ao ideal clássico do pensamento que se pensa, na medida em que, na formalização matemática, a linguagem aparece despida de toda intenção de comunicar ou de se fazer reconhecer em uma identidade qualquer que seja, muito embora algo ainda seja comunicado: a matemática é saber sem consciência, ou sem sujeito do conhecimento, é puro jogo de significantes em sua autonomia. Ou, conforme se pode ler n’*O Aturdito* de Lacan de 1972: “por ser a linguagem mais propícia ao discurso científico, a matemática é a ciência sem consciência que promete o nosso bom Rabelais, aquela frente a qual o filósofo só pode ficar obtuso”[17].

---

[16] Isso é dito na segunda sessão do seminário de 1974-1975 sobre o R.S.I. Lê-se o seguinte: "A noção de ‘sintoma’ foi introduzida bem antes de Freud por Marx de modo a dela fazer o signo de alguma coisa que é isso que não vai bem no real". (LACAN, Jacques. *Le Séminaire: Livre XXII. R.S.I. 1974-1975*. Mimeo, sessão de 10/12/1974, p. 13.). Tradução nossa.

[17] LACAN, Jacques. L’Étourdit. In: LACAN, Jacques. *Autres Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 453.

O método de desofuscamento da crítica da economia política acompanha assim o corte pelo qual a ciência cinde a imagem da realidade em seu esforço de formalização do real. De modo que, “do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno […], mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações”[18]; conforme podemos ler na *Introdução de 1857* de Marx, onde se pode considerar que é no livre jogo dos *Abstrakta*, que se relacionam, se encadeiam e se autodeterminam, que se pode manifestar formalmente o real que se trata de capturar na interpretação crítica[19].

Todo esse apanhado teórico tem aqui a intenção de tornar visível a composição pela qual se pode compreender o saber da psicanálise – assim como o da própria crítica da economia política e o das ciências – como saber moderno, fruto das transformações modernas e das articulações reais e formais que permitiram ao saber psicanalítico reconhecer a natureza e a estrutura do ato como ‘fundamental’ e constitutiva não só do sujeito moderno, mas da formação social de onde esse sujeito emerge. Isso mais ainda na medida em que, do ponto de vista psicanalítico, não é difícil mostrar a cópula do ontológico com o ideológico, de forma que o endosso psicanalítico do escândalo ontológico que as ciências modernas ostentam não aponta nisso a falha como uma espécie de esquecimento da questão do ser, mas, pelo contrário, denunciam a sua presença – do pensamento-ser da identidade clássica – enquanto recobrimento ideológico. De tal modo que, se, para a psicanálise, o inconsciente é solo e índice do escândalo e do abismo intransponível entre o real e o pensamento, ele está longe de ter aí qualquer espécie de estatuto ontológico.

A hiância aberta pela emergência do inconsciente no campo do saber, desde Freud, tem o “caráter demasiado esquecido [...] de não se prestar à ontologia”, na

---

[18] MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política.* São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011. [14], [36], p. 54.

[19] Ou, como podemos observar no que se refere ao método dos *Principia* de Newton, “em um método duplo: sintético e analítico. A partir de alguns fenômenos selecionados, deduzem, por análise, as forças da Natureza e as leis de forças mais simples, e daí, por síntese, mostram a constituição do resto. Esta é a melhor forma de filosofar, que nosso renomado autor coerentemente preferiu abraçar em detrimento do resto, e imaginou merecer ser cultivada e adornada pelos seus excelentes esforços”. *Prefácio de Roger Cotes à segunda edição dos Principia.* In: NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. São Paulo: Nova Stella, 1990, p. IV-V.

medida em que o que se mostra desse caráter evasivo, evanescente, “é que ele não é ser nem não-ser, mas algo de não-realizado”[20], cuja função estruturante só se deixa apreender precariamente, no jogo livre da associação significante, cuja autonomia em relação ao conhecimento e à consciência permite encontrar esse ‘não-realizado’ como um ‘*mais (ou menos) que ser (ou que nada) no ser’*, ou seja, um discurso ou enunciação inconsciente que estrutura seus enunciados como demandas em função de uma fenda ou falha ‘pré-ontológica’, de tal modo que o que opera na interpretação não é um efeito de sentido, mas a articulação dos significantes (em uma espécie de significação sem nenhum sentido) aprisionados no sintoma[21], conforme se lê em *Posição do Inconsciente*, redigido em 1964 – mesma época do seminário ministrado após a ‘excomunhão’ da IPA – a pedido de Henri Ey. Nesse texto, também lemos que “o inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito”, e isso na medida em que sustenta “a linguagem como causa do sujeito”. Em suma, negativamente falando, “o inconsciente não é uma espécie que defina na realidade psíquica o círculo daquilo que não tem o atributo (ou a virtude) da consciência”[22].

Acrescentemos, por fim, que a relação significante presente na constituição e nas operações do inconsciente aparentava já orientar a pesquisa de Freud desde o seu *Entwurf* (Projeto para uma psicologia científica)[23] sob a alcunha dos *Wahrnehmungszeichen* (os traços de percepção – que traduzem em aspectos qualitativos o quantitativo dos impulsos nervosos), os quais, ousaríamos apontar, em analogia com a análise do método em Marx, constituíam justamente os *Abstrakta* de Freud.

Dessa feita, em síntese, nos apercebemos que a elaboração do que constitui o caráter não ideológico de nossas matrizes teóricas – e sua denúncia do ideológico no âmbito do saber – nos fez chegar à estrutura significante como estrutura causal da verdade do inconsciente e do automatismo inconsciente das trocas mercantis

---

[20] LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 37.

[21] LACAN. *Posição do inconsciente*. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p. 856 [842].

[22] Ibidem, [830], p. 844.

[23] FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume I*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Cf., na mesma obra, a Carta 52, de 6 de dezembro de 1896, a Fliess.)

(em relação ao qual Marx se refere a uma 'linguagem das mercadorias'[24]). Que não haja necessidade de Deus (como hipótese ontológica fundamental[25]) quando se tem a linguagem[26] – conforme nos assevera Lacan no seminário sobre o ato psicanalítico –, é justamente esse fato, descoberto pela linguística moderna – cujo descobridor *avant la lettre* é Freud[27] –, ou seja, a autonomia do encadeamento significante – apareça ele na forma dos *Abstrakta* de Marx ou dos *Wahrnehmungszeichen* de Freud –, que fornecerá a orientação antiideológica necessária que permitirá abandonar por fim o aroma ainda metafísico de algumas estruturas metapsicológicas freudianas[28]. É esse o viés a partir do qual vamos aqui nos achegar à questão do ato em geral. Mas sendo, no entanto, impossível ignorar como essa questão, da generalização do ato, pôde vir a ser formulada – quer dizer, desde onde a generalização é feita –, a saber, a emergência, no divã, do ato psicanalítico, passemos então, antes de qualquer coisa, à tentativa de formulá-lo a partir do livre jogo de associação da autonomia significante em uma psicanálise.

1.2.2. Ato psicanalítico e corte significante

Partamos de certos atos, sempre presentes em uma psicanálise, e que nos fazem retornar novamente à questão da verdade como sintoma, os chamados atos falhos, cuja incidência é "a primeira forma do ato que a análise inaugurou para nós": "este ato sintomático" – que "não é jamais tão bem-sucedido como quando é um ato falho", e que este, quando "suposto e controlado, revela isso do que se trata: que fixamos nessa palavra […] de onde ele emerge revivificado, a verdade"[29].

---

[24] MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital*. Trad. bras. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 129, 157-158.

[25] Hipótese em relação à qual escorregou Descartes (não sem razão), rumo à ontologia, ao buscar garantir os fundamentos do novo saber da ciência moderna, e que Kant não escorregou menos ao manter a noção de coisa em si.

[26] "… lá onde está a linguagem, não há nenhuma necessidade de buscar uma referência em uma entidade espiritual". (LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo), p. 17. Disponível em: http://staferla.free.fr/)*

[27] Ou Marx, mas não exploraremos essa questão.

[28] Não apenas o contato com a linguística saussureana, mas sobretudo a leitura por Lacan da *Cibernética* de Norbert Wiener possibilitaram essa virada em direção a uma ciência do significante à psicanálise lacaniana, conforme se pode perceber nas referências expostas nos Seminários dos anos de 1954-1955 sobre *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* e no posterior Seminário sobre *A Carta Roubada* de Poe.

[29] "Si nous partons de la référence que j'ai donnée tout à l'heure, à savoir que la première forme de l'acte que l'analyse ait pour nous inaugurée, c'est cet *acte symptomatique* dont on peut dire qu'il n'est jamais si bien réussi que quand il est um acte manqué, quand *l'acte manqué* est supposé et contrôlé, il se révèle ce dont il

Antes de Freud, o lapso [*lapsus calami, lapsus linguae*] não constituía algo que pudesse despertar a atenção da ciência[30], quer dizer, que pudesse apontar que houvesse ali algo digno de consideração, ou seja, que consistisse em um traço ou marca através da qual o sintoma, ou melhor, a verdade falasse. Mas se a verdade fala por meio do lapso – que é um ato (falho) – isso atesta o fato de que o lapso tem o caráter, em relação à verdade, não apenas de signo – de algo que representa alguma coisa para alguém[31] –, mas de significante – daquilo que representa o sujeito para outro significante[32]. O que emerge no lapso tem a função, portanto, de significar a ausência de outro sinal (ao qual se liga em uma espécie de duplicidade) que remete à própria estruturação do sujeito como tal, na medida em que [a verdade] fala.

Foi essa ponta – do significante – que, segundo o Lacan de 1968, Freud não deixou passar – e agarrou –, e por meio da qual desde então o ato falho não pôde mais deixar de se apresentar. De modo que foi precisamente "no campo psicanalítico, a saber, a propósito do ato falho, que surgiu justamente que um ato que se apresenta como falho, seja um ato, e unicamente pelo fato de que é significante"[33]. Daí que por indicação primeira podemos fixar aqui o que já de algum modo apontamos no decorrer dessa exposição, qual seja, a indicação de que "é isso que caracteriza o ato: sua ponta significante, cuja eficiência de ato, que não tem nada a ver com a eficiência de um fazer [*d'un faire*], é alguma coisa que se liga a essa ponta significante"[34].

Nessa eficácia associada a todo ato há algo de causal, de principial. Lembremos aqui que Freud conclui sua análise da neurose em *Totem e Tabu* com a célebre "*Im Anfang war der Tat*" – *No princípio era o Ato* – de Göethe, para ilustrar a relação entre pensamento e ato, no neurótico e no 'selvagem'. Expõe-se aí um

---

s'agit – épinglons-le de ce mot dont j'ai déjà suffisament insisté qu'il em sort ravivé – *la vérité*". LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968* (Mimeo), p. 74. Disponível em: http://staferla.free.fr/

30 Seria injusto deixar de indicar algumas contribuições de filólogos e psicólogos anteriores a Freud – e referenciadas pelo próprio Freud em *Psicopatologia da vida cotidiana* –, como, por exemplo, *Lapsos verbais e de leitura (1891)* de Mehringer e Mayer, ou *Psicologia dos povos (1900)* de Wundt, muito embora nenhum desses estudos possa ter podido alcançar o tratamento científico propriamente psicanalítico, conforme apontamos logo em seguida no texto.

31 LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 355.

32 Ibidem

33 LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968* (Mimeo), p. 94. Disponível em: http://staferla.free.fr/

34 Ibidem, p. 93.

elemento fundamental da articulação significante. Acrescente-se a isso que a paródia do quarto evangelho não contempla aí qualquer oposição entre o ato e o verbo, como Lacan já havia observado em 1968[35]. Que todo começo emane de um ato torna tanto mais justo que esse ato seja um ato de fala, na medida em que a determinação de um começo só se impõe "ali onde haja necessidade de se fazer um, e precisamente porque ele não existe", tal como no ato cerimonial, "que se funda em certa necessidade de transferir alguma coisa que é considerada como essencial na ordem do significante"[36], o que aparece nos diversos mitos de criação ou mesmo na renovação da ordem nos calendários.

De nosso ponto de visada – a partir de um primeiro vislumbre na estrutura do ato falho –, essa verdade de todo começo surge como irrupção de um ato inesperado que contraria a 'boa ordenação' da intenção, ou seja, é instituinte na medida em que destituinte. E se "o ato em si está sempre em relação com um começo", que diríamos lógico (porque significante, quer dizer, dotado de uma sintaxe), ele constitui, não obstante, uma interrogação acerca desse ponto de *αρχή,* como efeito de uma marca, de um traço, no nível do qual não se mostra senão o resultado necessário da alienação. Dir-se-ia então que a desordem provocada pelo ato aponta na direção de certo ponto principial do sujeito que indica que, diante dessa espécie de abismo intransponível aberto entre pensamento e ser, não se trata de uma livre escolha, quando aí se encontra confrontado este sujeito, entre aceitar ou rejeitar a marca – o traço significante do ato (falho) – e estar ou não estar aí como sujeito. A saber, que a escolha, desencadeada pelo ato falho, e posta como "ou eu não sou essa marca, ou eu não sou nada senão essa marca, quer dizer, eu não penso"[37], sendo uma escolha, manifesta ali, na retroação do ato à instituição de um começo para o sujeito, uma escolha forçada, que se apresenta aí nesse momento de destituição. Assim, esse ato de irrupção é ato de irrupção de outra fala que não o discurso da consciência que aí só pode se deparar com o *nonsense* – daí a fórmula já bastante repisada de que "o inconsciente tem a estrutura da linguagem".

Porém, dizer que o inconsciente é estruturado como linguagem não implica necessariamente, na medida em que essa outra fala emerge, que o eu da

---

35 Ibidem.
36 Ibidem, p. 92.
37 Ibidem, p. 100.

consciência [*moi*] possa pô-lo como pensamento, e que, como eu cartesiano, como *cogito*, ele opere aí o [falso] ato – devido a Descartes – do conluio do ser com o pensar. Falso ato, passagem ao ato – não exatamente ato falho, já que a falha é, como vimos, constitutiva de todo ato –, não porque force a falha do 'ainda não realizado' da emergência do inconsciente, o não-pensado, a ser pensada, mas porque a força a ser pensada como ser, que não é senão falso ser. Nisso o sujeito "se lança invencivelmente de volta ao ser desse falso ato que se chama o *cogito*", por meio do qual é elidido o traço ou a marca da outra cena que se abre pela incidência do ato (falho). Por isso "o ato do *cogito* é o erro sobre o ser"[38]. Pois, "para estar aí como inconsciente, não é ainda necessário que eu o pense como pensamento. O que diz respeito ao meu inconsciente, aí onde eu o penso, é por não mais estar em mim, se assim posso dizer. Aí eu não sou/estou"[39]. Não é, portanto, contrabandeando o teor de realidade do inconsciente a partir do pensar da consciência que se cumpre a tarefa de uma análise lançada ao sujeito, e que, portanto, em termos freudianos, se possa dizer que "*wo es war"* (lá onde isso estava), "*soll ich werden"*[40] (o Eu [*je*] – mas não o eu de uma suposta unidade subjetiva – deve advir).

Ao *je pense, donc je suis* cartesiano (penso, logo sou) Lacan opõe, assim, a escolha forçada que já anunciamos ao discorrer sobre a irrupção do inconsciente no ato falho: "*ou je ne pense pas, ou je ne suis pas"*[41] (ou eu não penso, ou eu não sou), essa sendo a captura frasal possível do que define a existência do sujeito do ponto de vista de sua divisão fundamental. Lacan representa a estrutura dessa divisão fundamental em uma espécie de diagrama que remete à estrutura matemática do *grupo de Klein*[42], mas que deve ser lida, no entanto, não sob a forma de quadro, e sim sob uma forma tetraédrica. Reproduzimo-la abaixo, na forma em que aparece nos seminários, antes de podermos dar sobre ela explicações mais pormenorizadas, na medida em que seus meandros nos servirão de ilustração para figurar adiante

---

38 Ibidem, p. 107.
39 Ibidem, p. 98.
40 FREUD, Sigmund. *A dissecção da personalidade psíquica*. In: FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferência introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 223.
41 LACAN, Jacques. *Logique du fantasme, 1966-1967 (Mimeo),* p. 49. Disponível em: *http://staferla.free.fr/*
42 Cf. BARBUT, Marc. *Sur le sens du mot structure en mathématiques*. In: *Les Temps Modernes*, n° 246, 1966.

diversas questões acerca da estrutura do ato. Adiante tentamos esboçá-lo sob a forma tetraédrica segundo a qual deve ser lido, conforme a advertência do autor.

De início, deve-se destacar que o acabamento desse diagrama, que vemos se completar no seminário de 1966-1967 sobre a lógica do fantasma – justamente o seminário que antecede aquele sobre o ato psicanalítico, e onde muitas das questões acerca do ato já aparecem de modo bastante esmiuçado –, resulta de um desenvolvimento que tem início cerca de três anos antes, no seminário pós-excomunhão (1964), quando Lacan elabora pela primeira vez a problemática da alienação conforme observamos ao longo dos anos de 1960, a saber, como constitutiva do sujeito na escolha forçada (*ou je ne pense pas, ou je ne suis pas*) resultante da incidência da relação significante. Por essa razão pode-se perceber (abaixo) que o *grupo de Klein* lacaniano parte justamente dessa divisão, denominada pelo autor como o *vel* (do latim; a conjunção 'ou', indicativa da disjunção) da alienação.

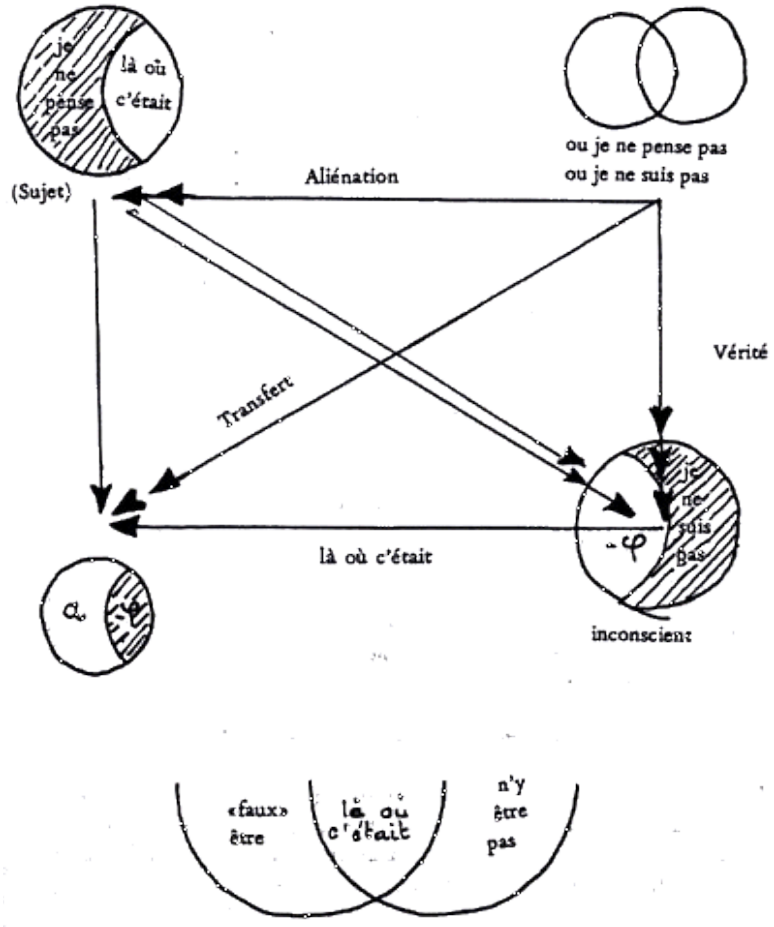


Figura 1. Fonte: https://acheronta.org/acheronta17/albornoz.htm

Antes, contudo, a fim de retomar certas questões em um recuo que nos permitirá avançar, pode-se dizer que, em síntese, tomando como modelo o ato falho e extrapolando-o (na tentativa de se pensar o ato sem mais) – conforme aparece exposto no seminário sobre a lógica da fantasia –, fazer ato é, portanto, "introduzir essa relação de significantes pela qual a conjuntura é consagrada como significativa, quer dizer, como uma ocasião de pensar"[43], não necessariamente – atente-se – como pensamento (o que seria ontologizar o ato). Nessa medida, trata-se aí de um redobramento, desde o instante em que, com a relação entre significantes, introduz-se aí também a repetição, por um efeito de encadeamento próprio da introdução do significante (que solicita sempre outro significante). Ato e repetição se conjugam na mesma medida em que é da possibilidade desse redobramento que algo se diz – certa ação ou efeito motor, por exemplo –, e que, nisso, "toma a função significante que o faz poder se inserir em certa cadeia para aí se inscrever o sujeito"[44] – conforme vemos ainda no seminário sobre a lógica da fantasia.

Nesse sentido, a repetição constitui o ato pelo qual o sujeito como tal se engendra, tornando-se, por assim dizer, o ato mais fundamental da sua existência, sendo "impossível de defini-lo [o ato] de outro modo senão sobre o fundamento […] da repetição", e "é precisamente nisso que 'o ato é fundador do sujeito'", de modo que "o ato é precisamente o equivalente da repetição, por si mesmo", "ele é essa repetição em um único traço"[45], e que pode ser topologicamente ilustrada pela figura do 'oito interior', que de um significante faz dois pela torção da sua repetição em cadeia.

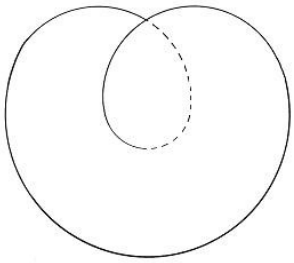


Figura 2. Fonte: LACAN, Jacques. *Fondements, 1964* (Mimeo). Disponível em: http://staferla.free.fr/

[43] LACAN, Jacques. *Logique du fantasme, 1966-1967 (Mimeo)*, p. 430. Disponível em: *http://staferla.free.fr/*
[44] Ibidem, p. 355.
[45] Ibidem, p. 247-248.

Nesse engendramento, processos de destituição e instituição se entrelaçam, na medida em que, do corte simbólico operado pela incidência do significante, a repetição tece, por uma espécie de encadeamento metonímico, uma estrutura que, podendo ser capturada pela ordem do sentido, é ela mesma que se desarranja quando um segundo ato vem a cindir essa ordenação no lapso. É a denúncia da captura do *nonsense* pelo sentido que aí se mostra no ato de retroação possibilitado pelo lapso, que põe a nu a cisão que aparece sempre implicada nessa captura, cisão (constitutiva do sujeito) pela qual aquilo que foi posto fora – e que cinde a estrutura que sobre esse traço não ligado se religa como sutura –, para que se engendre o encadeamento simbólico, insiste em tornar a aparecer no ato falho. A postulação desse traço originário ausente – sua falta – é o que responde pelo que veremos adiante como o papel constitutivo do *objeto @* lacaniano para o sujeito, ou, conforme se expressa ainda no seminário sobre a lógica do fantasma: "o fato do significante, significante que ele repete, eis aí o que engendra o sujeito, e alguma coisa daí tomba"[46].

Ora, nesse sentido, a repetição – assim como o ato falho –, constitui um ato que, em relação à estrutura pela qual o sujeito se representa, é ato por excelência, dado seu caráter de engendramento estrutural. De modo que "há repetição intrínseca a todo ato, que não é permitida senão pelo efeito de retroação […] dessa incidência significante sobre isso que se chama ***'o caso'*** [a experiência significada como ato] do qual se trata, qualquer que seja"[47]. Mas "o importante não está tanto na definição do ato, e sim em ***suas consequências***"[48]. E se, como se diz, a origem é o alvo[49], o fato mais significativo desse ato – e que o relaciona de modo mais direto com o lapso, na sua estrutura de ato –, é não necessariamente o que aí aparece repetido na constituição da cadeia subjetiva, porém a condição mesma que o produz como ato da repetição, do redobramento ou do encadeamento: aquilo que 'tomba', que cai, que se foraclui ou se recalca – e que reemerge no lapso (ou na alucinação) –, para que a estrutura se redobre e se constitua. É na referência a esse ponto de

---

46 Ibidem, p. 378.
47 Ibidem, p. 248. Grifos do editor.
48 Ibidem, p. 250. Grifos do editor.
49 Karl Kraus, P*alavras em verso*. Apud: BENJAMIN. *Teses sobre o conceito de história*. , In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e crítica da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 229.

falha que – conforme lemos agora no seminário de 1967-1968 sobre o ato psicanalítico – “o sujeito é determinado […] de uma maneira que o torna inapto […] a restaurar isso que se inscreveu, pelo efeito significante, de sua relação ao mundo”[50]. Sendo ao mesmo tempo essa condição o que carrega as consequências do ato de seu peso e de sua importância.

Uma das grandes descoberta da psicanálise foi a desse lugar preciso que, sendo justamente o furo em torno do qual se processa a passagem do sujeito à função de significante (ou seja, o próprio vir a ser do sujeito enquanto tal), constitui ao mesmo tempo tais pontos problemáticos que o tornam “inadequado a se fechar, a se completar de uma maneira que seja, quanto ao seu estatuto de sujeito, satisfatório, e esses são os pontos que lhe concernem na medida em que deve se pôr como sujeito sexuado”[51]. Como já se enunciou acima, a título de antecipação, isso que cai e faz furo na estrutura pela qual o sujeito se representa responde pelo termo que Lacan considera como seu contributo à teoria psicanalítica: o *objeto* @, índice da falta, resto da operação por meio da qual o significante tenta dar conta do real (o real do sexo, especificamente), em relação à qual se confrontam a alteridade do sexo com a alteridade do significante. Certamente esse é um problema que só se apresenta do ponto de vista do sujeito (quer dizer, do falante, do sujeito na medida em que é essa existência dividida pela incidência do corte significante).

1.2.3. Do lugar do *Autre* e do *(a)utre*

“O significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante”. As referências a esse bordão são inúmeras na obra lacaniana[52]. A cisão constitutiva da instância do sujeito é justamente essa duplicação pela qual um significante que representa o sujeito (S_1) busca reconhecimento na representação para outro significante (S_2) – essa ‘busca’ obviamente não é movida por qualquer ‘intenção’ ou ‘consciência’, mas resulta de um automatismo de estrutura, que se desenvolve em cadeia –, sendo esse o enredo pelo qual, no encadeamento significante, se engendra o sujeito pela repetição.

[50] LACAN, Jacques. *L’acte psychanalytique, 1967-1968* (Mimeo), p. 66. Disponível em: http://staferla.free.fr/
[51] Ibidem.
[52] LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 355.

Um sujeito em análise rememora ou atua justamente algo dessa estrutura de repetição, engendramento e encadeamento significantes. O fundamental desse processo, todavia, não se esgota na *Wiederkehr* (rememoração, retorno) ou mesmo na *Wiederholungszwang* (compulsão de repetição) – conforme se tem observado desde Freud –, muito embora essa última aponte para algo não apenas esquecido, mas não simbolizado, ou seja, para aquilo que, não obstante, insiste em advir, apesar de jamais ter tido lugar no engendramento significante do sujeito. O aspecto crítico da *Wiederholungszwang* refere-se, portanto, ao lugar do real, do trauma, da perda que funda a falta, quer dizer, ao encontro com o vazio de significação, que anteriormente indicamos como aquilo sem o que (*pas sans*, mas também *pas sens*[53]), contudo, não se pode constituir o encadeamento capaz de engendrar um sujeito.

É desde essa perspectiva que se pode sustentar que a complementaridade entre o significante que representa o sujeito e aquele outro significante para o qual se representa esse sujeito é, no entanto, sempre cindida. Quer dizer, é sempre 'não sem' (*pas sans*) algo que, entre um e outro, cai e marca o lugar da falta pela qual a unidade do sujeito nunca se completa, a não ser fantasisticamente. Aí se marca o lugar do objeto que supostamente preencheria a falta, muito embora certamente seja o índice de sua presença: o que já se encontra referido acima como o *objeto @* de Lacan.

O @ é assim, não por acaso, objeto causa do desejo – não, e jamais, objeto do desejo (este marcado pela contingência e parcialidade da pulsão), deve-se frisar –, na medida em que índice da falta, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista da fantasia, elemento que falta para completar seu enredo. O que justifica também a sustentação por Lacan da inexistência de um sujeito do desejo, tal como se pode ler na *Resposta aos estudantes de filosofia* de 1966: "[…] não existe sujeito do desejo. Existe o sujeito da fantasia, isto é, uma divisão do sujeito causada por um objeto, ou seja, tamponada por ele, ou, mais exatamente, o objeto do qual a categoria da causa tem lugar no sujeito"[54]. Sendo diante disso que se pode afirmar, retornando agora ao seminário pós-excomunhão de 1964, que "o sujeito se sustenta como

[53] "Não sem", mas também, "nonsense", sem sentido, ou mesmo "passo de sentido" pelo qual qualquer significação possa advir dos processos metonímicos de engendramento significante. Cf. LACAN, Jacques. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 103 ss.

[54] LACAN, Jacques. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 214 [207].

desejante em relação a um conjunto significante cada vez mais complexo”[55], constituindo esse conjunto o enredo da fantasia desejante pela qual esse sujeito se representa, mas também pela qual remete-se simultaneamente ao outro diante do qual busca o reconhecimento. Esse enredo erige-se justamente como um discurso do outro, e desse Outro (*Autre*, com A maiúsculo) em relação ao qual o desejo do sujeito se conforma, na medida em que – se já se disse que não existe tal coisa como um sujeito do desejo (paradoxo com o qual nos haveremos mais adiante) –, o desejo do sujeito é o desejo do Outro[56]. Que disso o sujeito não ‘saiba’, é o que marca ademais o caráter inconsciente do desejo (e da fantasia): “o inconsciente é entre eles [o Sujeito e o Outro] o seu corte em ato”[57].

O lugar do Outro produz-se então como esse da cadeia significante diante da qual o sujeito peleja por se representar e se fazer reconhecer em uma relação de complementaridade entre seu significante ‘primeiro’, S_1, e o significante do saber do Outro, S_2, que ofusca o significante unário na representação binária (o termo mais apropriado seria o do “*fading*” do traço unário ou da afânise do sujeito enquanto traço unário). Por sua vez, o @ aparece, por um lado, do ponto de vista da fantasia, como ausência – no intervalo entre S_1 e S_2, ou seja, na experiência da divisão subjetiva – que, não obstante, estabeleceria a suposta completude do todo, mas, por outro lado, como marca da impossibilidade do todo e de sua completude, do ponto de vista da perda, do real. É dessa dupla valência do objeto @, portanto, da sua relação com o grande A, com o Outro como conjunto significante pelo qual e diante do qual o sujeito se representa, que se pode aduzir o modo como se relaciona a queda do @, para o sujeito, com a possibilidade do ato (por enquanto, psicanalítico, pelo menos). E isso não se dá senão pela incidência da instância da causa do ponto de vista da produção subjetiva. Para isso, voltemos agora ao esquema do *vel* da alienação (ou do *grupo de Klein* lacaniano), do qual faremos um uso *ad hoc* em relação à articulação entre falta, perda e causa.

---

[55] LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 181.

[56] LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 31.

[57] LACAN, Jacques. *Posição do inconsciente*. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p. 853.

1.2.4. O objeto @ como Falta, Perda e Causa no esquema do *vel* da alienação lacaniano

Conforme observado abaixo, na ***figura 3***[58], esse esquema parte de uma disjunção de origem (o *vel*, no topo do tetraedro) que se obtém quando aplicamos a lei da dualidade de De Morgan[59] ao *cogito* cartesiano. Se a descoberta da psicanálise tem a ver com o fato de que pensamento e ser confrontam-se no divã com a experiência da sua dissociação, então o que resulta da negação da conjunção entre pensamento e ser do ponto de vista do eu que a sustenta (penso logo sou, de acordo com a estrutura lógica do *cogito*) – ou seja, aquilo cuja forma pode ser expressa logicamente por **¬(penso ^ sou)**, quer dizer, a negação de penso e sou simultaneamente –, é justamente a disjunção **¬penso v ¬sou** (ou não penso ou não sou). Assim, se o eu é o que se encontra no lugar da interseção entre os conjuntos do pensamento e do do ser, o que aparece atacado pela experiência da alienação entre ser (significante S_1, o sou cartesiano) e sentido (a cadeia representada por S_2, ou o penso cartesiano) é justamente esse lugar da interseção, que se disjunge na alternativa do "*ou je ne pense pas, ou je ne suis pas"*.

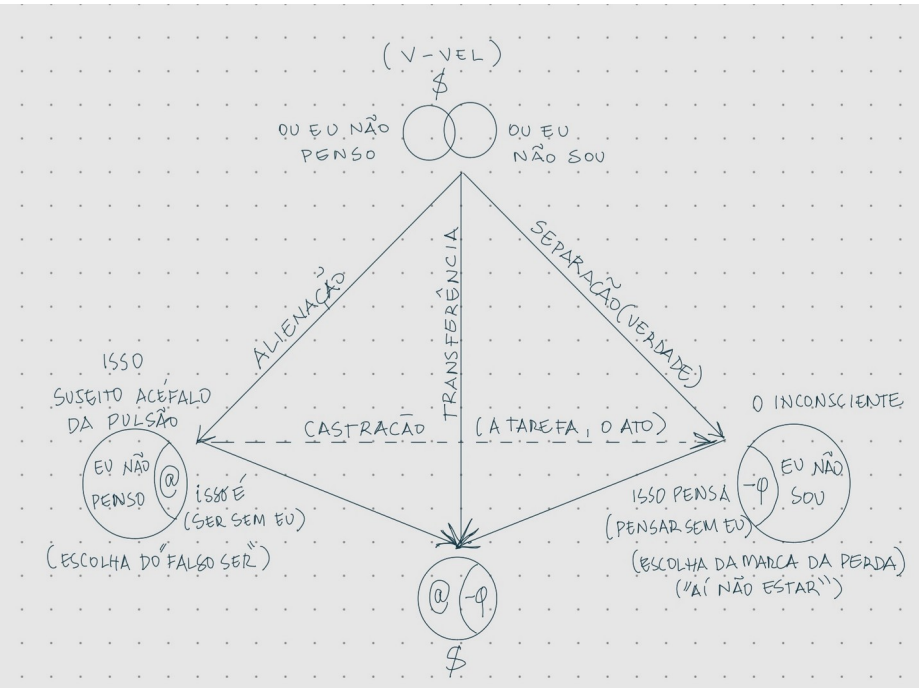


Figura 3. Fonte: Elaboração nossa.

[58] Comparar com a Figura 1.

[59] Cf. LACAN, Jacques. *Logique du fantasme, 1966-1967 (Mimeo)*. Seção de 11 de janeiro de 1967. Disponível em: http://staferla.free.fr/

De um ponto de vista lógico, conforme atesta a experiência da psicanálise, a escolha alienante do “ou je ne pense pas” forçosamente se impõe como primeira na estrutura subjetiva. Essa escolha, correspondente ao vetor que parte do *vel* pela esquerda, pode ser compreendida segundo as mesmas coordenadas da segunda tópica freudiana, segundo aponta Diana Rabinovich[60] com base no texto lacaniano. Ou seja, a escolha do ‘eu não penso’, portanto, da disjunção primeira entre sentido (S_2) e ser (S_1), põe o sujeito em confronto inicialmente com esse algo (de todo modo não eu), ou seja, com isso que aí se im-põe como existente, exatamente ali onde eu não penso na interseção com o ‘eu não sou’, quer dizer, no lugar do *cogito* negado. Observe-se, pois, que a operação alienação produz aí isso que marca o lugar esvaziado do ‘falso ser’ do *cogito*, esvaziado porque livre de todo pre-conceito e de toda determinação. É justamente esse lugar do ‘ser sem eu’ da pulsão que leva Lacan a indicar aí uma forma primeira do “*wo es war”* freudiano.

Essa, por assim dizer, primeira posição subjetiva relaciona-se, portanto, com os percursos da pulsão que, sendo articulação da demanda – ou seja, da captura significante da necessidade natural – delimita um espaço da falta onde acaba por se inscrever não eu, mas certa imagem do sujeito como objeto inalcançável da pulsão, porque, apesar do seu horizonte de apaziguamento do impulso, o que isso – esse objeto –, no seu real sinaliza, enquanto abismo bordejado pelos circuitos da pulsão, é a falta, a impossibilidade desse apaziguamento: *Isso*, no qual se figura tão somente o movimento de pulsação em vista do apaziguamento. Recordando-se do que já se discutiu acima acerca do desejo, não surpreende que nos deparemos aí com o que Lacan define como a falta de sujeito correspondente ao real do furo imajado pelo objeto @, e que responde ao mesmo tempo, pelos processos de significação, como imagem primitiva do sujeito, falta destinada a ser representada – mas não ainda – no enredo encadeado da história do sujeito por um significante S_1 para um significante S_2. Lá onde isso estava – o objeto @ – deve o Eu [*je*] advir. Todavia, o “*wo es war”* freudiano admite ainda outra leitura que não apenas a da

[60] Referimo-nos aqui ao excelente *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise* de Diana S. Rabinovich, texto no qual nos apoiamos em grande parte na interpretação do diagrama do vel da alienação de Lacan. Cf. RABINOVICH, Diana S. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

falta de sujeito pela qual o objeto @ aparece simbolizando o sujeito acéfalo da pulsão.

Afirmar que o objeto @ se justifica como índice da falta e, ao mesmo tempo, como objeto causa do desejo mantém suspensa tão somente a operação pela qual uma falta possa se constituir como causa. É essa operação que uma análise torna possível e que pode ser figurada pelo outro vetor que parte da disjunção do *vel* de origem e que define, para Lacan, a chamada operação verdade (em relação à operação alienação). Outro "*wo es war"* surge aí, que admite ser lido com base nas coordenadas da primeira tópica freudiana, no que mais uma vez seguimos as intuições de Diana Rabinovich, como indicado supra. Esse segundo momento da negação do *cogito* nos põe às voltas, agora, com os avatares não apenas da falta, mas sobretudo da perda que nos permitirá articular a noção de causa premente na estrutura do ato.

Assim, o que ocorre no outro polo da disjunção, aquele do "eu não sou", é propriamente a operação pela qual se indica que a falta posta pela operação alienação, apesar de primeira no tempo, do ponto de vista da constituição subjetiva, resulta, no que diz respeito à sua significação lógica, de uma separação pela qual reencontramos o objeto @, agora, como perda. O *cogito* negado aí onde 'eu não sou' abre, no lugar em que intercepta a alternativa alienante do 'eu não penso', o espaço para a emergência de um pensar sem eu, que outra coisa não faz senão operar com essa perda.

Ou seja, o que aí se produz não é um circuito pulsional que, no seu desenvolvimento, dada a parcialidade dos objetos com os quais goza, delimita um vazio onde se instala uma falta, mas a renúncia ao gozo que tece um circuito de representações inconscientes que tentam se haver com um objeto que para elas só existe do ponto de vista do seu apagamento, do seu fenecimento, como objeto perdido. Todavia é tão somente aí que, como efeito significante, um sujeito emerge no circuito pelo qual busca, primeiro como falta resultante da escolha forçada, da escolha alienante, depois como perda, um representante (S_2) que responda pela representação ($S_1 – S_2$) de sua existência evanescente (S_1), o que põe o sujeito como consequência da perda (além de efeito do significante).

Essa perda é, ademais, para o sujeito, no que diz respeito ao inconsciente (não à pulsão pura e simplesmente, mas à pulsão na medida em que se presentifica no inconsciente), causa do desejo na figura do objeto @, porque renúncia ao gozo que implica em busca pelo perdido. A perda é, então, além de estruturalmente constitutiva, pressuposto para que o sujeito possa lidar com a falta, não diretamente em termos de recuperação de gozo (muito embora seja essa a via que conduz à função do *mais-de-gozar*), mas – já que estamos aqui ainda apenas atrelados à tentativa de delimitação da causa –, em termos de desejo, quer dizer, enquanto experiência mesma da perda, no que se confrontam necessidade, contingência e liberdade.

Interessante, no que toca essa articulação da experiência de separação, é que a perda é algo que se realiza na aparente totalidade do Outro (aquele grande A que representa não somente o horizonte de sentido do sujeito, mas principalmente as determinações do seu desejo). Desse modo, assim como o objeto @ é, do ponto de vista da falta – portanto, nos limites da operação alienação –, pré-figuração do sujeito, o objeto perdido na operação verdade, enquanto perda do sujeito, responde pela experiência mesma do sujeito como perdido, perda que se realiza, como dissemos, na estrutura de totalidade do Outro, abrindo furo nessa estrutura, dividindo-a, ou fazendo barra no Outro (Ⱥ). É por isso que essa operação se define também como castração, se a tomamos a partir do vetor horizontal que transpõe, no esquema, a operação da falta em operação da perda. Sendo a mesma razão que faz com que se possa pôr aí, no lugar do pensamento inconsciente do objeto perdido, a representação do (-φ), índice da castração.

1.2.5. Operação Castração e Ato psicanalítico

É o sujeito, então, como objeto @, causa do desejo – do Outro –, que é perdido – pelo Outro –, fazendo da operação castração o ato de suportar a falta que faz, no Outro, a perda de si, enquanto objeto @. A separação, assim, implicaria em ter de lidar com o desejo segundo sua lógica própria, ou seja, como desejo do Outro. O uso do futuro do pretérito aí se justifica pela ambiguidade desse objeto, cuja capacidade de indicar a divisão no Outro não exclui ao mesmo tempo sua

capacidade de sutura da divisão, do furo, da falha, do rasgo, do buraco, da ferida na homogeneidade do Outro. O enredo da fantasia, ao articular as relações da divisão subjetiva com o objeto causa do desejo ($ ◊ @), no que diz respeito ao desejo do Outro (onde o sujeito dividido do significante é equivalente ao objeto @), na operação de separação, outra coisa não faz senão suturar a falha na tentativa de fazer um com dois a cada encadeamento metonímico, onde na parte se visa o todo. Sendo essa a via que conduzirá, na terceira parte da exposição dessa tese, aos percursos da recuperação de gozo, a partir da função do objeto @, como sutura da falha. Porém, é pela descontinuidade mesma da cadeia pela qual a fantasia se representa que, nos seus interstícios, a cada brecha estreita entre S_1 e S_2 , se imiscui a falha encarnada pelo objeto @, em uma espécie de *kénosis* da totalidade do grande Outro. Nisso, "o sujeito se realiza na perda em que surgiu como inconsciente, mediante a falta que produz no Outro, de acordo com o traçado que Freud descobriu como sendo a pulsão mais radical, e que ele denominou de pulsão de morte", conforme intui Lacan nessa passagem de a *Posição do inconsciente*[61].

Mais ou menos na mesma época desse escrito, no seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan estabelece uma relação entre desejo e gozo que nos põe às voltas com a mesma problemática da separação exposta aí no esquema do *vel*, em uma tentativa de articulação entre inconsciente e pulsão, ou seja, entre perda e falta, que sugere mais uma vez, tal como na citação acima, a passagem pela pulsão de morte como via inescapável. Aí o autor fala de um "acossamento do princípio do prazer" do qual a pulsão dá testemunho, por onde se reforça o modo como as pulsões, parciais, ambíguas, estão instaladas no limite do impulso de conservação de uma necessidade natural pela qual o animal tenta manter a homeostase de uma totalidade fechada. Esse acossamento – que a experiência do narcisismo tenta apaziguar –, portanto, não é possível sem a incidência da relação com um outro gozo, portanto, sem a relação com o Outro, e portanto, sem a relação como Outro, e como gozo do Outro, pelo qual, ao garantir a consistência do Outro-verdade, se elabora para o sujeito o desejo. Assim, ainda parafraseando o autor[62], o desejo do sujeito é vão contorno do fisgamento do gozo

---

[61] *LACAN, Jacques. Posição do inconsciente*. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p. 857 [843].

[62] LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.* Seção de 13/05/1964. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 180.

do outro, de modo que o outro intervindo, o sujeito 'se apercebe' de que há um gozo mais além do princípio do prazer, de que além do *Real-Ich*[63] outra realidade intervém.

Há sempre um fator letal, em quaisquer das alternativas da disjunção do *vel* de origem, que talvez possa ser melhor ilustrado não pelo "*ou je ne pense pas, ou je ne suis pas"*, mas pelo "a bolsa ou a vida" do décimo primeiro seminário, de 1964. O luto de ter de suportar a vida sem a bolsa ou a impossibilidade de poder gozar da bolsa sem a vida confrontam o sujeito com a figura da morte em uma releitura de Hegel na qual senhor ou escravo, ambos têm que se haver com o aspecto mortífero em suas escolhas. Aquilo que me condena à perda qualquer que seja minha escolha enquanto sujeito humano é o que aproxima o objeto @ de certo saber sobre a morte e, assim, da experiência de separação da pulsão de morte.

Nada evoca mais a experiência do não-saber senão o saber sobre a morte. Ora, o @ advém justamente nesse lugar, onde se rejeita o saber, exatamente aí onde se produz o saber sem eu do inconsciente, no âmbito do 'eu não sou'. O Lacan do seminário sobre o ato psicanalítico define – dentre os diversos modos como pode ser definido – o objeto @ justamente como "a realização desse tipo de '*des-ser*' [*désêtre*] que atinge o *sujeito suposto saber*"[64], ou seja, a idealização da figura do(a) analista como saber, que o(a) analisante põe na posição do Outro.

Se a pulsão introduz uma falta na necessidade natural, é mediante essa falta que se articula o objeto @, cuja natureza não é senão puramente topológica, na medida em que a pulsão lhe faz o contorno. Esse objeto, resultado do movimento da pulsão, na medida em que está ligado a essa relação do sujeito ao Outro, ou seja, como perda constitutiva da operação pulsional no nível do inconsciente, é o que responde pela significação da experiência do sexual do ponto de vista do sujeito, ou então por uma espécie de subjetivação, sempre traumática – como perda e separação –, do sexual. Quer dizer, "esse objeto em sua função essencial suporta o que, na pulsão, é definido e especificado pelo que a entrada em jogo do significante na vida do homem lhe permite fazer surgir isso que é o sentido do sexo". Lacan completa essa citação do seminário pós-excomunhão apontando, acerca desse

---

[63] O sistema nervoso no que ele funciona como um sistema destinado a garantir certa homeostase das tensões internas.

[64] LACAN, Jacques. L'acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo). Seção de 17/1/1968, p. 115. Disponível em: http://staferla.free.fr/

sentido, “que para o homem, e porque ele conhece os significantes, o sexo e suas significações são sempre suscetíveis de presentificar o que lhe seria inerente: a presença da morte”. Trata-se aí da morte como significante, e tão somente pelo que, para a morte, ser é ‘des-ser’, e seu saber não-saber, destituição, apagamento. “Todas as pulsões sexuais se articulam no nível das significações no inconsciente, na medida em que, como pulsões, o que elas fazem surgir, senão como significante propriamente falando, é a morte”[65].

Como produto da operação alienação, resto dessa operação, na estrutura pulsional, o objeto @ presentifica-se, no circuito das representações inconscientes, como perda vinculada a uma falta no Outro, operação que constitui esse objeto, por isso mesmo, como causa do desejo (do Outro). Esse ato de destituição do Outro enquanto destituição do saber não se produz sem destituição do próprio sujeito (que nesse caso lhe é constitutiva), que mais uma vez devemos lembrar de chamá-la pelo seu nome, naquilo cuja relação do sexo com a morte aparece resguardada: castração. Ou seja, que aí o sujeito se dá conta de que não existe o órgão desse gozo único, unário ou unificante[66], por onde se abre também, para o sujeito, – pela contingência do encontro – o horizonte de liberdade possível, da perspectiva da psicanálise, pela via do ato psicanalítico. Ato pelo qual o sujeito não se sabe como outra coisa senão como resto, resíduo, dejeto de uma operação de perda pela qual causa o desejo do Outro, que, faltoso, descompletado pela perda do sujeito, barrado enquanto campo da garantia ($\not{A}$), cai ao mesmo tempo como horizonte de garantia para o sujeito. Por isso se diz que o ato é sem Outro, sem garantia, no qual se produz o sujeito como significante S_1, em uma espécie de ‘representação para si mesmo’ – que ilustramos antes pela topologia do ‘oito interior’ –, não mais ofuscado pelo significante afanístico S_2, no campo de um discurso fechado.

O que se esfacela ou explode aí, portanto, é o Outro como cadeia e como representação pela qual o sujeito aparece na relação binária $S_1 – S_2$. Caindo, com a separação do sujeito do campo do Outro, o objeto @ que se encontra no espaço entre os significantes da representação binária da cadeia, o que se desfaz é a própria consistência e garantia pela qual se designa o que o sujeito é nesse campo,

---

[65] LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Seção de 17/06/1964. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p. 249.

[66] LACAN, Jacques. L’acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo). Seção de 17/1/1968, p. 117. Disponível em: http://staferla.free.fr/

ao mesmo tempo em que ‘se livra’ da representação o significante S_1 como diferença absoluta, com o que um novo campo de contingência também absoluta se abre para o sujeito. O objeto @, então, é elemento que simultaneamente, com sua ausência, garante a aparente consistência do todo, da unidade do discurso, e que, presentificando-se como perda, é furo que não apenas aponta a falha na unidade do todo, mas a faz ruir enquanto totalidade. Daí o sentido de se dizer que no ($\not A$) o Outro aparece descompletado e, portanto, se desfaz como campo do Outro, da garantia.

Do ponto de vista estrito da psicanálise, o produto dessa operação, que não recebe outro nome senão o de ato psicanalítico, é, especificamente falando, um(a) psicanalista. É este(a) que sustenta em uma psicanálise, quer dizer, diante de outro sujeito que se submete a uma psicanálise, o lugar de resto da operação de separação do campo do discurso fechado do Outro, lugar que foi produzido ao final de sua própria psicanálise, ou seja, o lugar de objeto @. Que o(a) psicanalisante aí o(a) idealize, pelas vias da operação de transferência, como saber acerca do próprio sintoma – do(a) psicanalisante –, ou como *sujeito-suposto-saber*, apenas introduz nesse ato a nuance pela qual, pondo-se como objeto @, o(a) psicanalista aceita suportar o percurso no qual o(a) psicanalisante haverá de fazer cair por si próprio o campo da garantia, pela queda do @ do seu próprio campo do discurso unificante – fazendo cair o *sujeito-suposto-saber* que idealizou no lugar do(a) seu(sua) analista, e expondo o objeto @ como perda de garantia – a fim de se produzir como significante S_1 livre, em um fim de análise, realizando seu próprio ato. Esse ato do(a) psicanalista de ser suporte do @ para um outro sujeito, Lacan o define, no seminário sobre o ato psicanalítico, como o ato de “’fingir esquecer’ que seu ato [o do fim de sua própria análise] há de ser causa desse processo”[67]. Esse ‘fingir esquecer’ não responde por outra coisa – absolutamente distante do esquecimento do recalque – senão pela experiência do não-saber que corresponde à posição do(a) analista no lugar de objeto @, em que o ato psicanalítico aparece, ao mesmo tempo, como ato de suportar a transferência.

---

[67] LACAN, Jacques. *L’acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo)*, p. 68. Disponível em: http://staferla.free.fr/

1.2.6. Transferência, Castração e o ‘sem-tido’ do Ato psicanalítico

Em uma psicanálise, a operação transferência estabelece a ocasião pela qual se pode isolar o objeto @ como causa da determinação humana à experiência do significante, como causa, portanto, do atravessamento pela linguagem que marca a experiência do humano, e que aparece representado no grupo de Klein lacaniano pelo *vel* de origem. É por essa razão que o vetor da operação transferência é a aresta que parte do *vel* alienante em direção ao vértice do objeto @ isolado como causa da divisão subjetiva. Ou seja, a transferência é estruturalmente o resultado de uma operação alienação seguida de uma operação verdade ou, vice-versa, de uma operação verdade seguida de uma operação alienação (conforme hipótese sugerida pela forma tetraédrica do diagrama, discutida mais adiante). De um modo ou de outro, o resultado da operação transferência é um sujeito dividido – $ – pela incidência do @, pela relação com o não-saber. Mais propriamente falando, é o dar-se conta, pelo sujeito, de sua divisão, por meio de que se pode isolar a causa dessa divisão ao fim de um processo de análise – mesmo que nesse processo e nessa operação de transferência o sujeito esforce-se em sanar essa falha por um transporte pelo qual, com a instituição de um *sujeito-suposto-saber*, o @ deva daí se isolar por sua queda.

Mas sendo relação da falta com a perda – portanto, da pulsão com o inconsciente – a fim de se poder isolar o objeto de ambas como causa desse processo, a transferência, ao fim de um processo de análise, termina por referir a falta que busca sanar no Outro – representada imaginariamente pelo @ –, ao real angustiante da experiência de perda do $-\varphi$, que se mostra posto, juntamente com o @, no mesmo vértice para o qual se encaminha a seta da transferência. Aí, o @ isolado no final de análise fornece a ocasião para a realização daquela experiência da qual o sujeito sempre recua, e que não deixa de ser outro modo de referir a pulsão ao inconsciente (ou a falta à perda), para desse modo fazer aparecer o @ como causa: a operação da castração do Outro (ou o ato psicanalítico propriamente falando).

Observe-se que essa operação só pôde aparecer aí (na aresta que leva do resultado da operação alienação ao resultado da operação separação ou verdade),

pela reelaboração que Lacan faz da estrutura do Grupo de Klein, transformando-o de um quadro em um tetraedro, e fazendo aparecer uma nova operação que, sem a introdução da tridimensionalidade, permaneceria oculta. Isso dá o que pensar. Pois o que garante, no esquema do grupo de Klein representado no diagrama, que operações estruturalmente semelhantes são realizadas é a condição de que as retas do quadro são paralelas entre si em um mesmo plano[68]. Contudo, se as operações se realizam como arestas de um tetraedro, aí não existem mais retas paralelas em um mesmo plano, mas, no máximo, retas reversas – quer dizer, inscritas em planos paralelos, porém não paralelas em um mesmo plano –, para representar operações iguais (sendo essa a hipótese sugerida pela forma que o autor dá ao diagrama, e que não apenas elimina o caráter especial das diagonais, mas funde as diagonais às próprias arestas), o que nos obriga a reconhecer que os vetores da operação transferência e da operação castração (ou ato psicanalítico) descrevem, do ponto de vista da estrutura, fundamentalmente a mesma operação (conforme ilustram as linhas coloridas na esquematização abaixo). Daí ser no nível do *sujeito-suposto-saber* que o @ deve se instalar, pondo-o – esse *sujeito-suposto-saber* – como condição de todo ato analítico.

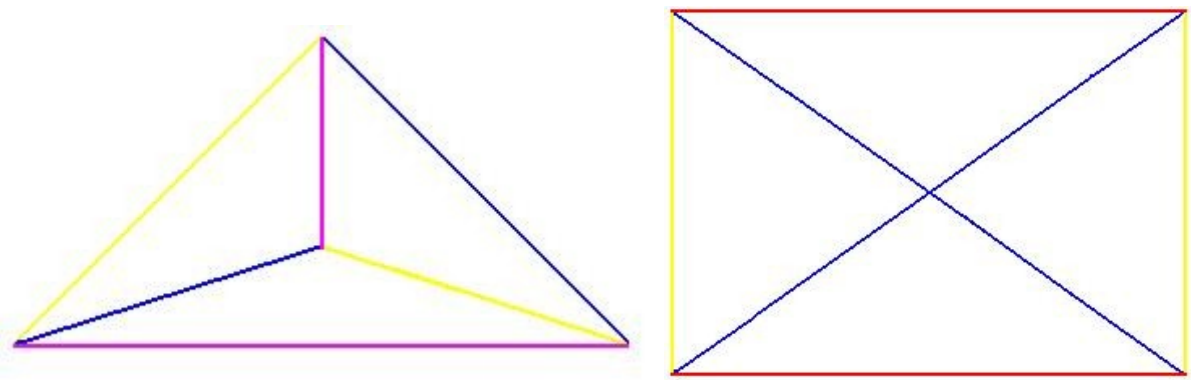


Figura 4. Fonte: Seminário La logique du fantasme.

Esse fato nos permite vislumbrar que o resultado da operação verdade pode ser obtido, então, ao se aplicar a operação transferência ao resultado da operação alienação – o que aparece representado no diagrama de Lacan pela operação castração. Ora, a aplicação dessas duas operações – alienação e transferência –,

[68] Cf. BARBUT, Marc. *Sur le sens du mot structure en mathématiques*. In: *Les Temps Modernes*, n° 246, 1966.

uma seguida da outra, não esquematiza outra coisa senão um processo de análise, pelo qual um sujeito chega com seu 'falso ser' – identificado estruturalmente, como já o vimos supra, ao *cogito* cartesiano que busca garantia no Outro para se justificar – e, conduzido pelo dispositivo da transferência, realiza um processo pelo qual esse sujeito se depara com a verdade do seu desejo como a tentativa de sustentação do desejo do Outro pela falta que se pode vir a fazer Nele em decorrência da própria perda (do sujeito). Em que "o *sujeito-suposto-saber* é reduzido, no fim da análise, ao mesmo 'aí não estar' que é aquele que é característico do inconsciente ele próprio, e cuja descoberta faz parte da mesma operação verdade"[69].

Não fosse pela força desse resultado de conduzir o sujeito a suportar a castração do Outro – ou seja, de suportar a perda de garantia – o ato psicanalítico (ou o processo de fim de análise) poderia talvez se deixar confundir com a 'lacuxia' da *ego psychology* acerca do objetivo da psicanálise e da transferência como um trabalho de fortalecimento sobre um eu fraco, alienado (um 'falso ser' do eu, em uma elaboração da segunda tópica freudiana, posta por Lacan no que resulta da operação alienação), segundo o qual nunca se chega à experiência da castração em sentido psicanalítico – quer dizer, a sustentação da castração no Outro, ou produção do significante Ⱥ – mas apenas ao reforço da própria experiência de alienação humana por uma espécie de autoinibição ou de reforço da figura garantidora do Outro, que é não o que se espera de uma análise, mas a condição mesma que leva um sujeito à análise. Assim, a transferência se esclarece no exato momento em que são postas em jogo tanto a noção do *sujeito-suposto-saber* como fundamental – não apenas para uma psicanálise, mas para a experiência humana em geral –, quanto a fratura que ela sofre com a descoberta da psicanálise.

Desse modo, a produção do significante Ⱥ não deixa de ser aí produção do não-sentido – ou, a partir do trocadilho que nos permitimos no título desse tópico, do sem-tido –, mas que ao mesmo tempo não deixa também de ser abertura de sentido, porque queda do campo da garantia e do discurso do sentido unificante para abrir espaço para a liberdade da contingência absoluta. É a isso que responde a afirmação segundo a qual "o ser tal que possa surgir de um ato, qualquer que seja, é ser sem essência, como são sem essência todos os objetos (a)"[70]. O que se põe

[69] LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo)*, p. 109. Disponível em: http://staferla.free.fr/
[70] LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo)*, p. 110. Disponível em: http://staferla.free.fr/

como resultado da experiência de ‘des-ser’ sofrida pelo *sujeito-suposto-saber*, à qual o(a) psicanalista dá corpo, em que devém sob a forma de objeto @.

Impossível não perceber aí – em uma espécie de retratação – a analogia com o esvaziamento pelo qual o cogito cartesiano acontece de rejeitar todo saber prévio e todo pré-conceito na suspensão que o funda; ou mesmo com o saber acerca da morte, que funda a luta de puro prestígio no Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, como a renúncia ao gozo que funda tanto a posição do senhor quanto a operação da *Aufhebung* hegeliana. Em um caso ou no outro, o que se mostra explicitamente é a incompatibilidade entre o Outro – seja enquanto campo do saber, seja enquanto complementaridade no gozo unificante, na medida em que se tratam ambos de figuras da totalidade – e o ato psicanalítico. Mas dizer que o ato de um(a) psicanalista é sem Outro implica também em dizer que sua intervenção significante na condução do tratamento, enquanto imisção na contingência do jogo significante liberto do sentido de um discurso unificante, não é suscetível de qualquer generalização que possa responder pelo nome de saber. Por esse motivo, qualquer ‘saber’ obtido de uma psicanálise não pode ser sustentado senão como realização significante ligada ao enredo tecido como resultado da divisão subjetiva – pelo menos no modo como ela se deixa ver simbólica e imaginariamente –, ou seja, da estrutura da fantasia ($ ◊ @).

Desse modo especial de funcionamento do não-saber é que depende todo o caminho a ser percorrido em uma psicanálise: desde o ‘des-ser’ do *sujeito-suposto-saber* – no que ele próprio se mostra como aquilo que resiste à operação do saber, único acesso a uma verdade da qual o sujeito acaba por ser rejeitado como produto – até não ser nada senão o suporte desse objeto @ que cai como lixo, como rejeito (no que o sujeito e vê reduzido à sua função de causa de um processo em impasse). Com isso é posto em jogo também a incidência do (-φ), significante do significado da perda – propriamente significante do significado produzido pela falta que o significante estabelece na natureza –, do ponto de vista da realização do ato. Como se pode ler no seminário do ato psicanalítico: “… é propriamente isso que suporta a identificação do (a) como causa do desejo [e portanto da própria divisão subjetiva] e do (-φ) como o lugar no qual se inscreve a hiância própria ao ato sexual [definida

pelo termo de castração, da impossibilidade de tocar a totalidade na união sexual]"[71]. Posto aí na interseção do diagrama de Venn[72] da operação verdade (ou da operação castração no termo da condução de uma psicanálise), o (-φ) simboliza, como já discutido supra, ao mesmo tempo também esse ato de separação pelo qual o sujeito se (a)ssume em sua verdade, assume-se como nada de objeto, ou como (a)bjeto, mácula no quadro de garantia da totalidade.

1.3 Ato psicanalítico e *acte sans qualification* (ou, 'ato sem mais', ato em geral)

Se se pode aduzir de todo o exposto uma noção geral de ato – e obviamente com base na experiência e na descoberta da psicanálise acerca da centralidade do ato (psicanalítico) –, essa noção não nos faz senão retornar ao lugar de onde partimos, que é aquele que concebe que "o ato é um fato de significante". Esse fato é o que permite que uma psicanálise possa incidir aí por meio de uma operação de retroação pela qual "se dá o retorno do efeito dito efeito de sujeito que se produz pela palavra, na linguagem, é claro"[73]. Nesse efeito de sujeito se encontra de fato a descoberta mesma da psicanálise, e na particularidade pela qual este seja precisamente um efeito de divisão. Por essa razão o seu retorno – desse efeito de sujeito –, em uma psicanálise, opera aí pela consequência de se produzir como uma experiência radicalmente divisora.

O ato psicanalítico é, portanto, um retorno desse efeito de divisão que constitui o efeito de sujeito. O que faz com que, por sua vez, o ato psicanalítico consista fundamentalmente em um 're-ato' de um ato que, um vez posto, põe-se de tal modo que alguma coisa possa se produzir aí como o seu retorno. Trata-se exatamente desse efeito de sujeito – desse efeito de divisão – posto na extremidade de origem do *vel* da alienação no grupo de Klein lacaniano; ou seja, a divisão fundamental do "*ou je ne pense pas, ou je ne suis pas*", causada pela incidência do objeto @ no intervalo que aliena a complementaridade segundo a qual o sujeito acontece representado pelo significante, por um S qualquer por meio do qual, uma vez predicado, pode se instituir no campo do Outro. Eis aí exposto, na experiência

---

[71] LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo)*, p. 104. Disponível em: http://staferla.free.fr/

[72] Os círculos com os quais se costuma representar os conjuntos na teoria matemática dos conjuntos.

[73] LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo)*, p. 306. Disponível em: http://staferla.free.fr/

originária da divisão do sujeito ($) – quer dizer, na experiência subjetiva em geral –, o ‘ato sem mais’, o *acte sans qualification* lacaniano, do qual o ato psicanalítico se descobre como ‘re-ato’.

Observando o que estruturalmente se mostra no esquema do grupo de Klein lacaniano, o fato de que a inversão do vetor que representa a operação transferência seja o que se põe aí justamente como a representação da operação do ato em geral – ou seja, que o ato em geral opere fundamentalmente pelo corte que conduz do objeto @ isolado na extremidade inferior, em direção ao *vel* da divisão subjetiva na extremidade superior – fornece apenas mais uma justificativa para a indicação, aduzida do diagrama tetraédrico de Lacan, de que a operação transferência guarda essa semelhança de estrutura segundo a qual se pode tomá-la como o ‘re-ato’ do ‘ato sem mais’, ou como estruturalmente semelhante à operação do ato psicanalítico (propriamente falando, à operação castração).

Assim, como aparece discutido na seção de 20 de março de 1968 do seminário sobre o ato psicanalítico, na medida em que o sujeito, tendo chegado a essa realização que é a da castração (-φ), o que aí ocorre é uma realização de retorno ao ponto inaugural, e de onde na verdade nunca partiu, pois consiste no ponto que para ele é estatutário (da escolha forçada entre o “*ou je ne pense pas ou je ne suis pas*”). Por essa razão, o ato psicanalítico é o percurso, na retroação significante, disso que foi pelo sujeito enfim realizado, a saber, isso que o produziu – dividido – como sujeito. Dito de outro modo, o sujeito no divã realiza um ato sabendo, com pleno conhecimento de causa, disso: que esse ato ele não o realizará jamais plenamente como sujeito, porque é paradoxalmente a realização do que para o sujeito é constituinte, ou seja, sua própria destituição na divisão.

Deve-se dizer que essa verdade constitui a descoberta mesma do inconsciente, e que consiste no princípio pelo qual “o sujeito é condenado não somente a permanecer dividido de um pensamento que não pode se assegurar de nenhum ‘eu sou’, que pense, que ponha um ‘em si’ do ‘eu penso’”, ou seja, de um ‘*je suis*’ do pensamento que é “irredutível a qualquer coisa que o pense ‘por si’”. Sendo essa a verdade do ‘ato sem mais’ pelo qual o sujeito acede ao significante, ao campo da linguagem. Mas, a partir dessa realidade, o ato psicanalítico como ‘re-ato’ realiza algo de mais radical, porque acabamento dessa verdade, pois “é justamente

ao fim de uma psicanálise que o sujeito se realiza como constituído dessa divisão em que qualquer significante, na medida em que representa um sujeito para outro significante, comporta a possibilidade de sua ineficiência"[74]. O ato psicanalítico expôs, então, com sua descoberta, essa falha do significante, como representante – e, portanto, expôs a falha da própria constituição subjetiva enquanto tal –, em operar precisamente essa representação (ou em operar como ordem de representação), e que constitui a sua (do sujeito) existência mesma.

Por essa razão, o ato psicanalítico se produz de uma maneira singular – em relação ao ato do qual se produz como retorno – segundo a qual não há nada que imponha que ele se produza depois do que, em uma psicanálise, conduz o sujeito a estar em condição de o produzir. Uma das razões para isso está na relação do ato para com o desejo, em que aparece no confronto com a posição angustiante do desvendamento do desejo do Outro para o qual conduz, na medida em que é a angústia a única tradução subjetiva do que surge ao fim desse desvendamento – o objeto @, causa da divisão, causa do desejo –, de modo que desde o seminário sobre a angústia o ato aparece definido como um "arrancar da angústia a sua certeza". Ora, não é um salto qualquer esse pelo qual o sujeito possa estar em posição de assumir esse 'programa', conforme suspeitosamente se refere Lacan, na seção de 20 de março de 1968 do seminário sobre o ato psicanalítico, em relação ao que ele também chama de tarefa psicanalisante.

O *cogito* cartesiano e o pensamento da ciência são aí, para Lacan, exemplares no que diz respeito à rejeição, por um pensamento ordenado, do acabamento desse efeito de sujeito que constitui o ato – no momento exato em que se está em condições de produzi-lo –, atando-o a si mesmo, como em uma sutura, em um pensamento sobre o pensamento. Essa desobrigação de ter que se ocupar do sujeito, a não ser no limite, quando não deixa de ser obrigada a se aperceber de sua presença no jogo dos aparelhos (lógico-matemáticos) com os quais opera, constitui mesmo o advento e o sucesso da própria ciência. Mas o mundo moderno – esse mundo que tornou a possibilidade do ato acessível de um modo generalizado –, produziu um outro modo de pensar, que se entregou à dimensão do ato ao tocar nesse efeito de sujeito. Trata-se do pensamento que concebe o sujeito dividido por

---

[74] LACAN, Jacques. *L'acte psychanalytique, 1967-1968 (Mimeo)*, p. 320. Disponível em: http://staferla.free.fr/

uma alienação fundamental na ordem de produção que condiciona o seu trabalho, e que opera pelo efeito de sujeito que aparece referido por ele mesmo como exploração, e cujas consequências de 're-ato' sobre esse efeito de sujeito aparecem sob o termo de revolução.

Mas "é somente quando esse […] objeto (a) […] tiver seu status reconhecido que poderemos dar um sentido à pretensa meta, que vocês atribuem à práxis revolucionária, de uma superação do trabalho alienado pelo sujeito", afirma Lacan, em *Respostas a estudantes de filosofia* de 1966, ao que em seguida acrescenta: "Não vejo, para ultrapassar essa alienação, senão o objeto que sustenta seu valor, aquele a que Marx chamava, numa homonímia singularmente antecipada da psicanálise, fetiche"[75]. E assim como a práxis revolucionária, o *programa* ou a tarefa psicanalisante demostram a existência e centralidade desse objeto @, do qual se faz suporte o(a) analista, como o que, da divisão do sujeito, é estruturalmente a causa. O que se demonstra – se não de outra maneira, pelo menos pelo efeito de transferência –, segundo a estrutura causal instituída pelo ato – no qual se encontra em jogo o efeito de sujeito que, capturando-o na falta da demanda, instaura-se pela perda como desejo –, pelo fato de que é em torno de certas funções – do seio, da bosta, do olhar, da voz, do fedor – distribuídas àquele(a) que delas deve se fazer instrumento e suporte – o(a) analista –, que se encontra determinado o sujeito. Sendo também por meio das mesmas que se torna possível realizar essa função da impotência do saber (Ⱥ) como sujeito ($).

O que se disse acima é uma condensação de uma fala de Lacan na seção de 20 de março de 1968, no seminário sobre o ato psicanalítico. Mas desde antes, como se percebe pelo trecho do seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, que aparece abaixo reproduzido, essa já era uma questão não apenas importante, mas fundamental. Ali consta que, antes da invenção da psicanálise, "o caminho do conhecimento sempre foi traçado no sentido de uma purificação do sujeito". Com a psicanálise, a 'garantia' do sujeito aparece agora fundada "em seu encontro com a imundície[76] que o pode suportar, com o (a), do qual é tão pouco ilegítimo de se dizer quanto é necessária sua presença"[77]. O capítulo

---

[75] LACAN, Jacques. *Autres Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 207-208.
[76] O termo é *saloperie*, do qual putaria seria também uma tradução adequada.
[77] LACAN, Jacques. *Fondements, 1964 (Mimeo)*, p. 418. Disponível em: http://staferla.free.fr/

que vem a seguir é um esforço nessa direção, no qual se interpela a teoria de Marx do ponto de vista da *saloperie*, sob o fundo da qual se arrisca falar de ato revolucionário em homologia ao ato psicanalítico.

2. CAPÍTULO II: DO A-BJETO COMO *LUMPENPROLETARIAT*

Deixa o possível para aqueles que gostam dele…
o IMPOSSÍVEL não é mais minha desvantagem, é o meu crime.
George Bataille, L'expérience intérieure.

Diz Marx do proletariado que esse é o estamento social que é a dissolução de todo estamento, que é a esfera social que constitui a perda total da humanidade e cuja condição de emancipação é o reganho total dessa humanidade[78]. Por outro lado, caracteriza um *Lumpenproletariat*, 'putrefação passiva das camadas mais baixas da velha sociedade', como, de todos os aliados possíveis, o pior; uma canalha perfeitamente venal e inteiramente importuna, cuja condição de vida predispõe mais a servir de capanga às forças da reação[79]. No mesmo século XIX de Marx, uma imagem análoga a essa é pintada pelas forças de manutenção da ordem, em registros de jornais e relatórios policiais, onde as "classes da desordem" aparecem caracterizadas como compostas de seres sem escrúpulos, dotados de apetites sexuais exagerados, usando de todos os subterfúgios e não recuando diante de nenhum meio que lhes sirva para ganhar dinheiro[80]. Caracterização essa que, do alto das forças de coesão/coerção do ordenamento social, opera a identificação da escória social ao proletariado, tomando a prostituta como irmã natural da revolta e ligando em uma mesma ordem de sentido os inferninhos, o vício e as barricadas, como aparece brilhantemente indicado por Alphonse Esquiros em *Les Vierges folles*. Essa intuição permite aproximar, em chave dialética, a posição do estamento que é "parte de parte alguma" – como se refere Slavoj Zizek[81] – à do baixo proletariado; dialética cuja chave certo marxismo insiste em manter nos termos da oposição simples, compreendendo a negação como redução inscrita em uma mera dicotomia e não, como se poderia pensar a partir de algo como o *abjeto* batailleano (ou mesmo hegeliano), como negativo que expõe – não apenas um nada, mas, em uma negação mais profunda – um *menos que nada* como *objeto-negação-do-objeto* na *abjeção*[82]. Considerada em sua radicalidade, a posição do

[78] MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 154-156.
[79] MARX, Karl. *Manifesto Comunista.* São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49.
[80] KALIFA, Dominique. *Os Bas-fonds. História de um imaginário*. São Paulo: USP, 2017, p. 105-106.
[81] Cf. ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos.* São Paulo: Boitempo, 2012, p. 337.
[82] BATAILLE, Georges. *O erotismo.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 81.

objeto social *abjeto*, cuja *não cessação da não inscrição*[83], passando pela retorta dos processos de significação, mantém a fantasia da integração (social), pode, em um esforço de determinação expositiva, ser sustentada com o apoio justamente da teoria da prática psicanalítica acerca da estrutura do ato psicanalítico. Essa ancoragem permitirá elaborar certa leitura em que o lugar de *objeto-abjeto* da escória expõe, como núcleo obsceno da ordem social vigente, as condições de instituição da mesma, por um *ato* mesmo de destituição.

2.1 Alto e Baixo sociais como "pontos de fuga" da caracterização dos traçados da Representação fantasmática e da Produção sociais

Tomemos de início ainda o jovem Marx. A percepção de que é do lugar desse estamento – que aparece como dissolução de todo estamento – que se pode ter a visão da sociedade vigente na sua verdade constitutiva, tal percepção, enfatizamos, surge ao mesmo tempo como uma crítica daquele ponto de vista clássico do primado do universal purificado da mácula da particularidade, a partir do qual a leitura da realidade poderia ser satisfatoriamente operada. Se, para evitar o cego tatear no geral e no vazio da abstração, elege-se Hegel como a face dessa posição clássica (enquanto exposição verdadeira daquilo que é) – lembremos que dialogamos nesse momento com o Marx da Introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* –, a determinação conceitual do Estado emerge como o lugar com base no qual essa leitura se efetiva no seu maior teor de complicação (do latino *com-plicare*, ponto desde o qual toda a realidade pode se 'des-dobrar', na medida em que toda determinação aí se encontra 'com-plicada' na unidade do universal) da complexidade do real, porque ponto mais elevado de onde se pode vislumbrar com a maior clareza a extensão e configuração do todo[84].

É digno de nota então que Marx faça sua análise da sociedade burguesa desde baixo, 'des-invertendo' o sentido do vetor especulativo hegeliano que se propagava desde o alto. Isso carrega um sentido bastante preciso que, ao invés de imputar, com base nessa 'des-inversão', à estrutura do Estado burguês, operado por

---

[83] LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 127.

[84] Ver acerca disso: AMARAL, Ilana. *Hegel e Hamann: alguns diálogos*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 6, nº10, Junho-2009: 123-135.

Hegel (como reconfiguração social das estruturas tradicionais), a alcunha de falso, Marx reconhece aí – na lúcida exposição de Hegel –, justamente, e pelo contrário, a verdade dos limites do ponto de vista burguês e sua 'inversão' constitutiva fundamental, que responde pela mistificação hegeliana do Estado sob a forma da cristalização desde o alto. A constatação que disso se segue é a de que há tão somente um lugar do qual se possa partir na operação da revolução da estrutura social que não arrisque recompor a realidade social sob a forma da inversão ideológica: a negação dessa inversão desde baixo. Conforme o Marx da Introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*:

> "… uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado.
> […]
> "Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, ele apenas revela o mistério de sua própria existência, uma vez que ele é a dissolução fática dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade elevara a princípio do proletariado, aquilo que nele já está incorporado como resultado negativo da sociedade".[85]

Do ponto de vista marxiano, podemos dizer que não é mesmo descabido qualificar a exposição de Hegel de lúcida, mas que talvez seja por excesso de lucidez que ela cega (como Ícaro, por ter se aproximado demasiadamente do sol em seu voo). Por um excesso de luz que impede de ver, da posição do alto, do Estado, não especificamente o contraste, mas, não obstante, que a luz mesma – e o contraste – emana de uma opacidade ofuscada pela própria luz. Acerca desse ofuscamento – mesmo que se possa apontar em Hegel uma leitura, sob esse aspecto, 'acrítica', da Economia Política – deve-se dizer que ele caracteriza a relação 'histórico-natural' do indivíduo moderno com seu mundo. Que é o que faz com que Hegel, tendo feito a crítica ao contratualismo das doutrinas anteriores quando o reduz a um momento do desenvolvimento do universal objetivo, volte a repô-lo, sob a forma da inversão especulativa, não apenas na figura da sociedade civil burguesa, mas no seio mesmo das decisões estatais. É o ofuscamento próprio à forma mercadoria, e – permitam-nos aqui evocar a metáfora do próprio Marx – ao

[85] MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 156.

brilho metálico ofuscante da forma dinheiro; é o ofuscamento próprio às formas da representação (do Mercado e do Estado) – como relação política característica da organização do Estado moderno (e – naquilo que se produz sob a égide das formas do capitalismo mais desenvolvido, por que não dizê-lo, com Guy Debord, contemporâneo de Lacan? – de suas relações espetaculares) que aí 'aparece'.

Falar de um ofuscamento próprio às forma sociais alienadas é falar especificamente da ideologia, como forma (fantasia) na qual o indivíduo e a sociedade se reconhecem e se representam fantasmaticamente (ou fantasmagoricamente, para falar com Walter Benjamin) com base nessa inversão fundamental do ponto de vista das relações de determinação entre alto e baixo sociais. Nesse sentido, buscamos chamar atenção para certo jogo de forças que configura a imagem social de uma 'boa' e uma 'má' pobreza, na qual, por exemplo, o 'mau pobre', na sua baixeza moral e na recusa do trabalho, é confrontado ao 'bom pobre', socialmente rebaixado, mas moralmente elevado pelo dom purificador do trabalho. O reconhecimento dessa 'rede de captura' constituída na oposição 'bom-mau' evoca a abertura pela qual se pode fazer emergir certo conhecimento do processo de constituição social da modernidade que, em analogia com o processo de constituição subjetiva (no que toca à parcialidade da pulsão, em relação ao objeto), pela própria 'abstração' que faz das estruturas sociais tradicionais, em seu percurso de formação, permite estabelecer o contraste por meio do qual se faça saltar aquilo que ele exclui. Ademais, essa abertura emerge aqui contra a tentadora suposição de identificar as suas raízes em certa moralidade medieval – que nesse movimento acreditaria apenas seguir o esforço didático de manter a conexão histórica com uma Europa que começa a conhecer a absolutização do mercado, com a ascensão do domínio burguês, nos tempos modernos –, com o que arriscaria aprisionar, pelos resultados, a própria verdade atual do processo de permanente exclusão, em favor de uma exposição da sua gênese.

O próprio Marx parece por vezes nos fazer vacilar diante da armadilha da 'genealogia'. Remetendo-nos ao ocaso da Idade Média europeia, esse autor aponta, nos desenvolvimentos da análise histórica d'*O Capital*, certo momento em que, na aurora da constituição da forma social de organização própria às relações burguesas, posta a situação na qual um indivíduo via-se capacitado a comprar o

tempo de trabalho de outro – na condição de que esse lhe fornecesse o produto desse trabalho no tempo reservado –, e na resistência encontrada no fornecedor do trabalho em ceder sua energia vital além do limite, pelo qual o sistema se tornava viável, esse tal indivíduo comprador viu-se capaz de dispor, por conseguinte, na efervescência cultural da época, de discursos que, elaborados no sentido do estímulo à iniciativa pessoal, justificaram-no com uma série de ferramentas e subterfúgios (além do uso da força) a serviço do prolongamento do tempo no qual o(a) vendedor(a) da força de trabalho produzia. Isso na medida em que se dizia que esses(as) primeiros(as) trabalhadores(as) assalariados(as), formados em suas origens na experiência do trabalho servil – ou seja, em uma experiência mais diretamente calcada na materialidade do trabalho e na consumação improdutiva do excedente do trabalho, relações não mediadas pelas formas sociais da esfera da circulação de mercadorias, sobretudo o dinheiro (sem falar no desenvolvimento do maquinário, mais tarde) e, não esqueçamos, enervados já por uma série de revoltas camponesas, embora derrotadas –, resistiam esses(as) trabalhadores(as) do século XIV a estender seu tempo de produção além daquele que parecia relativamente equivaler à contraparte do salário fornecido na aquisição dos bens necessários à sua sobrevivência[86].

Essa experiência – do ponto de vista da persistência dos(as) ‘trabalhadores(as)’ em uma relação entre produção e consumo improdutivo do excedente, conforme o hábito das relações servis – tomava a forma de uma imaginária equivalência forçada entre o salário e a produção fornecida ao comprador da força de trabalho, que, muito embora não contraditória com a ilusão burguesa da iniciativa pessoal e do trabalho livre, produzia-se como fruto também da não distinção entre trabalho e mercadoria força de trabalho, entre o uso que dessa mercadoria se fazia e o seu valor de troca, representado em seu preço, como salário. Tais configurações, enquanto modelo teórico – obviamente justificado pelos registros históricos –, permitiam também ilustrar justamente a base na qual a constituição dessa relação se assenta: a falha exposta na não equivalência pela qual o representante do capital forçosamente extrai trabalho reiteradamente, na forma da consumação produtiva, daquele que aparece aí representado como força de

[86] MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital.* Trad. bras. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 343-344.

trabalho; relação falseada como equivalência pelo contrato de compra e venda; ofuscada, portanto, em seu núcleo real pela aparência luminosa operada pela inversão da função significante da forma dinheiro entre universalidade do valor e materialidade do processo de trabalho.

Ajustando o foco sobre aquilo que se produz como o lugar da degradação social, é digna de nota – juntamente com os processos materiais constitutivos do sistema e, portanto, a todo instante presentes (ao contrário do que sugere o discurso genético das origens[87]), que respondem pela alcunha de processos da acumulação primitiva de capital na extração de mais-valia absoluta – a produção permanente do discurso moral (iniciada por volta dos séculos renascentistas e exacerbada com o protestantismo da Reforma) da culpa e vergonha pela própria miséria por parte do "mau pobre", do "preguiçoso", do "indivíduo abjeto" porque "sexualmente extravagante", "avesso ao trabalho", "sem escrúpulos no uso de meios ilícitos para a aquisição e para o gasto e o dispêndio perdulários". Tal produção encontra-se em vivo contraste com o espírito que animou a emergência das ordens católicas mendicantes, cujo prestígio, desde o século XIII, começa a conhecer uma espécie de declínio justamente em decorrência dessas mudanças econômico-sociais, discursivas, conforme podemos perceber tomando como ilustração ainda a constituição do imaginário dos *bas-fonds* em Dominique Kalifa[88]. Essa representação social da pobreza – fruto da produção discursiva de um sujeito obscenizado, e da fantasia do indivíduo, sobretudo no tocante à fantasia de totalidade do mercado –, deve-se considerar, culmina em uma fusão indiferenciada entre 'bom' e 'mau' pobre na topologia da abjeção social (fruto da emergência das lutas proletárias do século XIX). Essa fusão, cristalizada na imagem do 'bandido', ilustra um processo pelo qual a representação social que se produz como aparência sistemática não deixa ela própria de se constituir já como lugar também da produção e reprodução social na/da falha, muito embora, geralmente, sob uma forma espetacular, sensacionalista.

Portanto, o modelo do desenvolvimento histórico oferece um desenho profícuo para o pensamento, mas que, não obstante sua coerência, ameaça fazer o processo (sempre presente) de repetição da exclusão (e da sutura no tecido social que a ofusca) sucumbir ao aprisionamento de um esforço de recordação das

[87] Com o qual aqui polemizamos.
[88] KALIFA, Dominique. *Os Bas-fonds. História de um imaginário*. São Paulo: USP, 2017, pp. 69-70.

origens, se não se reconhece o lugar desde onde esse quadro pode ser formulado e desde onde essas origens puderam ser remontadas, Marx incluso: as insurreições proletárias do século XIX. É esse ato que permite retroativamente dissolver a ambiguidade, marcada de preconceitos morais – em que se evita o encontro de um objeto do amor purificado com um objeto do desejo sensualista –, pela qual a imagem do proletariado, como objeto de gozo das montagens pulsionais da ordem sistemática, aparece como o 'menos que nada' dejetado que desorganiza o ordenamento social, expondo sua inconsistência. Reconhecido esse lugar do objeto @, torna-se possível denunciar a inversão do modelo enunciado, diante da qual deve-se perceber que é o fenômeno do banditismo social, cujo autor(a)/ator(atriz) não é outro(a) senão o proletariado urbano, que produz a 'fusão' pela qual a oposição especular/espetacular entre 'bom' e 'mau' se 'de-forma', do mesmo modo que só pode ser desse lugar e não de outro que o núcleo obsceno da formação social é exposto.

É, assim, amparado na leitura psicanalítica da estrutura do ato, que elaboramos no capítulo anterior, e auxiliado pelo baixo materialismo batailleano como meio caminho entre a teoria da prática psicanalítica lacaniana e Marx – e portanto, para aproveitar o cliché, com Marx contra Marx –, que se propõe aqui um olhar sobre esse resíduo social tanto no seu caráter destituidor das relações sociais burguesas desenvolvidas (enquanto perda da harmonia dessas relações), como em seu caráter instituído por essas mesmas relações (como falta ou carência social). Em ambos, e a partir da destituição e da perda – a modelo do que produzimos anteriormente acerca do ato psicanalítico, agora, em uma tentativa de esboçá-lo como ato revolucionário –, trata-se de apresentá-los em articulação à produção/representação das formas e posições sociais (econômicas e discursivas) em sua relação com a totalidade.

2.2 O *Heterogêneo* de um *Real* que retorna na forma da *Abjeção*

O ato – falho como todo ato – de destituição da realidade social do sistema de servidão feudal compõe um processo de absolutização de um mercado do trabalho ordenado e entrelaçado a um mercado do saber que, margeando um ato de

‘violência primeira’ – mas que nunca deixou de se operar, violência da conformação dos corpos –, remontando, no texto de Marx, às narrativas acerca do indivíduo ‘preguiçoso’ do século XIV – resistente à inscrição que se lhe intentava impor, pelas novas relações entre o saber e o gozo dos ‘bens’, nas novas relações de trabalho e representação social –, encontra seu suplemento nos círculos infernais mais inferiores das fábricas, minas e usinas do século XIX, nos quais homens, mulheres e crianças definhavam em jornadas de doze, dezesseis, vinte ou mais horas de trabalho, pela violência com a qual se operava a extração de trabalho necessária à construção objetiva de um não-mais-tão-novo mundo a partir de seus blocos elementares – aí inclusos principalmente os próprios sujeitos –, como objetos mercadorias. Essa deformação do quadro pelo qual a sociedade burguesa da liberdade, da igualdade e da fraternidade se reconhece, na harmonia bem regulada das relações de mercado, espelha uma complexa rede de conexões que um teórico, com quem Lacan teve lá seus embricamentos – na vida e na obra –, expunha na forma de uma ciência dita heterológica, desde o entreguerras do século XX. Heterologia essa onde se reconhece as claudicações pelas quais os processos de construção ampliada de uma homogeneidade social, como as do mercado e do Estado burguês, se relacionam por meio de transações obscenas com uma heterogeneidade desde sempre presente e subversora.

Elisabeth Roudinesco[89], psicanalista, teórica da psicanálise e biógrafa de Lacan, precisa exatamente as relações pelas quais certas noções lacanianas como as de *nom-du-pére* e de *réel* são devedoras dos caminhos e descaminhos pelos quais, teórica e pessoalmente, Lacan travou contato com esse autor. Trata-se da presença ‘oculta’ de Georges Bataille. Sobretudo a determinação do *réel* (o real lacaniano), que aqui nos interessa pelos nexos e consequências possíveis com esse momento de discussão com a obra de Marx, constitui-se na distinção feita no âmbito da realidade psíquica freudiana, com base na incidência do heterogêneo batailleano. É por meio dessa determinação, a do heterogêneo, que Bataille, em um artigo de 1933 para a revista *La critique social* intitulado *La structure psychologique du fascisme*, tende a aproximar das forças imperativas do fascismo as massas

[89] Cf. o verbete REAL em ROUDINESCO, Élisabeth. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. E também ROUDINESCO, Élisabeth. *Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée*. In: *Georges Bataille après tout*. sous la direction de Denis Hallier. Éditions Belin, 1995, p. 191-212.

proletarizadas insurretas – mas não, obviamente, sem indicar suas distinções –, na sua heterogeneidade face à homogeneidade das classes médias e das camadas sociais que se representam pela relação homogeneizadora da mercadoria e do dinheiro. “Fora da usina, e mesmo fora de suas operações técnicas, um operário é”, declara Bataille, “em relação a uma pessoa homogênea (patrão, burocrata, etc.) um estranho, um homem de outra natureza, de uma natureza não reduzida, não assujeitada”[90].

Toda uma nova experiência gesta-se na passagem ao quadro que emerge da nova homogeneidade social moderna, ‘passagem’ – que se caracteriza mais pelo abismo aberto por um fissura do que pelo canal que supostamente conduzisse de uma margem à outra – pela qual o modo de produção servil medieval desarticula-se na formação do modo burguês de produção generalizada de mercadorias. Essa experiência de constituição de uma homogeneidade subjetiva e social aparece articulada, por exemplo, em torno da compreensão do sujeito, a partir da redução ao ‘eu penso’ racional, operada por um Descartes – ponto arquimédico para os desenvolvimentos da ciência moderna –, e que não surge senão como um ‘rebatimento’ da redução pela qual a ‘matéria’ do(a) servo(a) medieval ordena-se pela forma do(a) trabalhador(a) livre (liberto dos laços medievais), reconfigurado por uma nova relação entre saber e gozo. Essa redução, contudo, opera aí uma poderosa abstração, pela reinscrição dos caracteres sociais da constituição dos sujeitos e da sociedade, que abre, como dissemos, uma fissura pela qual rebentaram desde então uma série de desenvolvimentos e consequências.

É esse reordenamento de forças que se vê suplementado, como um desses desenvolvimentos, com a descoberta freudiana do inconsciente, na medida em que, com a psicanálise, como sintoma da modificação da relação entre saber e gozo, essa reconfiguração – que estabelece, por assim dizer, novos princípios para a experiência humana – pôde ser exposta em sua verdade. Quer dizer, como já apresentamos em parte no capítulo anterior, produz-se aí um desarranjo – pela emergência de uma fala heterogênea, a do inconsciente – que, interpelando o eu da consciência, emerge como sintoma que questiona a consciência em sua verdade: não outra senão a do inconsciente, destituída a consciência de sua valência de

[90] BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes. Tome I*. Paris: Gallimard, 1970, p. 341.

verdade. Consideramos que essa descoberta encontra sua contraparte homóloga naquilo que a eclosão das lutas de classe do século XIX faz ver, em seu desarranjo destituidor: a heterogeneidade sobre a qual a homogeneidade das trocas entre trabalho e capital se sustenta, que expõe a verdade do assujeitamento da condição 'livre' do(a) trabalhador(a) moderno(a) a uma espécie de mecanismo de escravidão ao mesmo tempo geral e obsceno.

É, portanto, na figura do(a) trabalhador(a), no seu estatuto simbólico – no sentido do registro simbólico lacaniano –, que uma guerra se trava. Há um resto irredutível, conforme dissemos, que tanto o discurso da equivalência das trocas mercantis, na sua redução racional, quanto a sua contraparte na redução do real ao discurso – obviamente também racional (aliás, o mesmo) – da ciência moderna não podem dar conta – e justamente porque, muito embora visível e se dando ao olhar, essa conta não 'fecha', os caracteres sociais manipulados em suas operações são impotentes para produzir, a partir daí, uma totalidade. Isso em decorrência de uma fragmentação estrutural posta pela relação do simbólico com o real que faz com que essa experiência, passando pelo sulcamento da necessidade natural pela sua inscrição como demanda no campo do significante, seja desde sempre marcada, para o sujeito humano, pela parcialidade da pulsão que, do ponto de vista do objeto do gozo, caracteriza-se por uma insuficiência e um despedaçamento, assemelhado à má conduta do indivíduo entregue ao prazer sensualista (em uma imagem do lumpemproletariado), como o que desestrutura a fantasia de totalidade que, descompletada, é incapaz de se manter sem ter que lidar com um resto que a cinde em sua ilusão de homogeneidade.

Essa é uma irredutibilidade, contudo, que não escapa ao olhar, e em que, como resultante dos processos de significação decorrentes de sua inscrição no simbólico, o horror da fragmentação é domesticado e feito pitoresco. E é por isso que se pode mostrar ilustrativamente que todo olhar que tenta compreender apenas imaginariamente (também no sentido do registro lacaniano) essa realidade, na forma de uma redução identificatória pela qual o mundo faça sentido, é resultante de uma montagem que, desde esse ponto de desencontro, tenta sanar a falha que daí emerge pelo mecanismo da recuperação de gozo (uma resposta à sua renúncia). O processo de produção imaginária consequência das novas reconfigurações sociais

tende, assim, a desdobrar-se ao modo da dualidade entre uma realidade positiva dos objetos bem conformados em seus limites (e nas suas relações harmônicas mútuas) e outra realidade que se lhe surge como oposta, como um real abjeto, sem forma, assustador, rebaixado, um menos que nada, como grandeza negativa, inexplicável e incompreensível, diversa e separada da primeira[91]: é um comportamento racional diante de uma devassidão irracional, é o 'bom pobre' diante do 'mau', são as classes trabalhadoras, proletárias diante das classes 'preguiçosas' e perigosas, lumpemproletárias, bandidas, cuja única função é parasitar a harmonia social do mercado e do Estado e, não obstante, servir-lhes de espetáculo. Essas realidades negativas resgatam, nos tempos modernos, imagens clássicas da submersão, do soterramento e das profundezas infernais, associando-as às formas não menos clássicas – mas na sua face moderna – da prostituição, da bandidagem e da indigência. Se é das massas proletárias que essas imagens surgem como formas decompostas, é contudo opondo-se mesmo ao que há de redutível na composição da imagem identitária do proletariado – ao seu caráter homogêneo, ou pelo menos de pretensão à homogeneidade pela qual uma imagem da totalidade surgiria purificada – que elas emergem na racionalidade da 'boa' consciência burguesa.

Lembremos que é Bataille, nesse mesmo texto de 1933, que não se olvida de associar essa heterogeneidade social ao inconsciente freudiano, na medida em que "a exclusão dos elementos *heterogêneos* do domínio *homogêneo* da consciência lembra, assim, de uma maneira formal, aquela dos elementos descritos (pela psicanálise) como *inconscientes*, que a censura exclui do eu consciente"[92] – tal como podemos dizer, com Lacan, que aí a racionalidade moderna do *cogito* encontra seu suplemento obsceno[93]. Tal saber põe sua necessidade na constituição de "um conhecimento da *diferença não explicável*, que supõe o acesso imediato da inteligência a uma matéria anterior à redução intelectual"[94]: dessa forma, entre outras, Bataille caracteriza sua Heterologia.

---

[91] Vemos aqui uma relação com a teoria dos objetos bons e maus de Melanie Klein que, com a incidência da teoria dos registros lacanianas (e sobretudo do registro do real), poderia ser criticada à semelhança do que estamos traçando em nossa discussão. Porém, esse desenvolvimento não cabe nos limites desse trabalho, e nos reduziremos aqui apenas a essa breve menção.

[92] BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes. Tome I*. Paris: Gallimard, 1970, p. 344.

[93] Cf. ARAUJO, R. B. D. de. Como saber e como verdade: o cogito cartesiano e a crítica da totalidade em Jacques Lacan. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza. 2019.

[94] BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes. Tome I*. Paris: Gallimard, 1970, p. 345.

Ousaremos submeter essa matéria batailleana, prévia à redução intelectual, a uma análise em que façamos confluir os três autores aqui em jogo (Marx, Lacan e Bataille), em relação à paradoxal construção desse “anterior” à redução ou à sistematização, que é ao mesmo tempo o que resta da operação lógica, conforme aponta Jacques Alan Miller[95], ao se referir à psicanálise. E apenas para nos apoiar em um topos histórico, se tomarmos a exposição de Dominique Kalifa acerca da formação e queda dos *Bas-fonds* nas sociedades modernas, percebemos que esse processo se dá na base, inicialmente, da associação da crescente massa de pobres e indigentes, que se acumulava tendencialmente nos centros urbanos do alvorecer dos tempos modernos, com as imagens tradicionais tomadas de empréstimo ao patrimônio cultural dos povos, e que historicamente despertaram terror e repulsa na forma de um imaginário coletivo. Essa construção, que no século XIX se agudiza e tende a identificar a *abjeção social*, o *submundo* e a *escória* ao perigo representado por um ato destituidor do proletariado em relação à instituição do sistema produtor de mercadorias, termina finalmente por dissociá-los da figura sistematicamente positivada do proletariado – sob a forma das classes laboriosas – para representá-los, sob forma estetizada – tendência que sempre predominou na constituição desse imaginário social –, como uma excepcionalidade que, embora reprovável, desperta o desejo coletivo de aventura, em uma espetacularização na qual se rearranjam as imagens dos(as) heróis(oínas) e vilões(ãs). Ora, é justamente esse despedaçamento originário do corpo social na forma do *abjeto* e *grotesco* que questionamos na sua suposta assincronia – em uma anterioridade temporal – face à formação da imagem ordenada desse corpo, e que a pesquisa acerca da estruturação dos *bas-fonds* sociais como um imaginário ajuda a elucidar.

Essa dialética pela qual a experiência humana se determina e se expõe histórico-socialmente, na ordem de um pensamento que não deixa de ousar dar conta de sua negação (que se lhe surge mesmo à maneira fílmica do negativo por sobre o qual se sobredeterminam seus tons e sua coloração própria, quando revelados), encontra sob a forma da retroação uma anterioridade que poderíamos denominar – por que não? – de retrodeterminada. Ora, os ecos das ondas produzidas por essa terminologia acabam por rebentar na noção de

[95] MILLER, Jacques Alain. *Teoria da alíngua (1976).* Apud: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.* Diáspora africana: UCPA, 2018, p. 192-193.

Surdétermination de Althuser e sua alardeada relação com Lacan. Por essa razão, aqui seria talvez o lugar de oferecer alguns esclarecimentos sobre o silêncio que impera, em nossas reflexões, acerca do nome de Althusser. E sobretudo porque se poderia supor que qualquer tentativa de rastrear as relações de Lacan com a obra de Marx não poderia se dar ao luxo de transpor por um salto as relações do psicanalista francês com o teórico marxista e membro do Partido Comunista francês – além de importante defensor do caráter revolucionário da prática psicanalítica de Freud e Lacan nos círculos marxistas – tal como foi Althusser. E sem falar nas relações pessoais que manteve – ele e seus discípulos – com o próprio Lacan. E ademais, no que tange às escolhas que fizemos nesse trabalho, a fim de convidar ao debate outros teóricos que pudessem esclarecer a importância da leitura de Lacan acerca de Marx, poder-se-ia perguntar por que Bataille e não Althusser?

Antes de qualquer coisa, apesar da centralidade da questão na qual a ordem conceitual de um autor (Lacan) ajuda a re-pensar a ordem conceitual com a qual operou outro autor (Marx), deve-se mencionar inicialmente que esse trabalho não se propõe a traçar nenhuma gênese conceitual, nem rastrear, na forma de uma história da ideias, nenhum fio condutor, exterior à reflexão do próprio autor, pelo qual certo conceito (mesmo a homologia proposta por Lacan) pôde historicamente se constituir. Dito isso, e sem estabelecer compromissos do ponto de vista das dívidas ou débitos de (ou com) determinado autor – embora lateralmente indiquemos algumas 'heranças' –, o que justifica as posições que tomamos aqui é a postura pela qual Bataille, melhor que Althusser, consegue se esquivar à crítica que Lacan dirige a certa apreensão do Estruturalismo. Diante disso, não obstante reconheçamos um precioso elemento de re-determinação da posição crítica do materialismo histórico nas análises de Althusser sobre a inversão da dialética em Hegel e a exposição do núcleo duro, despido de seu invólucro místico, contra a leitura do marxismo 'vulgar' – crítica que é responsável justamente pela elaboração da noção de *surdétermination*, naquilo em que essa noção opera a distinção da contradição complexa marxiana em relação à contradição simples hegeliana como núcleo motor do movimento dialético[96] –, não se pode deixar de perceber o modo como se justifica a pulverização do sujeito, em Althusser, na multiplicidade do complexo de contradições que compõem

[96] Cf. ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas-SP: Unicamp, 2015.

a Estrutura do acontecimento social, em uma espécie de reforço da sua (do sujeito) afânise por uma hiperplasia do simbólico em sentido lacaniano.

Contudo, se se trata, em Lacan, da realidade pela qual estrutura é sujeito, o fato de não ceder a categoria do sujeito implica, em última instância, em apontar a falha na empreitada estruturalista, em relação a um novo esquematismo teórico nas ciências humanas, como uma virada transcendental que pretendia redefinir os parâmetros metodológicos de toda uma racionalidade. Ou seja, a estrutura não pode ser pensada como campo integral de produção do sentido, como um conjunto gramatical de valores e normas articulados de modo pleno, mas sim – e na medida em que essa não é uma operação sem resto – enquanto sujeito que aí advém demarcando um furo no interior da estrutura como fato social total. Por um lado, a estrutura é o próprio real, e por outro, o sujeito é o que persiste como não integrável na sintaxe social, e exatamente enquanto seu núcleo subversivo. Na intervenção à conferência de Michel Foucault *Qu'est-ce qu'un auteur?*, de 1969, Lacan assim se posiciona:

> "... gostaria de destacar que, estruturalismo ou não, me parece que não se trata em parte alguma, no campo vagamente determinado por este rótulo, da negação do sujeito. Trata-se da dependência do sujeito, o que é extremamente diferente; e muito particularmente, ao nível do retorno a Freud, da dependência do sujeito em relação a qualquer coisa de verdadeiramente elementar, e que intentamos isolar sob o termo de 'significante'. […] eu não considero que seja de nenhum modo legítimo ter escrito que as estruturas não descem às ruas, porque, se há algo que os eventos de maio demonstram, é precisamente a descida das estruturas às ruas. O fato que isso seja escrito no lugar mesmo onde se operou essa descida às ruas nada prova senão, simplesmente, o que é muito frequente, e mesmo o mais frequente, interno a isso que se chama o ato, que ele [o sujeito] se desconhece a si mesmo."[97]

É por essa razão que o território do abjeto batailleano prepara melhor o leito no qual a homologia do *plus-de-jouir* com a mais-valia pode gestar uma posição mais digna de interesse em relação à verdade do real, muito embora as reflexões de Bataille corram o risco – do qual nos mantemos advertidos – de degenerar em outro extremo: o de uma hiperplasia do imaginário, sob a forma negativa da escória.

Mas, feita essa digressão, retornando à nossa retrodeterminação, é precisamente a manobra do *nachträglich* freudiano – mas que não deixa de

---

[97] FOUCAULT. Michel. *Dits et Écrits, Tome I*. Paris: Gallimard, 1994, p. 820-821.

reencontrar suas correlações hegelianas – que aparece em certas elaborações lacanianas do mesmo período do entreguerras – e que, redigida em sua última versão no verão de 1949, acompanham-no por toda a sua senda conceitual – como a relação primordial constitutiva do imaginário: com base no modelo do dito estádio do espelho.

Pode-se considerar – é o que supomos e o que dá corpo a toda a elaboração aqui proposta – que no modo como Marx e Engels estruturam em discurso esse novo e primordial elemento necessário à constituição do sistema produtor de mercadorias – o proletariado –, o que aí se elabora – em relação ao estatuto dos estratos sociais dos subordinados, vencidos, subjugados de todas as épocas – é uma 'des-ordenação' pela qual, diante da incidência de uma positividade organizada, constitui-se, em um mesmo lance, como princípio 'des-estruturante', um seu negativo, no qual esse 'corpo' se reconhece e se desconhece, no jogo pelo qual se entrelaçam, na 'des-instituição' que a existência do *Lumpen* opera na imagem do proletariado. Ora, essa estrutura, dizíamos acima, pode ser considerada por homologia com aquela pela qual o eu [*moi*] se forma como função no ato figurado pelo esquema lacaniano do estádio do espelho[98].

Como afirma Lacan em 1949, "esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo", acrescentando que "o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação […] e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental". E, do mesmo modo que essa armadura produz um enrijecido *eu imaginário* quando a consideramos a partir da instância individual, nossa hipótese é a de que, manejada do ponto de vista da formação social, ela produz também uma positividade protetiva de uma identidade proletária que só é capaz de sustentar sua (im)potência conflitual em um suposto esquema neurótico com o qual se protege da perda da própria identidade – homóloga à operação de castração – diante da ameaça lumpemproletária.

---

[98] Somos em grande parte devedores, quanto a essa sugestão, às análises de Peter Stallybrass, sobretudo em STALLYBRASS, Peter. *Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat*. In: Representations. No. 31, Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth-Century England (Summer, 1990), pp. 69-95 (27 pages), University of California Press.

Mas concentremo-nos agora no que o aparato do estádio do espelho produz em termos de antecipação formadora “e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica”, e cujo “rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt,* gera a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu”[99]. Isso na medida em que essa *Gestalt*, incidindo sobre a insuficiência da prematuração do bebê humano – cuja relação de certo ‘dentro’ só opera por uma troca com um ‘fora’ que, indeterminado em seus limites, persiste apenas por um laço tênue e descoordenado –, constitui a miragem de uma maturação antecipada que marca desde então as vicissitudes com que o eu se depara no percurso da sua formação.

É, então, na suposição de que se tenha designado uma *imago* – chamemo-la provisoriamente por ‘trabalhador livre’ –*,* pela qual a massa amorfa de miseráveis que se acumulava nas cidades do alvorecer dos tempos modernos se percebeu em uma forma que antecipava uma sua imagem, não constituída, mas constituinte, que se articulou uma ordem pela qual uma desordem pôde inversamente – como que vista por um espelho – estruturar-se. Imagem imprecisa, suporíamos. Mas é apenas enganosa a aparência de imprecisão que atinge a correspondência pela qual 1. corpo social ordenado e 2. avesso social despedaçado pela desordem se conformam pela inversão especular da imagem. Pois a inversão de lateralidade entre o outro especular e o outro real responde, na verdade, em um só golpe, pela (de)formação que o atravessamento da estrutura simbólica do sentido provoca no desdobramento imaginário da superfície do real – do não-sentido, propriamente falando – e responde, na realidade, porque se produz como resultado mesmo desse atravessamento. Trata-se da torção dialética pela qual a imagem sobreposta, porque identificatória na mesma medida em que repulsiva – pela proximidade infranqueável com o real –, produz a fantasia inconsciente de um avesso do mundo que é, não obstante – no horizonte da nossa discussão –, estruturante da relação social fundada no processo identificatório. Seguindo essa orientação, e em um esforço de elucidar a clareza das relações postas, a título de sub-tese, entre a teoria dos registros de Lacan e a articulação entre lumpemproletariado e proletariado, o

[99] LACAN, Jacques. *O estádio do espelho*. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998, p. 100.

esquema L (ou *Z*, reproduzido abaixo) – a partir de uma simplificação da relação entre *isso* e inconsciente, como já discutido com base no diagrama do grupo de Klein lacaniano, e com a explicitação da relação imaginária emergente, aí, da falha resultante da relação do simbólico com o real, figurada pelo objeto @ – permite ilustrar esquematicamente o que subjaz ao modelo do estádio do espelho:

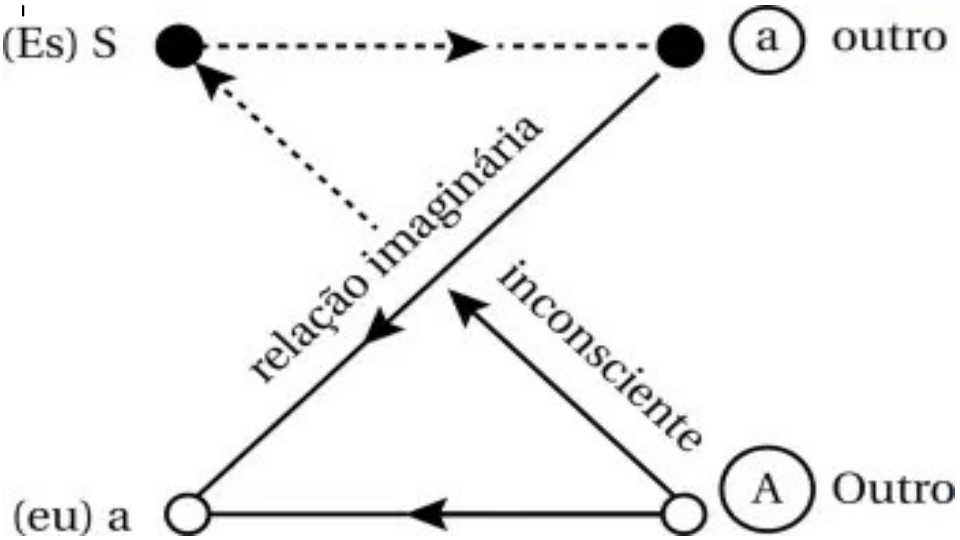


Figura 5. Fonte: LACAN, Jacques. *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 10.

Lembremos que o S responde aqui pela instância do significante no corte pelo qual, a pulsão se destacando da necessidade pela relação com a demanda, constitui-se, no lugar vazio da falta, o sujeito do inconsciente, designado pela incidência da relação com o Outro simbólico (A). Nesse movimento mesmo de inscrição do significante no real emerge a relação de identificação imaginária, naquilo em que ela subsiste de entrecruzamento por meio do qual o objeto se vê determinado em uma dupla valência: como imagem do objeto, i(@), que resulta da falta, desde o movimento da pulsão (o traço superior horizontal que conduz ao @ como outro), e como si mesmo (*moi*), desde o grande Outro (A) do inconsciente, como o que pode surgir de mascaramento da perda de si, enquanto @, no Outro, resposta à queda do @ como causa do desejo (o traço horizontal inferior que conduz ao @ como eu – *moi*). Já trilhamos esse percurso, do ponto de vista do ato, pela discussão do grupo de Klein no capítulo prévio. Mas o desvio que a relação

imaginária aí produz, nesse entrecruzamento, aparece sugerido como uma reduplicação pela qual o objeto @, como sujeito e como objeto – tal como se mostra em sua articulação simbólica na fórmula da fantasia ($ ◊ @) –, imaginariza-se no eu narcísico da identidade e na imagem do outro (objeto da aversão). No que desenvolveremos no próximo capítulo, mostraremos de que modo essa produção imaginária é dependente dos processos de recuperação de gozo próprios da função do mais-de-gozar, quando discutirmos o traçado do Grafo do desejo, mas essas conexões podem ser já intuídas preliminarmente do Esquema L/Z, pela relação entre a pulsão (*Es*) e o que daí resulta como eixo outro-eu (i(@) – m). Contudo, aqui se trata tão somente de apontar o lugar desse desdobramento imaginário. E que não nos escape à argúcia, todavia, que esse teor ambíguo da constituição social e imaginária carrega igualmente todo objeto de adoração com o signo do terror e todo objeto de repulsa com o signo do desejo.

É apenas sob tais códigos de significação que acreditamos que tal estado de coisas que institui uma nova experiência de realidade possa se oferecer à captura conceitual. Qual seja esse estado: aquele que, sob a égide do mundo moderno, constitui a identidade desse 'novo ente (sujeito) moderno', na base do potencial configurador da *imago* do trabalhador livre como sutura da perda de si no Outro da organização sistemática, pelos processos de recuperação de gozo. Essa precisa captura constitui, para si, justamente, o arcabouço conceitual pelo qual se apreende a espetacularização da condição lumpemproletária como a imagem sensacional da fantasia mediadora do processo – onde o espetacular se determina no especular – que se (des)configura sob o selo da vagabundagem ou da bandidagem e que fazem confluir aí, na sua deformação transgressora, desejo de aventura e repulsa apavorada da abjeção. Trata-se, não obstante, da mesma instância, real e simbolicamente produzida, como o alicerce do sujeito moderno, que não se deixa denominar de outro modo senão de proletariado.

A totalidade da produção social – seja teórica, literária ou normativa – do imaginário da segunda metade do século XIX soube bem perceber esse fato, ao reconhecer, por exemplo, como em Louis Chevalier, a "incorporação do mundo do trabalho ao mundo da miséria e do vício", e a "assimilação das classes laboriosas a classes perigosas", que "abala a representação clássica do mau pobre, que

recusava o trabalho e escolhia o caminho do vício"; ou então, como constatado por Eugéne Buret, que "é nessa 'população flutuante das grandes cidades, nessas massas de homens que a indústria atrai para o seu entorno, que ela não pode ocupar constantemente, e mantém na reserva, como à sua disposição', que se recrutam as nuvens de criminosos que ameaçam a civilização"[100]. Isso se torna particularmente claro ao se observar as ações administrativas, policiais ou urbanísticas que se desenvolvem no último terço desse mesmo século XIX, sobretudo na Europa – mais tarde em outros lugares –, a exemplo da *Haussmannização* de Paris, e que evidenciam que, quando "a estratégia for a de integrar um mundo operário que se pretende responsabilizar, seus elementos não assimiláveis, *residuum*, *thugs* ou apaches, conservarão os caracteres habituais do mundo fechado, profissional, do vício e da corrupção"[101].

Por outro lado – e aqui retornamos aos responsáveis pelo nome de batismo da (sub)classe lumpemproletária –, opera-se um movimento peculiar no esforço de objetividade da crítica marxiana, que, com a precisa determinação conceitual da realidade da classe proletária, supunha superar o sensacionalismo patético, característico do olhar hegemônico lançado à condição do baixo proletariado vigente à época.

2.3 *Resto* e *Abjeção* no tratamento do real pelo esforço de objetividade do discurso da ciência

No *18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*, Marx faz uma caracterização do lumpemproletariado como a base de apoio das forças golpistas de dezembro de 1851, na França, e, aparentando dar uma descrição cravejada de admoestações morais, apresenta esse estrato social como uma massa amorfa cujos impulsos de existência, formação e expansão ultrapassam, primeiro, os limites determinados entre o proletariado e a burguesia e, segundo, todo limite que poderia delinear uma homogeneidade social bem ordenada, e faz isso em direção a uma heterogeneidade deformada e deformante, capaz de transgredir toda norma e toda categoria estético-política vigente. Detenhamo-nos na descrição:

---

[100] KALIFA, Dominique. *Os Bas-fonds. História de um imaginário*. São Paulo: USP, 2017, p. 122.
[101] Ibidem, p. 124.

> Sob o pretexto da instituição de uma sociedade beneficente, o lumpemproletariado parisiense foi organizado em seções secretas, sendo cada uma delas liderada por um agente bonapartista e tendo no topo um general bonapartista. *Roués* [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurescos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro, que os franceses denominam *la bohème* [a boemia]; com esses elementos, que lhe eram afins, Bonaparte formou a base da Sociedade 10 de Dezembro. Era "sociedade beneficente" na medida em que todos os seus membros, a exemplo de Bonaparte, sentiam a necessidade de beneficiar-se à custa da nação trabalhadora. Esse Bonaparte se constitui como *chefe do lumpemproletariado*, porque é nele que identifica maciçamente os interesses que persegue pessoalmente, reconhecendo, nessa escória, nesse dejeto, nesse **refugo de todas as classes**, a única classe na qual pode se apoiar incondicionalmente; esse é o verdadeiro Bonaparte, o Bonaparte *sans phrase* [sem retoques]. Como velho e esperto *roué*, ele concebe a existência histórica dos povos e as suas grandes ações oficiais como comédia no sentido mais ordinário possível, como uma mascarada em que os belos figurinos, as palavras e os gestos grandiloquentes apenas servem para encobrir a mais reles safadeza.[102]

A obra visa, no contexto da luta política que se desenrola no palco estatal, compreender o fenômeno da representação política de classe e, sobretudo, que interesses representa o governo golpista de Napoleão III. Dito isso, é digno de nota o recurso a uma multiplicidade de linguagens, 'raças' e culturas[103] na tentativa de caracterizar o inominado dessa heterogeneidade disforme que constitui o lumpemproletariado, na exposição de Marx. Essa multiplicidade era justamente aquela com a qual se deparavam os contemporâneos seja nos veículos de circulação de massas, na produção jornalística ou literária, e mesmo no esforço de dialetizar miséria e sofrimento como em Victor Hugo, onde a desgraça das massas proletárias ou a ousadia e subterfúgios dos fora da lei ofereciam-se ao espetáculo estético. A racialização da pobreza, da vagabundagem e da bandidagem compunham o modo com o qual a intelectualidade burguesa buscava dar conta da

[102] MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 91.

[103] Como bem observa Peter Stallybrass em STALLYBRASS, Peter. *Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat*. In: Representations. No. 31, Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth-Century England (Summer, 1990), pp. 69-95 (27 pages), University of California Press, p. 72.

caracterização do proletariado, cujo maior alcance teórico não ultrapassava a categoria passiva e difusa de raça, que desse modo termina por representar um papel ativo. O quadro se suplementa com a opção de tradução que o próprio Engels usa na sua versão inglesa do *Manifesto Comunista*: onde se lia, no texto original, "*Lumpenproletariat*", lê-se, em *The Communist Manifesto*, "*the dangerous class, the social scum*", a classe perigosa, a escória social.

Podemos dizer, portanto, a título preliminar, que o esforço científico e objetivo, marxiano e engelsiano, de superação do espetáculo exótico e da fascinação *voyeurística* da heterogeneidade, pelo qual cada vez mais a classe proletária se via capturada no discurso burguês, termina por expulsar da categoria do proletariado organizado esse teor sensacionalista na forma do resíduo que constitui a massa lumpemproletária, com a qual Marx identifica inclusive a inescrupulosa burguesia financeira, a exemplo do modo como descreve – prefigurando as análises da "escória da sociedade burguesa" de 1851 – os eventos da monarquia de Julho de 1830, na França, sob Luís Felipe, onde: " a aristocracia financeira, tanto no modo de obter seus ganhos quanto no modo de desfrutar deles, nada mais é que o renascimento do lumpemproletariado nas camadas mais altas da sociedade burguesa"[104].

O que se trata de compreender aqui, então, é como, em Marx, esse despedaçamento lumpemproletariado constitui-se no imaginário, a partir da determinação simbólica e real do lugar do proletariado (que acaba por se tomar como unidade também imaginária do ponto de vista de sua imagem 'purificada'), a exemplo do que fizemos ao pensar a constituição dessa unidade imaginária do ponto de vista do estádio do espelho lacaniano, sem perder de vista o quanto a crítica da economia política é aqui correlata da psicanálise, na relação com o campo das ciências, pela emergência do efeito de sujeito, em sentido lacaniano, que a caracteriza. Não fosse pela percepção latente de um isomorfismo existente entre (des)organização subjetiva – caracterizada pelo modelo de Lacan – e (des)organização social – manifestada pela incidência moderna do novo estatuto subjetivo do proletariado urbano –, seria quase como se operássemos uma dedução lógica a partir de uma categoria simbólica. Todavia, a intuição acerca dessa

[104] MARX, Karl. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 40.

homologia ou isomorfismo nos permite justamente subverter os limites claramente arbitrários da dedução tradicional em favor do que não se poderia denominar de outro modo senão de interpretação, em sentido propriamente psicanalítico, pela insistência significante das estruturas gramaticais (enredos subjetivos) que aí emergem, de modo que a fantasia, por exemplo, é estrutural da relação social (identificatória), muito embora mantendo-se em âmbito inconsciente, apesar de que um resto de estrutura gramatical de vez em quando surge sob o signo do insuportável, como o “bate-se numa criança” de Freud, do qual o rastreio é feito também por um efeito de retroação. Interpretação, portanto, em sentido não hermenêutico, e na medida em que a homologia é aí designada em ato.

É desse modo que, embora orientando-se, em decorrência dos processos de significação, na constituição de uma homogeneidade imaginária, a produção do lugar do proletariado – fruto do ‘ato originário de criação do sistema’ (que é estatutário em relação a esse sujeito) pelo processo de acumulação primitiva – faz surgir na teia social, pelo contrário, um ponto de concentração dos elementos socialmente heterogêneos, não obstante articulado com a homogeneidade instituída e funcionando como ponto de subversão da mesma. Essa intuição, na tentativa de compreensão do solo já deveras pisado e castigado da categoria do proletariado em Marx – categoria que, como a de trabalho, insiste-se hoje em relegar à obsolescência – nós a devemos ainda a Georges Bataille, a quem forçosamente retornamos – necessariamente e de forma reiterada – na economia dessa exposição.

Já mencionamos anteriormente – mas especifiquemos mais pormenorizadamente agora – que a homogeneidade em Bataille, como caracterizada em *La structure psychologique du fascisme*, significa comensurabilidade, na qual “as relações entre os homens podem ser mantidas por uma redução a regras fixas baseadas sobre a consciência da identidade possível de pessoas e situações definidas”, e onde “toda violência é excluída”, de modo que a sociedade homogênea aparece de fato como a sociedade produtiva, da qual “todo elemento inútil é excluído”. Nesse quadro, pode-se dizer que “a medida comum […] da homogeneidade social […] é o dinheiro”, que “serve para medir todo trabalho e

faz do homem uma função dos produtos mensuráveis”[105]. Assim, no contexto de uma formação social homogênea como essa – quer dizer, que tem no dinheiro e, em última instância, na mercadoria, a medida comum da redução à homogeneidade –, sendo aí um(a) trabalhador(a), no sentido da capacidade criativa que existe como potência de seu corpo, uma instância contra a qual o impulso de redução à homogeneidade se defronta, no movimento pelo qual mais valor se cria pela extração das potências do trabalho sob forma homogênea – o que Lacan aponta como uma manifestação da renúncia ao gozo –, então, tal como observado pelo autor (e referenciado por nós em nota a esse texto), um(a) trabalhador(a) participa, por um lado, da homogeneidade como salário e, portanto, como capital produtivo (estando aí a via pela qual o gozo perdido na renúncia é recuperado e, na via da captura pelo sentido, imajado como sutura da falha). Mas também participa, por outro lado, como limite de corpo e causa de desejo contra os quais a absorção de mais-valia (dispêndio ou perda de gozo e sua recuperação) se confronta, como que com uma diferença em relação à qual todo impulso sistemático de redução à homogeneidade ameaça culminar em violência, miséria e morte. Um(a) trabalhador(a) aparece aí, portanto, não meramente como uma irredutibilidade heterogênea qualquer, mas como aquele lugar ausente sobre o qual a homogeneidade se assenta.

Por sua ‘natureza anfíbia’ o proletariado urbano é, no interior da homogeneidade – sobretudo nos períodos de agitação social –, *locus concentrationis* de todo elemento dissociado da porção homogênea da sociedade e banido para o reino da heterogeneidade amorfa, lugar esse que compartilha com o exército, a igreja, ou mesmo com uma célula fascista, muito embora, no proletariado, como ponto de concentração da heterogeneidade no interior da homogeneidade, a estetização e o espetáculo próprios de tais construções sociais pode encontrar um ponto de ruptura e subversão no sentido da politização de uma estética da homogeneidade. A dinâmica de tais processos, no pensamento de Bataille, torna-se mais clara na medida em que a relacionamos por analogia à natureza do próprio Estado burguês.

---

[105] BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes. Tome I*. Paris: Gallimard, 1970, p. 340. [Tradução nossa.]

O Estado como uma porção especial da homogeneidade social que resulta das modificações sofridas por essa parte homogênea no contato com as instâncias heterogêneas imperativas da nobreza, desde a aurora dos tempos modernos – contato não obstante necessário, na viabilização de sua função fundamental de manter a coesão social sob o princípio da homogeneidade –, aparece, por conseguinte, dotado de um tal 'caráter anfíbio' de uma heterogeneidade no interior da homogeneidade, e que, por sua vez, supõe agir como representação da própria homogeneidade. É o oximoro intrínseco à sua existência mesma que o torna um ponto nevrálgico, nos momentos de agitação social, passível de sucumbir a uma dissociação interna em relação a essa parte homogênea da qual o Estado não é, senão, a forma constritiva, e que, nesses momentos de desintegração da homogeneidade, tende a associar-se então, a forças heterogêneas já compostas[106].

Deve-se enfatizar, todavia, que muito embora nossa discussão aqui não esteja de todo apartada dos processos pelos quais os Estados democráticos se tornam fascistas e autoritários e vice-versa, conforme os jogos que se desenvolvem em seu seio entre homogeneidade e heterogeneidade sociais, tal como indicados por Bataille em seu artigo – situações em meio às quais, diga-se de passagem, as relações fundamentais do sistema global de produção de mercadorias se desenvolvem sem maiores adaptações –, o que se trata, para nós, de chamar atenção, no entanto, é para o ponto de inflexão diante do qual, ou bem tomamos o Estado como esse lugar de aglutinação da luta social e, por sua vez, corroboramos uma leitura segundo a qual Lacan, em alguma medida, peca por imprecisão, ao indicar a homologia entre mais-valia e mais-de-gozar – função calcada na recuperação do gozo perdido, portanto, suplemento da renúncia ao gozo –, na medida em que, diante da fria máquina de produção de mais-valia, em que se busca apenas o perfeito balanço da contabilidade, o Estado incidiria, nesse caso, como contrabalanceamento pelo qual se infundiria 'espírito' na máquina. Ou bem consideramos que, se a mais-valia opera por um isomorfismo com a ultrapassagem do gozo, cuja falta a ser de um gozo 'mais além' marca a sua relação com o sujeito como desejo, tal como as revoltas proletárias do século XIX não deixaram de manifestar – correlatas da irrupção da verdade como sintoma, em psicanálise –, pela

[106] Cf. BATAILLE, Georges. *Oeuvres complètes. Tome I*. Paris: Gallimard, 1970, p. 343.

interrupção do curso esperado das coisas, apontando o elemento pulsional próprio à produção do excedente – produção que aí assume a face de um dar-se à destruição –, então, outro lugar que não o Estado, ele próprio compondo a aparelhagem pela qual a homogeneidade se impõe como 'curso esperado' pelo fluxo de capital, responde pela instância possível de desarticulação em que 'se põe fogo' nas ilusões e fantasias da associação estatal em favor de um laço social que ouse considerar a produção de mais-valia na ultrapassagem dos limites da produção de mercadorias e de sua tessitura fetichista.

Aquilo com que lidamos aqui é com a presença reiterada de uma espécie de opacidade irredutível à homogeneidade imaginária da consciência e da ciência, as quais, diante da constatação da existência de tais elementos, se veem privadas da satisfação do conhecimento, tal como o operário explorado na fábrica, a serviço da acumulação do capital, sem poder fazer uso dos lucros[107]. Pois se o resíduo social como perda e como falta (em suma, como resto) – em uma extrapolação dos limites individuais do objeto @ lacaniano, lugar de captura de gozo – é, por um lado, produção do sistema social sem a qual, inclusive, sua existência sistemática não se viabiliza, por outro lado, é o escândalo incompatível com o qual o sistema precisa lidar, e sempre na tentativa de justificá-lo como degeneração e desvirtuamento das leis sistemáticas, na medida em que é sempre por meio desse processo que a boa consciência homogênea integra o escândalo como negatividade desviante, à semelhança das tendências inerentes à ciência na constituição de um conhecimento da diferença não explicável, diferença que, não obstante, "supõe o acesso imediato da inteligência a uma matéria prévia à redução intelectual"[108]. O reino da produção de mercadorias sendo propriamente o domínio da homogeneidade, no qual o uso se encontra aprisionado ao imperativo do consumo produtivo de renúncia e captação controlada do gozo, toda experiência de dispêndio improdutivo, onde a dádiva rompe as amarras da dívida, deve se submeter a uma censura de fato, pois que priva a observação e o processamento metódicos da satisfação funcional que sustenta o objeto da ciência no campo da atenção, e que, não constituindo mais objetos, precipitam-se no fundo do abismo do *abjeto*. Bataille os identifica como

---

[107] Ibidem, p. 344.
[108] Ibidem. [Tradução nossa.]

> tudo aquilo que a sociedade homogênea rejeita seja como dejeto, seja como valor superior transcendente. São os produtos da excreção do corpo humano e certas matérias análogas (lixo, verme etc.); as partes do corpo, as pessoas, as palavras ou os atos que têm um valor erótico sugestivo; os diversos processos inconscientes tais como os sonhos e as neuroses; os numerosos elementos ou formas sociais que a parte *homogênea* é impotente para assimilar: as multidões, as classes guerreiras, aristocráticas e miseráveis, os diferentes tipos de indivíduos violentos ou pelo menos que recusam a regra (loucos, líderes, poetas etc.)[109].

A descrição geral e "indistinta" nos serve em princípio para perceber a que "as camadas sociais mais baixas"[110], as multidões sublevadas, são comparadas e identificadas pela consciência homogênea, como algo "que provoca geralmente a repulsão e não pode em caso algum ser assimilado pelo conjunto dos homens"[111]; intocáveis, tais como o sagrado e o grotesco, o superior e o inferior, e assim distintos do meio homogêneo. Mas um aspecto fundamental distingue as duas instâncias heterogêneas do sagrado e do grotesco: pois, "se a natureza heterogênea do escravo se confunde com aquela da imundície onde sua situação material lhe condena a viver, aquela do mestre se forma em um ato de exclusão de toda imundície, ato cuja direção é a pureza, mas cuja forma é sádica"[112]. Sob tal aspecto se apresentam as forças heterogêneas constritivas de redução à ordem e à homogeneidade, na medida em que, "opostas à existência miserável dos oprimidos, a soberania política aparece em primeiro lugar como uma atividade sádica claramente diferenciada"[113], quer dizer, como aniquilação perversa da imundície no ato pelo qual a homogeneidade deve ser imposta. Porém – e aqui se trata de tornar precisa outra distinção –, "à exclusão das formas imundas, «miseráveis», que servem de objeto ao ato cruel não se segue uma reposição dessas formas como valor e, em consequência, nenhuma atividade erótica pode ser associada à crueldade"[114], de modo que os miseráveis constituem aí a mais sensível e verdadeira heterogeneidade social, já que, segundo a percepção de Georges Bataille, no ato operado pelas forças da ordem, que convertem o Estado em potência imperativa

---

[109] Ibidem, p. 346. [Tradução nossa.]
[110] Ibidem, p. 349. [Tradução nossa.]
[111] Ibidem. [Tradução nossa.]
[112] Ibidem, p. 352. [Tradução nossa.]
[113] Ibidem. [Tradução nossa.]
[114] Ibidem. [Tradução nossa.] O termo «miseráveis» aparece em uma inserção posterior do autor sob a forma de correção do texto original.

garantidora da redução ao homogêneo no próprio interior da homogeneidade, “os elementos eróticos eles mesmos são rejeitados ao mesmo tempo que todo objeto imundo, «abjeto», e, da mesma forma que em um grande número de atitudes religiosas, o sadismo acede assim a uma pureza pungente”[115].

O que resulta desse gozo sádico – desse desejo perverso, para dizer com maior precisão psicanalítica, em que se garante o gozo do grande Outro, um gozo total –, pelo qual o movimento do desejo aparece renegado, é justamente uma via pela qual se pode escapar da tarefa psicanalítica – falando agora com Lacan –, escapar daquilo a que o movimento do desejo remete, enquanto realização do desejo como desejo do Outro, a saber, da castração do Outro (A/). Portanto, em última instância, conforme se viu na discussão sobre o ato, o que esse desejo perverso realiza é uma renegação (*Verleugnung*) do ato psicanalítico, para não ter que se haver com a renegação como ato do sujeito – no sentido do não reconhecimento – constitutiva do próprio ato. Nesse caso, pelo mecanismo de não se dar por inteirado da castração do Outro, esse desejo não se diferencia do desejo neurótico (obsessivo, histérico ou fóbico) de uma identidade (imaginária) proletária, muito embora aí a via não seja a de uma renegação da castração, mas a da posição de um desejo impossível, ou de um desejo insatisfeito ou de um desejo prevenido[116].

Porém, se há castração há ato, e há também perda de gozo, no sentido do gozo total, pois que com a perda do gozo total realiza-se, por sua vez, também uma perda de consistência do Outro, na medida em que o ato é, como já se viu, uma aposta sem Outro. Dessa feita, o objeto perdido pelo Outro na operação de castração, o objeto @, causa do desejo do Outro – na medida em que existe como resto dessa operação, como detrito, dejeto, a-bjeto –, permite em um mesmo lance a articulação entre pulsão e inconsciente, ou entre gozo e desejo, como lugar de captura ou recuperação de gozo – do gozo total perdido, dispendido –, cuja recuperação tem a marca do excesso. Assim, a associação pela qual remetemos o objeto @ à abjeção da *saloperie* social implica essa face da massa lumpemproletária do proletariado no impasse pelo qual o que se põe em jogo é a capacidade ou não de articular a função do mais-de-gozar lacaniano naquilo que pode nos esclarecer

---

[115] Ibidem. [Tradução nossa.] O termo «abjeto» é uma inserção nossa.

[116] RABINOVICH, Diana S. *Clínica da Pulsão – as impulsões*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004, p. 17.

ou não acerca dos imbróglios da luta social desde o horizonte onde aqui ousamos considerá-lo, o do ato, em uma posição assumida no real como desmonte da totalidade. É desse mecanismo que se fará um melhor esforço de exposição a seguir; e acerca do qual se assenta a tese que tentaremos então demonstrar.

3. CAPÍTULO III: DA HOMOLOGIA ENTRE *PLUS-DE-JOUIR* E *MEHRWERT* E DO ATO ENFIM COMO CAUSA

A Poesia não ritmará mais a ação; ela estará na frente.

Arthur Rimbaud, *Uma estadia no inferno.*

3.1 Noção preliminar acerca da Homologia *Mehrwert-Mehrlust*

Mas no que, com base em que ou a partir de que lugar, portanto, Lacan nos auxilia a pensar acerca da *mais-valia* de Marx? Só se pode seguir satisfatoriamente esse raciocínio se se leva a sério a noção de homologia indicada por Lacan entre *Mehrwert* e *Mehrlust*, no nível da perda de gozo. Essa leitura, contudo, termina por ir de encontro a boa parte das leituras tradicionais embasadas na teoria marxiana do capital; embora esse 'ir de encontro a', tenha mais o sentido de uma '*Aufhebung a la Hegel*' – em relação ao que há de impreciso em leituras que tendem a justificar apologeticamente certo estado de coisas presente –, do que a de uma negação lógica simples.

Com base no modo como tradicionalmente se lê Marx, o que se encontra é que a mais-valia não aparece senão como exploração de classe, espoliação do gozo, consequência da ordem capitalista, contra a qual as massas proletarizadas devem lutar[117]. Como de fato, também, não o deixa corretamente de sê-lo; sobretudo se se considera o modo como o processo de organização da produção se apropria do processo de trabalho, tendo como consequência a negação do consumo do que é produzido – consumo esse que se subordina à mediação da esfera da circulação onde a mais-valia pode ser efetivamente açambarcada. Quer dizer, se algo é consumido na produção de mais-valia, esse algo é apenas 'a carne dos(as) produtores(as)' (leia-se, a mercadoria força de trabalho), o valor de uso contra o qual se defronta o valor de troca dessa mercadoria.

O fato é que, em qualquer fase de desenvolvimento das relações capitalistas, todo consumo só se efetiva obrigatoriamente pela mediação da esfera

[117] Cf. ALTHUSSER, L. *Comment lire Le Capital* (1969), dans Position, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 52, apud *Marx, Lacan: l'acte révolutionnaire et l'acte analytique (Colloque de Cerisy)*. Sous la direction de Silvia Lippi et Patrick Landman. Toulouse: Éditions érès, 2013, p. 19.

da circulação, portanto, pela mediação da troca entre mercadoria e dinheiro, pela mediação do capital, consequentemente; esse é um dos sentidos da noção de trabalho abstrato, porque negado na sua materialidade, já que essa materialidade é necessariamente mediada pela abstração da troca, seja na negação do consumo imediato, que consuma a atividade, ou na atividade sensível-prática ela mesma que se submete ao processo de valorização. Essa realidade do mercado responde pela constatação de Lacan de que há, com o advento da modernidade, uma modificação da relação histórica entre saber e gozo[118], que é pressuposto da invenção, por ele, do objeto @ como lugar de captação do mais-de-gozar. Isso na medida em que o mercado – regulador dos regimes de gozo – é, além de mercado do trabalho, mercado do saber, desde a unificação da ciência ocidental no século XVII[119], com o início do processo de absolutização do mercado, no horizonte do surgimento e desenvolvimento das relações capitalistas.

Considere-se, ademais, a verdade pela qual, mesmo nas modernas sociedades capitalistas avançadas, percebe-se o mesmo movimento da chamada acumulação primitiva – cujo processo aparece subsumido na narrativa da gênese (como discutimos supra, em muitas leituras acerca do capital), como um momento ou período específico no 'desenvolvimento' do sistema –, já que, mesmo nos processos de circulação ou de lazer das massas, a subordinação à lógica da valorização do capital aparece cada vez mais de maneira explícita. Por exemplo, nos processos de autoatendimento, em que os(as) clientes literalmente trabalham para as empresas (o que se mostra bastante claro nas relações bancárias) como seus 'colaboradores(as)'[120].

Nesse sentido, de acordo com esse modo de apreensão específico, se, assim como o *mais-de-gozar*, ela – a *mais-valia* – aparece como motor, é, por outro lado, motor do organismo capitalista, quer dizer, ela é o excedente de valor produzido pelo indivíduo como valor de uso assujeitado à máquina, e que lhe é açambarcado no ato mesmo da produção por esse representante do capital (o

[118] LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 46.* Disponível em: http://staferla.free.fr/

[119] Ibidem, 40.

[120] Ver, por exemplo, o conceito de cooperação complexa (em analogia com a noção de cooperação simples em Marx) nas relações capitalistas do século XXI, In: TEIXEIRA, Francisco. *Marx no século XXI*. São Paulo: Cortez, 2009. Agradeço, em relação à atenção a essa referência, à indicação cordial feita pela Profª Ilana Amaral em nossa banca de qualificação de dissertação de mestrado. Além disso, Cf. AMARAL, Ilana Viana. *Da negação ao negativo: das armadilhas da separação. Debord e Adorno*. In: *Kalagatos - Philosophical Journal*, V. 13 N. 27: Dossiê Teoria Crítica "As vísceras de uma teoria" (2016).

capitalista), como estipulado pelo contrato de trabalho. Deixa-se-lhe apenas um resto de gozo a ser recuperado sob a forma do valor de troca, salário, a fim de repor o processo e lhe obrigar a retornar ao trabalho no dia seguinte. Ou seja, com base nesse modo de compreensão, o excedente desse investimento despendido e para sempre perdido, na forma da *mais-valia*, resta eternamente preso ao organismo capitalista como meio de reinvestimento, na medida em que, como efeito das relações de produção entre capital e trabalho, é justamente o que aparece como consequência do processo de exploração do(a) proletário(a)[121].

Assim, com a suposição de totalização e fechamento desse processo, deve-se admitir então que na produção de mais-valia não há resto: a máquina capitalista gira sem parar, o gozo perdido é reinvestido no processo infinito de acumulação, processo que anula a possibilidade da falta, e a anula no sentido de que os cálculos fecham sem resto na balança de investimentos e pagamentos feitos na superfície do sistema (ou pelo menos é a isso que a contabilidade almeja na circulação do capital, pois do contrário estabelece-se uma crise no sistema), de modo que, o que disso se evidencia é a constatação de que ninguém goza no sistema capitalista[122]. Essa paráfrase foi feita, conforme indicado pela referência bibliográfica (onde o texto dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 foi invocado na tentativa de justificar a questão), a partir dos prefácios de uma coletânea de artigos que exploram a questão da relação entre ato revolucionário e ato psicanalítico escritos por um grupo de psicanalistas e outros teóricos ao redor do mundo. Essa posição, em relação àquilo que conduz na discussão do problema, parece reforçar certa incompatibilidade entre a teoria psicanalítica e a constatação de que os cálculos que orientam os processos do sistema na sua superfície não deixam resto. Isso faz com que se afirme que o capitalismo é modelo de um sistema total que não admite a possibilidade da falha constitutiva do mais-de-gozar, o que tem como causa (e consequência) o fato de não se levar a sério o peso da homologia posta por Lacan. Todavia, a mais-valia, assim como o mais-de-gozar não funciona de outra maneira senão como resto recuperado em um processo de perda, conforme se pode ler em *D'un Autre à l'autre*, quando

[121] Cf. LIPPI, Silvia. *Introduction. Marx à Cerisy*. In: *Marx, Lacan: l'acte révolutionnaire et l'acte analytique (Colloque de Cerisy)*. Sous la direction de Silvia Lippi et Patrick Landman. Toulouse: Éditions érès, 2013, p. 19-20.

[122] Cf. MARX, K. *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1966, p. 157 apud *Marx, Lacan: l'acte révolutionnaire et l'acte analytique (Colloque de Cerisy)*. Sous la direction de Silvia Lippi et Patrick Landman. Toulouse: Éditions érès, 2013, p. 18.

retoma a definição do sujeito como aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante e se pergunta se “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?”. A resposta a essa pergunta explicita o ponto no qual aqui insistimos: “É nessa brecha [*faille*] que se produz e cai a chamada mais-valia. Em nosso nível, só importa a perda. Já não idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais. [Mas] Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar”[123].

Por essa razão, não endossamos aqui essa leitura. Ela não parece estar à altura da homologia anunciada por Lacan entre *mais-de-gozar* e *mais-valia* (essa forma assumida pela função do *mais-de-gozar*, desde que se passou a contabilizá-lo[124]), e isso na medida em que o *objeto @,* na função de captação do gozo, é um resto que impulsiona o desejo, desejo que passa pela castração e no qual – nesse *objeto para sempre faltoso* – se estatela o sujeito sobre a sua falta. Sujeito que, diga-se de passagem, constitui-se justamente na relação com esse objeto, por esse objeto e a partir desse objeto, conforme já se discutiu nos capítulos prévios. Assim, a consideração do mais-de-gozar como excesso e como limite constituintes do sujeito é dependente justamente do que, nas palavras de Lacan, “abre furo” ou “abre fenda” na estrutura do sujeito (mas que lhe é ao mesmo tempo estatutário). É o que determina que o sujeito, como cindido, como “não-todo”, possa se cingir e ao mesmo tempo não se cingir como um sujeito homogêneo e total (em decorrência das complexas relações entre desejo e pulsão), tal como a mais-valia determina a divisão fundamental pela qual um(a) trabalhador(a) possa vir a se tomar como heterogeneidade ou como representação identitária. Daí resulta a insistência de Lacan nessa mesma dita homologia.

Encontra-se na pena do autor, por exemplo, coisas como: "Já lhes mostrei que ... o ***a*** é identificável precisamente ao que um pensamento laborioso, o de Marx, fez surgir, a saber, o que estava em jogo, simbólica e realmente, na função da mais-valia"[125]. Simbólica e realmente, emergindo do texto de Lacan, no que se refere à identidade entre mais-valia e *objeto* @, não podem ser tomados apenas como

[123] LACAN, Jacques. *D’un Autre à l’autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 8.* Disponível em: http://staferla.free.fr/ [Transcrevemos a tradução da editora Zahar levemente modificada.]
[124] LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 113.
[125] Ibidem, p. 45.

termos de uso expletivo, que não tenham significação efetiva. É justo porque o real e o simbólico (juntamente com o imaginário) são registros[126] que, no seu entrelaçamento, determinam a experiência do sujeito (do inconsciente, não do eu do conhecimento), que o seu uso no trecho citado acima atesta o peso da relação estabelecida. Trata-se justamente da identidade do funcionamento lógico de ambas as estruturas teóricas, na medida em que buscam expor simbolicamente a estrutura do real. Quer dizer, *mais-valia* e *mais-de-gozar* são formas do registro simbólico que buscam traduzir uma experiência do registro do real que aparece em decorrência da incidência de um *ato* (relação que tentamos estabelecer como tese dessa pesquisa), e reforçando a máxima lacaniana de que a estrutura é o real, na medida em que nela é exposta também a ineficiência do simbólico.

No que concerne ao modo como simbólica e realmente Marx foi capaz de evocar o que estava em jogo na função da *mais-valia*, Lacan extrapola os limites da crítica da economia política e afirma que:

> Se por este seu empenho em se castrar não houvesse contabilizado esse mais-de-gozar, se não houvesse construído a mais-valia – em outros termos, se não houvesse fundado o capitalismo, Marx teria se dado conta de que a mais-valia é o mais-de-gozar. Tudo isso não impede, é claro, que por ele o capitalismo tenha sido fundado e que a função da mais-valia seja muito pertinentemente designada em suas consequências devastadoras[127].

Que já se tenha tratado dessas devastadoras consequências supra, isso implica ademais que elas mesmas decorrem, como que elaboradas coerentemente em discurso, do empreendimento de se ter podido estabelecer os fundamentos sobre os quais se assentam essas consequências. Que Marx tenha, diante da aparente desordem da sociedade civil burguesa e do movimento da economia política, desvendado os mecanismos nos quais se fundam, isso quer dizer que, de algum modo, o capitalismo foi por ele fundado, foi por ele exposto em sua forma estrutural. Forma que se apresentou justamente despida naquilo que o mesmo Marx pôde observar, no seu real, como causa em ato permissora do trabalho de elaboração simbólica, nos movimentos da escória presentes nas emergentes lutas proletárias do século XIX. Mas que, ao mesmo tempo, essa exposição da estrutura

---

[126] Dentre inúmero textos no qual a problemática dos três registros figura, Cf. LACAN, J. *O simbólico, o imaginário e o real*. In: LACAN, J. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

[127] LACAN, J. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 113.

simbólica à qual se assujeita o sujeito na sociedade civil burguesa decorra da contabilidade do *mais-de-gozar* na sua forma de mais-valia, isso toca, em um enervamento mais sensível, no que se acha em jogo na função do objeto – para o qual se atribui uma função.

Não obstante, é tão somente no âmbito da estrutura simbólica que se pode transitar na medida em que se pretenda apresentar algo (o *mais-de-gozar*, no caso) como depende de um efeito do discurso. Trata-se, portanto, de precisar melhor o que se entende por esse *mais-de-gozar* e de que modo pode possibilitar uma leitura mais elaborada da *mais-valia* na medida da sua homologia.

Mehrwert e *Mehrlust* denunciam em Lacan uma perda de gozo.

Na esteira da exposição desse autor, *Mais-de-gozar* – gozo residual, revelador do fato de que o gozo total falta – é, em sua ambiguidade, ao mesmo tempo motor do desejo e motivado pela relação de perda que o institui: é um 'mais' (*plus*) produzido, que é ao mesmo tempo o que o sujeito perde (*plus de...*), o valor usurário tomado, que é entregue ao grande Outro (a ordem simbólica), ao seu 'desejo' insaciável. "O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso"[128], produto, assim, da clivagem produzida no sujeito pela linguagem, da barra introduzida pelo significante. É, portanto, um gozo excedente que se obtém de uma alienação do gozo, um mais como um tamponamento, mas que não preenche jamais a perda do gozo. O *mais-de-gozar* faz gozar ao mesmo tempo em que mantém a falta, de modo que, nisso, aparece como mecanismo de apaziguamento na articulação do objeto com a divisão subjetiva, o que se mostra justamente na fantasia ($ ◊ @) como montagem dos meios de produção de gozo da pulsão ($ ◊ D), muito embora aí o sujeito permaneça ainda sempre fora da identidade de um gozo total. É esse ato de manter-se na falta (e na falha), contudo, que, ao mesmo tempo, aparece como o ato do sujeito de pôr-se como tal, desde as montagens pulsionais escritas na fantasia ao impasse que o remete à significação do Outro ou à castração, que realiza a *Verleugnung* própria do sujeito no ato. E é nesse ato mesmo de se pôr como sujeito que esse 'mais' aparece como falha, na falta. Sujeito esse que, não obstante, aparece sempre assujeitado à condição de proletarização; condição com base na qual já se esboça certa aproximação dessa noção de sujeito

[128] LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 19.

(que se constitui na relação com o gozo perdido, porque de um objeto perdido – e desde sempre perdido) com o sujeito da *mais-valia*.

É o que emerge quando se lê, por exemplo, que:

> a teoria marxista, na medida em que concerne a uma verdade, efetivamente enuncia que a verdade do capitalismo é o proletariado. Isso é verdade, é uma verdade. Só que – e é justamente aí que se evidencia o alcance de nossos comentários sobre a função da verdade – é da consequência revolucionária dessa verdade que parte a teoria marxista. Ela vai um pouquinho mais longe, é claro, já que cria, precisamente, a teoria do capitalismo[129].

Se retomarmos o trecho citado no tópico anterior acerca do que está em jogo na função da *mais-valia* e do *mais-de-gozar*, é inegável que, o que quer que esteja em jogo, seja uma verdade no que concerne ao sujeito. É verdade da estrutura. É a estrutura como verdade na medida em que aparece como estrutura do sujeito, e é o sujeito como verdade da estrutura (tal como enunciamos acerca da crítica a Althusser, no capítulo anterior). O proletariado como verdade do capitalismo. Nisso se evidencia que as trocas no mercado, pelo caráter autonomizado do valor, aparecem não somente como discurso que permite a comunicação (troca) de mercadorias, mas, além disso, na sua abstração, produz efeitos materiais constitutivos do sujeito representado no interior dessas relações, nesse caso, sobretudo, o laborioso e alienado sujeito proletarizado.

Assim, a homologia suposta por Lacan é usada aqui como ponto ou lugar a partir do qual a crítica da economia política pode ser (re)pensada; daí se perguntar no que Lacan nos ajuda a pensar Marx. Mas não se trata especificamente de fazer crítica ao ‘economicismo’; inclusive não deixa de ser possível pensar, mesmo com Lacan, tais relações, de um ponto de vista econômico (economia psíquica), como esse fundo sobre o qual a experiência do sujeito se dá na ordem vigente. Que essa experiência se dê sob uma determinação fundamental – a da experiência do objeto como para sempre e desde sempre perdido –, e que essa determinação guarde uma tal dependência que faz com que possa ser transposta nos termos das relações de mercado, fruto da articulação pela qual a absolutização do mercado – principalmente no que toca à unificação do mercado do saber –, ao reordenar as diretrizes da renúncia ao gozo em relação ao saber, seja o que possibilitou o isolamento da

[129] LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 169.

função do mais-de-gozar, com a invenção do objeto @, toda essa constatação não passa despercebida a Lacan ao ponto em que ele não possa admitir que "à energética [em suas referências termodinâmicas, que foram as que se ofereceram a Freud] eu substituí […] uma referência à economia política"[130].

E aliás, deve-se frisar que o discurso da psicanálise sustenta-se em uma tensa relação de contradição com o discurso do mercado[131], o que justifica inclusive a nossa pretensão em aproximar a 'energética' psicanalítica não da economia política, mas da crítica da economia política, aproximação da qual dá testemunho a relação explicitada por Lacan não com a teoria do valor, mas com a teoria do capital (daí a relação com a mais-valia), que criticamente subsume a primeira. E obviamente, apresentar-se como denúncia em relação ao mercado não se orienta aqui, por outro lado, com base em um tratamento que ousasse fazer, por exemplo, ontologia da cultura ou da condição humana ou das tendências do espírito humano ou da psiquê humana; pois toda relação de sincronia só se mostra no interior da diacronia e vice-versa, na medida em que "o estruturalismo [matriz conceitual que se torna, em Lacan, referência para a psicanálise, e que o autor imputa igualmente à atitude teórica de Marx] não se assemelha em nenhuma medida a uma filosofia", e nem ao "que é ridiculamente intitulado de antropologia psicanalítica", em relação a que, como refutação, basta lembrar "na entrada desse campo, as verdades constitutivas fornecidas pela psicanálise"[132]. Lacan, se refere sobretudo à verdade de que "não há ato/relação sexual", do mesmo modo em que, sob o capitalismo, não há relação social real, apenas 'sociedade'[133]. Nesse sentido, se tomarmos como exemplo a 'noção' de 'gozo total', deve-se chamar atenção para o fato de que, antes de ser considerada uma 'ideia de razão' ou um 'ideal utópico', a completude entre sujeito e objeto suposta no gozo total é uma figura do desejo que, na medida em que se funda e se articula em torno da perda, é por si mesma uma impossibilidade que, no entanto, não deixa de determinar o sujeito. Não necessariamente à semelhança da relação entre trabalho e desejo no processo de vir a ser da consciência na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, na medida em que uma forma vindoura se

[130] LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 29.* Disponível em: http://staferla.free.fr/

[131] Conferir a esse respeito ainda BRAUNSTEIN, Néstor A. *O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso?* A peste, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010, texto cuja discussão retornará em momento oportuno, na Conclusão desse trabalho.

[132] LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 29.* Disponível em: http://staferla.free.fr/

[133] TOMSIC, Samo. *The Capitalist Unconscious*. London: Verso, 2015, p. 9, nota 16.

antecipa na forma anterior, mas principalmente e sobretudo no modo como as noções de *Continuidade do Ser* e de *Morte***,** como apaziguamento, aparecem na discussão d'*O Erotismo* em Georges Bataille, autor junto ao qual, como já vimos, Lacan estabeleceu diversas relações, e que foi também aqui, no âmbito dessa tese, de importância inescapável na discussão acerca do lumpemproletariado.

3.2 O Sujeito como Representação e como Produção: Fantasia e Ato

Nossa intenção é aqui, inicialmente, lembremos, a de rastrear as consequências que aí se produzem do isolamento da função do mais-de-gozar. Desse modo, retornando ao lugar estruturante do mercado para o sujeito moderno, é verificável, tal como observamos em Marx, que a autonomia do sistema de diferenças linguístico-econômico (a estrutura das trocas mercantis e simbólicas) – no qual emerge, como efeito, o sujeito representado pelo valor de troca diante do universo dos valores produzido pelo seu valor de uso – necessariamente produz a aparência de que o valor é uma qualidade positiva das coisas – com as quais lidam os indivíduos na forma da sua atividade produtiva, na sua relação privada com os objetos –, ao mesmo tempo em que aparece sob forma autonomizada, esse valor, no espaço do mercado, em um movimento de mediação das relações entre os produtores privados, onde 'age' como se fosse um sujeito invisível, sem necessidade dos sujeitos materiais. Nesse estado de coisas, os indivíduos encontram sua única sociabilidade possível, alienados que estão de sua atividade social, que se realiza, por sua vez, na dependência desse mecanismo supostamente autônomo (o que constitui o caráter fetichista das relações mediadas por mercadoria e dinheiro, para Marx, como apresentamos no Capítulo I).

Nesse sentido, é na própria produção do valor, fruto do ordenamento resultante do ato de renúncia ao gozo, cujo preço é, antes de qualquer coisa, o saber estruturante, que objetivamente se produz essa 'fantasmagoria', fiando-nos no Lacan do seminário *D'un Autre à l'autre*. Mas, mesmo que resultante da nova articulação de um mercado do saber, desde que "o saber deveio mercadoria", e na medida em que "o saber não é o trabalho" (mesmo que "se sirva do trabalho"), quer dizer, que ainda seja, mesmo assim, no entanto, justamente da produção linguístico-

econômica que se trata, ou seja, disso “que é propriamente a incidência científica na ordem de alguma coisa que é da ordem do sujeito” (e que, pelo dispêndio de um investimento, é produção e perda do sujeito), essa atividade não deixa de aí se dissolver na mera representação do significante-valor (seu preço em dinheiro, no caso), de modo que “o trabalhador é o lugar sagrado desse elemento conflitual que é a verdade do sistema”, e justamente da verdade pela qual “um saber, que se sustenta tão mais perfeitamente quanto mais é idêntico à sua própria percepção no ser, se dilacera em algum lugar”[134].

Convém, portanto, na intenção de acompanhar a operação pela qual se articulam representação e produção do sujeito, percorrer o movimento lógico da representação, no qual Lacan expõe a posição do sujeito em relação ao *Outro* (*A* , como se pode recordar das discussões anteriores, pela inicial de *Autre*) – representação simbólica da autonomia do significante e do mercado –, pois é ali onde esse sujeito é representado por um significante para outro significante (ou como vendedor da força de trabalho diante do uso que se pode fazer desse trabalho, ou ainda como valor de troca, representado por seu preço em dinheiro, diante do valor que obtém de seu uso, pelas leis de mercado, ou mesmo diante da malha da totalidade da produção do capital em circulação, por exemplo) – nessa estrutura na qual se põe diante do *Outro* como diante de uma relação de saber (na medida em que todo portador de dinheiro e mercadoria é um teórico da merceologia em potencial[135]) – que se evidencia a presença/ausência desse ponto de dilaceramento que é o *objeto* @ como “furo que se designa no nível do Outro como tal, quando ele é questionado em sua relação com o sujeito”[136].

Aqui teremos que nos haver com certos meandros da articulação da representação do sujeito com a produção do objeto (e do próprio sujeito) – em um movimento que não deixa de apresentar ‘progressos’ e ‘regressos’ –, no ensino de Lacan. Por isso cabe explicitar a advertência de que as relações do ensino do psicanalista francês com a obra de Marx (portanto, o lugar primaz da produção – do gozo – sobre a representação, nesse processo) reforçam o fato de que o ponto de vista da representação aparece assim sob a forma de relações fantasísticas – como

---

134 LACAN, Jacques. *D’un Autre à l’autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 38*. Disponível em: http://staferla.free.fr/

135 MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. bras. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 114, nota 5.

136 LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 59.

havíamos já de certo modo sugerido –, conforme expostas pela crítica da economia política. Isso não nos ouvida de enfatizar aquilo que a leitura crítica d'*O Capital* por Lacan permite entrever como o lugar da produção que se efetua ela própria no âmbito da representação, ou seja, a representação é assim, já e imediatamente, produção do furo que a desarranja, mesmo que seja produção do furo tamponado e sob forma fantasística. Diante disso, indicamos apenas de passagem – já que ultrapassa o escopo de investigação dessa tese –, que essa mudança de ênfase nas considerações de Lacan responde pelo abandono parcial da linguística saussureana[137] em prol da crítica da economia política marxiana como referencial teórico a partir do qual a dinâmica subjetiva se expunha de um ponto de vista propriamente psicanalítico, desde fins dos anos de 1960 – como já comentado a respeito da 'energética' e do 'economicismo' –, e que pôde também apoiar a crítica lacaniana a certos estruturalismos, conforme já foi evocada na crítica anterior a Althusser.

Mas, retornando então ao que agora nos interessa, Lacan se utiliza com frequência, em seu texto, de certas notações (S, S_1, S_2, S_q) que representam um sujeito para e por meio dos "S" significantes, como previamente anunciamos acerca da discussão do grupo de Klein no primeiro capítulo e acerca do esquema L/Z no capítulo anterior. Tais notações expressam assim a representação do sujeito na medida em que o mesmo se constitui como tal, quer dizer, na medida em que se insere no âmbito da linguagem e da cultura, na medida em que fala e, em que, antes disso, é falado; na medida, portanto, em que certa estrutura simbólica (A) o põe, e em que ele, na medida em que é posto, põe-se como posição na própria estrutura, enquanto é esse elemento evanescente, marcado pela divisão ($). Como se pode rememorar das explicações prévias expostas no primeiro capítulo, fala-se, assim, da inscrição do significante enquanto constituidor do sujeito; e do registro do simbólico enquanto constituidor da experiência do sujeito.

Na medida em que o sujeito se representa por um significante S_1 diante de outro significante S_2, ele sempre aí se representa, então, na cadeia simbólica, a qual aparece como conjunto da totalidade dos significantes, tomado como saber suposto absoluto (A), não estando em questão, aqui, ainda, a suposição de sujeito a esse

[137] Para um esclarecimento aprofundado em torno dessas questões nos baseamos no excelente trabalho de pesquisa exposto em TOMŠIČ, Samo. *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. Verso, 2015.

enquadramento do saber. Mas, na medida em que o campo do significante se constitui como campo da diferença intrínseca na qual todo significante só aparece na sua diferença mútua com os demais, de modo que apenas na relação de um significante a outro pode se constituir um conjunto da totalidade dos significantes, a própria relação ($S_1 \rightarrow S_2$) expressa nela mesma a ideia do conjunto (A), o que por conseguinte permite representar o sujeito, de todo modo, por meio da relação $S \rightarrow A$ (desde que por representação de um sujeito por um significante se compreenda aí a relação do significante que o representa diante de toda a cadeia significante). Essa relação, na medida em que reitera a si mesma – posto que a relação de um significante (S) a outro significante é sempre relação desse significante com a cadeia significante que, por sua vez, expressa, nessa mesma relação, a representação da própria cadeia (A) –, torna forçoso tomar a representação do sujeito aí na forma da repetição que o faz inserir-se reiteradamente “desde fora”, ou melhor, sempre dentro mas sempre expulso:

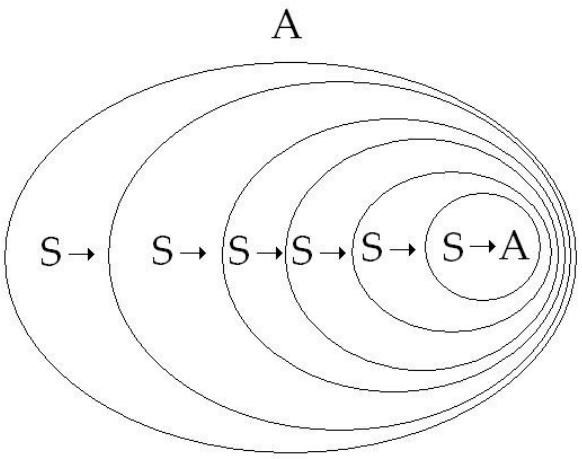


Figura 6. Fonte: Seminário D’un Autre à l’autre.

O que se evidencia aí pela forma do conjunto (A) é, portanto, que o sujeito que nele se representa por um significante (S) é repetidamente daí expulso na mesma medida em que no conjunto se extingue. Ou seja, o sujeito tomado como mera representação no interior da cadeia (ou do discurso, ou da ordem etc), porque representado, tende, por um lado, a absorver-se na própria estrutura da cadeia, mas também, porque a própria dinâmica da cadeia exige a presença do sujeito e sua

constante reincorporação, o processo pelo qual se relaciona com a cadeia simbólica força, por outro lado, esse constante relacionar-se desde fora e sua posterior representação e incorporação. Essa absorção do significante do sujeito aparece, portanto, sob a forma da eterna repetição (e re-produção) do mesmo e, por sua vez, do próprio sujeito, porque representado, diante da cadeia significante. Isso corresponde, recordemos, à experiência da afânise do significante S_1 que representa o sujeito, conforme vimos no exposto do primeiro capítulo, e que demonstra o movimento pelo qual a divisão subjetiva se produz, ou então o modo como o sujeito se produz como divisão ($). Ao mesmo tempo, não se deve deixar escapar aqui a formalização lógica da repetição em sentido freudiano, decorrente do declínio do gozo que, pelas voltas da demanda na qual se busca o reencontro com uma suposta unidade perdida do gozo (aqui a suposição de absoluto ao saber), força a manifestação do sujeito como repetição inconsciente. E mesmo em uma referência pela qual se faça vir a tona a questão envolvida em torno da transferência – como o fizemos nos caminhos percorridos no primeiro capítulo –, a saber, a suposição de sujeito ao campo do saber absoluto, faz saltar aí, pelas infinitas circunvoluções nas quais esse *sujeito-suposto-saber* se afasta, na série de círculos concêntricos do desenho, o furo que se abre no afastamento do (A) em relação ao significante (S) do sujeito. Mas por enquanto, deixemos de lado essas referências (não tão) antecipadas para lançar o olhar sobre outro ponto que aqui interessa analisar.

Tomando a formalização sob outro viés – agora o do significante da relação de saber, (S_2), que, pela representação anterior se absorve na representação do significante do (A) –, se se toma a relação $S \rightarrow A$ na forma do par ordenado {S, A} como o que define o conjunto A – o tesouro dos significantes –, é forçoso concluir que todo S, como significante qualquer do conjunto (S_q) que representa um sujeito para a totalidade do conjunto, compõe o conjunto de todos os elementos de (A), ou seja, o conjunto de todos os elementos que não são elementos de si mesmos e, portanto, só existem na diferença mútua diante dos outros, o que quer dizer que, então, não constituem por si mesmos conjunto (sendo isso o que se pode aduzir da definição de significante em Ferdinand de Saussure[138], e do conjunto (A) como um

[138] SAUSSURE, Ferdinad. *Cours de linguistique générale.* Paris: Édition Payot, 2005, p. 163. (“Ce qui importe dans les mot, ce n’est pas le son lui-même, mais les différences phoniques qui permettent de distinguer ce mot de tous les autres, car ce sont elles qui portent la signification. […] jamais un fragment de la langue ne pourra être fondé, em dernière analyse, sur autre chose que sur sa non-coïncidence avec le reste.”)

sistema formal). Todavia, se é diante de (A), sempre, que um sujeito é representado por um significante elemento do mesmo (A) – de modo que, ao representar-se diante da série dos outros significantes que compõem a cadeira significante, não faz outra coisa senão representar-se diante de (A) –, isso nos leva a supor que (A) possa ser contado como um elemento contido no conjunto que ele mesmo representa, sendo (A) ele próprio um significante contido em (A). Mas isso contradiz a definição mesma de significante evocada acima como diferença intrínseca, ou seja, como aquilo que não pode representar a si mesmo, na medida em que há um significante na cadeia que não pode ser dito que não possa constituir conjunto, que não possa aparecer como elemento de si mesmo, ou que não possa representar a si mesmo, já que é justamente isso o que ele faz, o (A): aparece como elemento de si mesmo, portanto, passível de se representar diante de si mesmo.

Pomo-nos aí cara a cara com um paradoxo: se (A) é um sistema consistente e livre de contradição, então não pode ter (A) como elemento de si mesmo, porque seria e não seria ao mesmo tempo aquilo que é; por outro lado, se (A) é um sistema completo, então deve conter a si mesmo como elemento (o único que ele garantidamente contém) diante do qual outro significante possa representar um sujeito – já que é isso mesmo que constitui a relação entre seus elementos – do contrário não constituiria o tesouro dos significantes e não seria conjunto algum. Portanto, se (A) contêm a si mesmo como elemento, ele não pode ser pensado; mas se não contêm a si como elemento, ele não é um sistema e não pode existir[139], de modo que (A) só pode aparecer aí em uma espécie de exterioridade a si mesmo, em uma referência reencontrada no campo do Outro ao "*ou je ne pense pas, ou je ne suis pas*" do sujeito. É o que se mostra abaixo representado pela necessária exterioridade do significante afanístico S_2 – posto aqui no lugar do significante do Outro, (A) –, para o qual se representam os significantes do campo do Outro que representam o sujeito.

[139] Cf. LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre (1968-1969)*, p. 39-40, 47 (Mimeo); NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *A prova de Gödel.* São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 74-76; HOFSTADTER, Douglas. *Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid.* New York: Basic Books, Inc, 1979, p. 15-24.

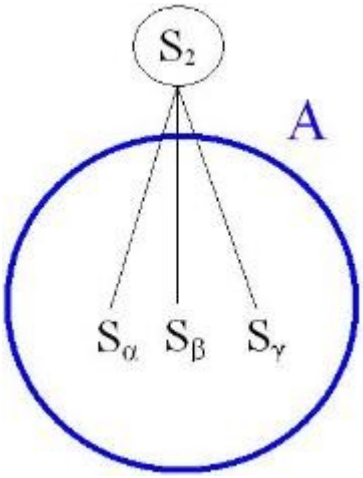


Figura 7. Fonte: Seminário D'un Autre à l'autre.

Aqui se justifica a referência feita por Lacan ao conhecido teorema da incompletude de Gödel, em relação à incompletude e/ou à inconsistência dos sistemas matemáticos. A importância dessa relação reside em que, se se pode tomar o universo do discurso, composto pelo encadeamento significante, como semelhante a um sistema de signos que, como em um sistema aritmético, são carentes de sentido, ou seja, existem como diferença absoluta, e se foi provado que, em um sistema como aqueles da aritmética, purificados de qualquer mancha de equivocidade, ao contrário do discurso comum, a pretensão de completude e consistência mútua permanece infundada e dissolvida na indecidibilidade, o que se pode dizer quanto à pretensão de absolutidade do saber, do ponto de vista da linguagem comum ou aritmética é a constatação que em Lacan aparece simbolizada pelo famoso (Ⱥ), significante do Outro barrado: quer dizer, "não há universo do discurso"[140], o correlato do "não há ato/relação sexual".

O que se torna necessário concluir disso para Lacan (o que reitera todo o exposto até aqui) é que "todo discurso que se coloca como essencialmente fundamentado na relação com outro significante é impossível de totalizar, seja de que maneira for, como discurso" e, por conseguinte, que "o universo do significante […] sempre terá que ser extraído de qualquer campo que pretenda totalizá-lo"[141]. Pois sendo por um lado da natureza do significante o existir apenas em relação ('o significante é o que representa o sujeito para outro significante'), torna-se forçoso

[140] LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 4.* Disponível em: http://staferla.free.fr/
[141] LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 59.

afirmar que, isoladamente, os significantes são incapazes de constituir conjunto – não podem ser tomados como elementos de si mesmos – e, por outro lado, em última instância, toda totalidade fundada na relação significante é 'por natureza' 'furada', 'falhada', quer dizer, incapaz de fechamento, porque remete sempre a algo exterior que é pelo significante referido na constituição da cadeia, estando, por definição, barrada a autorreferência. Assim, "que o grande (A) como tal tenha em si essa falha, decorrente de não podermos saber o que ele contém, a não ser seu próprio significante, é a questão decisiva na qual desponta o que ocorre com a falha do saber", e ademais, "na medida em que é do lugar do Outro que depende a possibilidade do sujeito, no que ele se formula, é das coisas mais importantes saber que o que o garantiria, ou seja, o lugar da verdade, é, em si mesmo, um lugar vazado"[142].

Interessante observar que 'vazado', na citação acima, traduz o '*troué'* do francês, do verbo '*trouer'* (que deriva de '*trou'* = furo), querendo dizer, literalmente, 'furado', no sentido de que a falta articula uma verdade para o sujeito ou do sujeito, sintoma de sua existência. Como tudo o que se articula no mundo, o sujeito é antes de qualquer coisa um fato do significante. Porém, para que esse fato, destacando-se dos outros fatos, seja sujeito, é necessário aí que seja dito, inscrito em um dizer. Mesmo aquilo que do sujeito não pode ser dito, é apenas no dizer que ele pode ser designado, e é justamente isso que constitui a falha no que ela é verdade/sintoma do sujeito, e no que ela fala. A verdade fundamentalmente fala Eu [*je*][143] (o Eu da estrutura gramatical posto como sujeito da enunciação, no dizer, não o eu [moi] da identificação imaginária da consciência). Nisso se confronta a questão da existência do Outro – que não apenas pode, como deve, ser pensada nos termos do problema da existência de Deus –, que Lacan converte na questão da existência do Eu, desde o modo como esse autor traduz aquilo que é dito a Moisés no deserto em 'eu sou o que Eu [*je*] é'. Mas a questão mesma que daí eclode é aquela pela qual o Outro que se constitui pela pretensão de totalização do saber (no que se relaciona com o sintoma da verdade) não se constitui à semelhança da falha do Eu – do Deus do Sinai –, da verdade que fala Eu [*je*], mas à semelhança do chamado Deus dos filósofos, em referência à intuição que Lacan colhe de Pascal. Esse problema é

[142] LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 58.
[143] LACAN, Jacques. *D'un Autre à l'autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 30-32.* Disponível em: http://staferla.free.fr/

aquele mesmo com o qual já nos debatemos quando da constatação da ineficiência e insuficiência intrínseca ao próprio significante e a relação com o não-saber ligado ao ato psicanalítico, insuficiência acerca da qual o saber, por sua vez, aparece como ofuscamento. O que aqui resta não desenvolvido é a referência disso ao campo do gozo.

Esse furo na pretensão de totalização do saber, dir-se-ia, constitui justamente o lugar ausente no qual se produz o objeto como forma de tamponamento da perda de gozo, furo em torno do qual o sujeito se representa metonimicamente na forma da repetição que busca sanar o declínio do gozo 'originário' (no processo de perda de gozo pelo qual o mais-de-gozar – ou a mais-valia – se processa), repetição pela qual se produz um excesso, *Mehrlust*. Vê-se aí como a demanda dirigida ao Outro, na medida em que a face da relação de representação se apresenta em suas consequências reais – e nisso a possibilidade da falha na garantia de atendimento da demanda – desempenha um papel nuclear no descortinamento desse lugar vazado do Outro. Lugar que é, ao mesmo tempo, lugar crucial do descortinamento, e justamente o lugar desse fetichizado *sujeito-suposto-gozar,* em favor do qual se renuncia o gozo.

Homologamente, as relações de mercado (como grande Outro, assemelhado ao Deus dos filósofos de Pascal), na mesma medida em que absorvem o sujeito que aí se representa pela posse dos significantes sociais mercadoria e dinheiro – sujeito que, por isso, se extingue no interior dessas relações autonomizadas – tende reiteradamente a se relacionar com o mesmo sujeito, que aí o reencontra na forma da força de trabalho (logo, mercadoria) com a qual o mercado (leia-se, o Capital) necessita manter relação para manter-se e reproduzir-se pela absorção do investimento de energia do trabalho. Nisso, o sujeito se depara novamente com a presença do mercado como que exteriormente e de fora, no seu funcionamento autonomizado. Essa (a força de trabalho), por sua vez, sempre se reconhece dentro e fora do mercado reiteradamente, como negatividade repetidamente reabsorvida no movimento do mercado, que, na repetição do processo no qual se troca como mercadoria, produz, na equivalência mesma dessa relação pela qual se troca, a exceção (não-equivalência, furo e vazamento) pela qual a equivalência se mantém. O que faz com que a suposição da 'missão

revolucionária do proletariado', dependente unicamente da sua condição de proletário(a), possa aparecer sob a indicação de um recuo em relação ao empreendimento de fazer aceder à forma teórica o que a crítica é na prática, já que nada nisso torna necessário que um ato aí se produza. O(A) proletário(a) como compreendido nas relações capitalistas de produção é o sujeito representado no interior dessas relações; é o sujeito que, como Eu [*je*], só aparece, portanto, sob forma fantasística, encoberto, desse modo, sob a articulação de um enredo no qual a divisão subjetiva pelo significante e sua causa se conjugam por uma disjunção, simbolizada pelo matema da fantasia ($ ◊ @).

Por isso, a distinção entre *mais-de-gozar* e *objeto* @ fornece um lugar profícuo a partir do qual se pode aprofundar o pensamento dessas relações entre produção do sujeito e sua representação (não podendo não aparecer, em seu processo, senão sob a forma dessa redução fantasística). De modo que é forçoso retomar aqui a reflexão lacaniana na tentativa de melhor compreender justamente essa inclusão/exclusão do sujeito em relação ao campo suposto total do grande Outro, essa verdade segundo a qual "não há definição englobante em relação ao sujeito". Na mesma medida, trata-se de melhor articular isso pelo qual se demonstra, igualmente, "não que o sujeito não está incluído no campo do Outro, mas que o ponto em que ele se expressa como sujeito é externo, entre aspas, ao Outro, ou seja, ao universo do discurso"[144]. Essa exploração a faremos por referência ao traçado do Grafo do desejo lacaniano.

Mas frisemos, antes, que essa constatação se mostra na própria relação dos sujeitos proletarizados no mercado como espaço da produção de mercadorias em âmbito generalizado. Incluído no mercado, ele é mercadoria força de trabalho comprada para o uso na produção de mercadorias – uso por meio do qual ele gera justamente aquilo que nega a unidade de equivalência da troca mercantil: a *mais-valia* que excede o capital investido na produção. Aí, sob a forma do *Mehrwert* produzido, a renúncia como investimento do sujeito aparece apropriada pela simbolização do mercado, mesmo que nisso se mostre exatamente o que na troca mercantil falha enquanto fratura da unidade na não-equivalência. E porque o sujeito

[144] LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 74.

aparece aí apropriado nessa forma, ele pode ser simbolizado, portanto, incluído no discurso mercantil como a classe laboriosa. Foi o que Marx operou na sua crítica.

Contudo, – é forçoso considerar – o que permitiu que esse sujeito assujeitado ao discurso capitalista[145] aparecesse aí simbolizado (e, portanto, o que permitiu enxergar o discurso na sua verdade falha e constituir uma teoria do capitalismo) foi justamente o lugar no qual esse sujeito se posicionou como ato, e no empasse que uma demanda dirigida ao Outro desencadeia. Esse lugar não foi outro senão o de um *ato* pelo qual ele rejeitou se deixar assujeitar por esse discurso, em um *ato* no qual se apontava a sua falha constitutiva como quebra do discurso: exatamente quando esse sujeito se pôs em luta na greve, na sabotagem etc, *ato destituidor* – em relação ao qual outro ato, propriamente aquele da assim chamada acumulação primitiva (destituidor das relações feudais de produção e reprodução da vida, mas instituidor e mantenedor dos nexos sociais constituídos como modo de produção capitalista), poderia ser pensado como um seu correlato, diante do qual o ato revolucionário aparece como '*re-ato'* – que desorganiza a totalidade e expõe a exceção que sustenta a regra, na recusa do sujeito em converter-se no excesso (*mais-valia*) apropriado pela totalidade mercantil.

Se se percorre as concepções que a tradição marxista elaborou no esforço de teorizar a prática revolucionária e não revolucionária, percebe-se que essa visada em relação à teoria do capital marxiana está longe de ser inédita[146]. Diversas foram as abordagens que nuançaram, sobretudo nas formas de apresentação da cultura – ou nas formas superestruturais – as expressões dessa contradição fundamental na qual se sustenta o sistema capitalista. Dentre essas, cabe aqui rememorar ainda Georges Bataille que, em obras como *O Erotismo*, *A noção de dispêndio*, *A estrutura psicológica do fascismo*, entre outras, permite estabelecer reflexões muito assemelhadas, que já esboçamos em exposição anterior nesse relato de pesquisa,

---

[145] Cf. BRAUNSTEIN, Néstor A. *O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (pst): sexto discurso?* A peste, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010.

[146] Digno de nota para a presente discussão – porque, além de tratar da contradição sob a ótica da exceção, permite tecer também certas considerações acerca dessa contradição fundante sob a ótica da limitação – é o ensaio, de autoria de Walter Benjamin, "Para uma crítica da Gewalt" de 1921, no qual sustenta justamente a exceção como instituidora da regra na relação da violência com a instauração do direito. O autor faz referência, ademais, à violência do ato de greve como capaz de expor a relação direta entre a violência e a instauração do direito. Vide: "A greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direito, por mais que o sentimento de justiça possa se sentir ofendido com isso". In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p. 130.

na medida em que a posição do lumpemproletariado, no sentido mesmo do nível mais fundo e rebaixado das coisas, desempenha em Bataille o papel fundamental de um esforço de reabilitação do dispêndio perdulário frente ao imperativo que comandaria 'não pôr os meios de produção a serviço do prazer'.

O que é importante reter disso é que o sujeito, que se põe diante da montagem e aparelhagem do gozo organizado na forma do mercado, aparece aí como resto, como refugo, como sobra, como parte de parte alguma[147]. Essa posição rejeitada, porque excluída de qualquer forma passível de ser representada no interior do sistema, assemelha-se não à posição do proletariado organizado, mas, pelo contrário, à da massa lumpemproletariada à qual já fizemos anteriormente alusão. Cabe perguntar, diante de tais análises, se a posição do lumpemproletariado pode ser – como a quase totalidade da tradição marxista a tratou – uma posição sem sujeito (o que quer que seja que isso queira dizer); e, em decorrência disso, incapaz de pôr em questão a estrutura sistemática; sendo tão somente marcada pelo oportunismo no seu lugar de massa de manipulação. A consideração da posição do sujeito em Lacan – sobretudo a do sujeito acéfalo da pulsão – parece indicar uma inversão (e subversão) de poder na relação do proletariado com o lumpemproletariado e na relação de ambos com a estrutura do mercado, em que, muito embora a posição de desarticulação da totalidade não apareça como necessidade 'natural', na realização desse poder em ato, contudo, sustenta-se em sua fragilidade como compromisso subjetivo, na possibilidade e na aposta.

3.3. Saber, Sujeito e Ato no traçado do Grafo lacaniano do desejo

Mas, como prometido, passemos à análise do traçado do Grafo do desejo lacaniano, principalmente em sua reelaboração no seminário *De um Outro ao outro*, de 1968-1969, e em conexão com os diagramas, já discutidos antes, do Grupo de Klein e do Esquema L/Z. E antes de qualquer coisa, que não passe despercebido que, a nosso ver, essa reelaboração sendo feita em sequência ao que, nos seminários anteriores, foi apresentado com apoio nas operações figuradas no *vel* da

[147] Expressão de Zizek em referência ao proletariado em Marx (ilustrado em citação da Introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* já apontada no capítulo segundo) que figura em diversas obras do autor lituano, dentre elas, Cf. Zizek, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos.* São Paulo: Boitempo, 2012, p. 337.

alienação, inscrito no Grupo de Klein, manifesta aí – algo que se fez não sem demasiado benefício para a presente pesquisa, no sentido de articular mais-de-gozar, objeto @ e ato – o embricamento pelo qual se articulam renúncia ao gozo, fato significante, alienação, efeito de sujeito, pulsão, fantasia, transferência, desejo e recuperação de gozo em torno da castração (ou ato psicanalítico) como 're-ato' da inscrição no campo do Outro.

Chamemos de início a atenção para o fato de que há uma divergência no desenho do Grafo entre a edição de Jacques Alain Miller e a transcrição da fala original do seminário[148]. Ela diz respeito ao vetor de retorno do andar inferior do Grafo, que articula *i(@)* – significante da imagem do objeto – e *m* (significante do eu imaginário, *moi*). Não dispomos dos desenhos originais de Lacan à época do seminário *D'un Autre à l'autre* e, portanto, não nos propusemos a resolver essa controvérsia, que deve caber a outros. Mas nos vimos obrigados a fazer uma escolha, a fim de aduzir apropriadamente as conclusões pertinentes para a justificação dessa tese. Nossa opção pelo esquema traçado na edição de J.A.M e nos Écrits, todavia, não tem a ver com a evidência apresentada pelo editor nas anotações de Paul Lemoine referentes a uma suposta sessão fechada de resposta a perguntas que, a nosso ver, não resolve a controvérsia, porém, ao modo como esse traçado melhor se adéqua àquele do Esquema L/Z e nos fornece um melhor relacionamento com o Grupo do Klein do *vel* da alienação, como se verá adiante. Sem dar mais importância a essa divergência do que a que ela merece, prossigamos apresentando desde já a representação do famoso Grafo.

[148] Ambos podem se apoiar em referências anteriores, na medida em que a transcrição segue o modelo traçado nos seminários onde o Grafo foi originalmente elaborado (*As formações do inconsciente*, de 1957-1958, e *O desejo e sua interpretação*, de 1958-1959), e a edição de Jacques Alain Miller segue o que aparece reproduzido no texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo*, de 1960 (portanto, quase da mesma época das referências dos seminários), publicado nos *Écrits*.

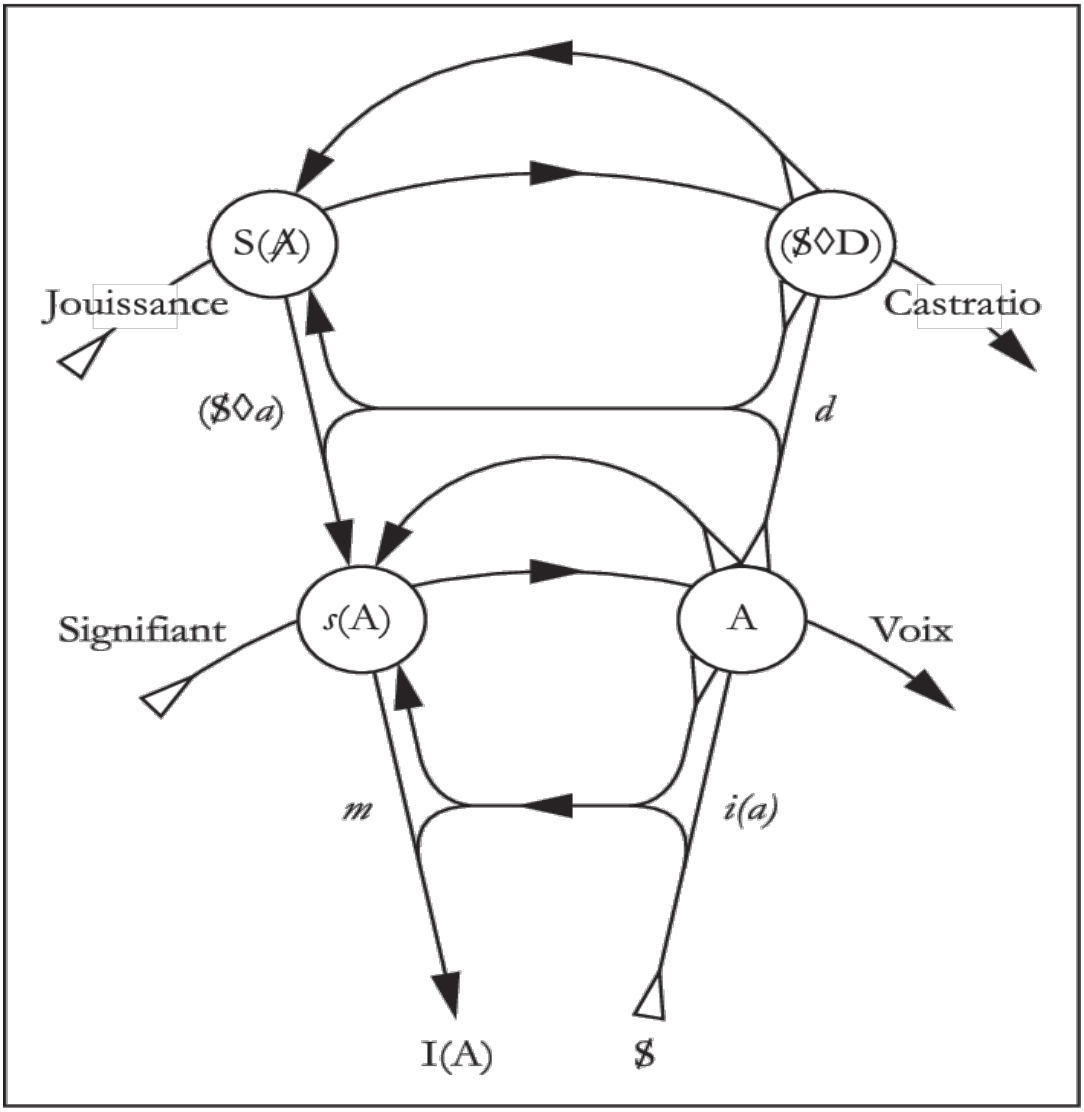


Figura 8. Fonte:

Referência crucial para essa exposição é novamente a de Diana Rabinovich, mas em outro lugar diverso do anteriormente apontado no capítulo primeiro. Trata-se da *Clínica da Pulsão - as impulsões*, de 1989. Nesse texto, muito embora não faça senão explicitar o percurso do próprio Lacan no seminário *D'un Autre à l'autre*, ela chama a atenção, entretanto, para aspectos fundamentais da articulação do sujeito com o Outro, em que entram em jogo justamente os modos como a função do mais-de-gozar – que decorre justamente de uma resposta dada à inconsistência do campo do Outro – age como uma espécie de dobradiça entre a pulsão e o desejo[149]

[149] RABINOVICH, Diana. *Clínica da Pulsão - as impulsões*, p. 9

(os dois vértices que, no diagrama do Grupo de Klein, recordemos, aparecem como o resultado das duas operações iniciais que partem do *vel* alienante).

Esse grafo se ordena de tal modo que a linha curva horizontal inferior, que liga o s(A) – a significação do Outro como suposição de um Tu – ao (A) – o campo do Outro como campo do código da linguagem –, responde pelo atravessamento da cadeia significante, que possibilita a produção da enunciação, em relação à linha curva mais longa, em forma de anzol, que percorre o grafo de cima a baixo, iniciando em $ – o sujeito dividido – e terminando em I(A) – o significante do Outro que representa o ideal do Eu –, linha que simboliza o discurso concreto, a fala concreta, ou seja, o lugar do sujeito. Acima, a outra linha curva horizontal, que liga o S(Ⱥ) – significante da falta ou da inconsistência do Outro – ao ($ ◊ D) – o matema da pulsão, ou seja, a articulação pela qual o sujeito dividido se vê às voltas com a demanda – é fruto da pergunta/demanda dirigida ao Outro, constituindo exatamente a forma que a enunciação assume devido à inconsistência do campo do Outro, ou seja, aquilo que no seminário *De um Outro ao outro* simboliza justamente a linha da demanda.

Há diversos meandros na leitura desse Grafo que fogem aqui aos nossos propósitos. Mas para que a exposição possa se sustentar com um mínimo de coerência, explicitemos alguns pontos de importância fundamental. Primeiro, a leitura do Grafo segue, em parte, a orientação da linha do discurso concreto do sujeito. Portanto, os pontos de encontro com as duas linhas horizontais devem ser lidos da direita para a esquerda, o que responde aí pelo efeito de retroação da cadeia na enunciação e na demanda. Ou seja, é apenas em certo momento (não cronológico, mas lógico) do desenvolvimento das cadeias horizontais (exatamente no entrecruzamento com a primeira volta da linha do discurso, do lado direito do Grafo) que se produz algo que torna possível, retroativamente, a inscrição de uma resposta nos entrecruzamentos do lado esquerdo. Resposta que, como pode ser sugerido pela ordem de leitura do Grafo, determinam as próprias perguntas, já que se trata aí de uma dependência lógica. Em segundo lugar – o que explica o ‘em parte’ escrito mais acima – o ponto final de um percurso não é fixado para todos os trajetos. Quer dizer, a linha do discurso não termina sempre no ideal do Eu – sendo isso verdade apenas para o percurso mais baixo do Grafo, o da identificação

imaginária –, o que mantém certa contingência nos traçados da produção subjetiva, figurando os diversos caminhos possíveis, inclusive, em uma análise. Por fim, os entrecruzamentos à destra constituem lugares de pergunta/demanda – polissemia existente no termo *demande*, na língua francesa –, enquanto que aqueles à sinistra são lugares de resposta, que obviamente se articulam no âmbito da dimensão significante, ou seja, não são respostas do organismo biológico consideradas do ponto de vista de um cientificismo grosseiro, mas respostas que implicam um sujeito, efeito da captura significante, do mesmo modo como o ato se opõe ao reflexo condicionado.

Dito isso, concentremo-nos inicialmente nos vetores que partem do (A), campo do tesouro dos significantes, para o andar superior do Grafo. Essa não é uma escolha fortuita, na medida em que o lugar do (A), ponto de entrecruzamento primeiro da linha do discurso concreto do sujeito ($) com a linha da cadeia significante, constitui justamente o ponto homólogo àquele vértice inicial do *vel* da alienação, desde onde se disjungem as operações de alienação (*ou je ne pense pas*) e de separação (*ou je ne suis pas*) no Grupo de Klein. Assim, o (A) é ponto de partida de uma pergunta/demanda dirigida ao Outro tanto acerca da natureza do Eu (*Qu'est ce que je est?* – O que Eu é?) quanto do desejo do Outro (*Qu'est ce que tu veux?* – O que tu queres?), mas que só se completa – no sentido dessa segunda pergunta/demanda sobre o desejo – no seu retorno da escolha forçada que é a da pulsão, em que a necessidade natural se vê 'obrigada' a percorrer os desfiladeiros do significante, no entrecruzamento do ($ ◊ D). Aí se produz, a meio caminho entre o lugar do Outro (A) e a pulsão ($ ◊ D), a pergunta/demanda pelo desejo (*d*), ou *d (A)*, que aparece como condição para que se realize a outra operação, a de separação, ou operação Verdade. Ou seja, aqui se reelabora o modo como a escolha pelo *je ne pense pas*, no Grupo de Klein, constitui uma escolha forçada, quer dizer, que a escolha do sujeito acéfalo da pulsão, do ser sem Eu, da repetição em torno da demanda que delimita o objeto como falta, é sempre primeira, no discurso (nas elaborações da fala do sujeito), em relação ao *je ne suis pas* da operação de separação, muito embora seja a anterioridade da perda constitutiva no inconsciente ($\not{A}$), da ineficiência do Campo do significante, que torna logicamente possível articular tais operações – o que é indicado pelo sentido das linhas

horizontais da demanda e da enunciação, em que as respostas determinam as perguntas –, não sendo inclusive à toa que o Grafo parte, mesmo que posto de modo ainda não elaborado, já do sujeito dividido ($). Retoma-se aqui, portanto, – agora no traçado do Grafo – aquela dependência estrutural da falta em relação à perda – que se constitui em causa – conforme a leitura do Grupo de Klein. Lembrando mais uma vez que se tratam aí de articulações lógicas, não cronológicas, o que atualiza a crítica à dissolução do processo lógico na narrativa da gênese, feita anteriormente, no capítulo 2, no âmbito da crítica da economia política.

Na pergunta/demanda pelo desejo do Outro – *d* (A) –, portanto, já se põe a possibilidade da realização da operação simbólica da castração, pela emergência do real que, por essa demanda/pergunta, pode aí estar implicada. Nada obriga, é claro, que esse ato (a operação castração) aí se produza, o que põe em jogo, inclusive, a viabilidade da tese sobre a qual essa pesquisa se sustenta, muito embora a suposição do ato como possibilidade mantenha resguardado o lugar inescapável desde onde a verdade da subjetivação do sexo, no que isso implica de produção do mais-de-gozar, pode ser concebida (e obviamente, é a isso que esperamos chegar ao fim da conclusão deste capítulo). Mas a pergunta/demanda pelo desejo do Outro põe tão somente a possibilidade da realização da verdade pela qual *il n'y a pas d'acte/relation sexuel* (não há ato/relação sexual, ou seja, a verdade da inconsistência do campo do Outro pela realização daquilo que lhe falta), conforme dizíamos, na medida em que necessita lidar aqui justamente com aquilo que emerge de sua própria posição, a saber, a exposição do furo em torno do qual a pulsão gira e de que modo isso se articula com a verdade do sujeito que fala Eu [*je*]. Trata-se do que se produz no âmbito da resposta à pergunta/demanda pelo desejo do Outro, ou seja, a tela protetiva da fantasia ($ ◊ @), através da qual se mantém ofuscado o Eu, sujeito da enunciação/demanda, nos polos da articulação entre o objeto perdido pelo Outro e a divisão subjetiva. A resposta da fantasia se produz como lugar de uma bifurcação que, uma vez atravessada, conduz o sujeito ou à realização do ato psicanalítico, do ato de castração do Outro como sítio da garantia, ato de realização da falha no Outro – produção do significante S_1 esvaziado do sentido totalizante no Outro, em S(Ⱥ) –, ou, pelo contrário, à sutura da falha na reconstituição/reabilitação do sentido de totalidade no âmbito de uma significação absoluta em s(A).

Graficamente, é por isso que, enquanto o lugar da pergunta/demanda pelo desejo é um lugar de convergência do que se opera no assujeitamento pelo significante em (A) e na pulsão em ($ ◊ D), a fantasia é inversamente um lugar de divergência das respostas produzidas que virão a determinar tanto o assujeitamento, no caso da significação absoluta do Outro em s(A), quanto a renúncia ao gozo total devido à castração e implicada na pulsão, no caso da verdade da falha em S(Ⱥ).

O s(A), lugar da significação absoluta do Outro, merece mais atenção de nossa parte, na medida em que é o sítio da produção do mais-de-gozar. Segundo o estudo de Diana Rabinovich que aqui nos orientou na reelaboração do Grafo que Lacan faz em 1968-1969, “a função mesma da significação é a de mascarar essa consequência maior do discurso que é a exclusão do gozo”[150]. O trabalho que produz essa significação alienada opera por meio de um arremedo da totalidade inexistente, da unidade mítica ‘perdida’, portanto, em um processo de ganho de gozo, na recuperação do gozo perdido na inscrição no campo do significante, que é responsável pelo mascaramento da castração que produz a perda desse gozo total. Conforme constata Lacan em *De um Outro ao outro*, isso só pôde aparecer de modo a ser percebido, na medida em que passa a existir um discurso que articula a renúncia ao gozo de modo a fazer com que nisso se evidencie a função do mais-de-gozar[151]. Essa é a consequência da emergência de um discurso da organização do saber como totalidade mercantil, ou seja, da emergência do capitalismo – essa elaboração devida por Lacan a Marx –, e também, por sua vez, de outro discurso, produto do primeiro, capaz de daí ter conseguido isolar a função do objeto @ como esse ponto de captação do mais-de-gozar, a saber, o discurso psicanalítico, devido a Freud (e ao próprio Lacan, por sua vez).

Afora a dependência da possibilidade de produção do mais-de-gozar em relação ao furo na consistência do Outro simbolizado pelo objeto @ e sua verdade estrutural, quer dizer, a da sua queda, convém explorar ainda, no Grafo, as vias de circulação desse mais-de-gozar e o que ele, no seu percurso, produz, na medida em que o mesmo aspecto de promoção da sutura, que restaura consistência à totalidade cindida, resvala ademais para outro âmbito, que oferece ao sujeito uma ocasião singular de unificação que, nesse caso, é revestida pela liga do imaginário,

---

[150] RABINOVICH, Diana S. *Clínica da pulsão. As impulsões*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004, p. 28.
[151] LACAN, Jacques. *D’un Autre à l’autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 6.* Disponível em: http://staferla.free.fr/

na doação de coerência ao eu [*moi*] da identificação especular. É o que aparece no retorno pelo qual a significação alienada do s(A) determina o campo do Outro em (A), de onde parte, em direção ao andar mais inferior do Grafo, o vetor que, alimentado pela reserva de gozo do mais-de-gozar, fixa a imagem especular do objeto em i(@) como eu ideal, correlato do desejo do Outro em *d* (A), no andar superior, mas que, ao invés de interpelar o Outro do ponto de vista do seu desejo, captura o Eu na relação pela qual a identificação imaginária em m (*moi*) – homóloga à fantasia no andar superior – produz a autoconsciência que retroalimenta a constituição da significação absoluta da totalidade do Outro – de Deus, do Universo, da Sociedade – em s(A). O objeto @ aí, ao invés de surgir como ponto de desmascaramento da inconsistência do universo do discurso, é capturado, pela infusão da reserva de gozo gerada pela sua própria função estrutural, como ponto de identificação para a fixação imaginária do eu [*moi*] da autoconsciência, em sua pretensão de suficiência, no nível do pré-consciente freudiano.

Isso é o que aparecia de modo bastante simplificado no Esquema L/Z já discutido anteriormente, e que agora se mostra articulado à totalidade dos processos de subjetivação no Grafo desenvolvido de 1968-1969. Mas já lá deve-se recordar que – ao invés de negar os desdobramentos disso através de s(A), no Grafo – a captura, pelo imaginário, do furo representado pelo objeto @ produz-se na via que, da pulsão, pelo circuito da demanda em S (no Esquema L/Z), por incidência dos processos inconscientes do significante, resulta na cristalização de i(@), no alto e à direita do esquema. É ao mesmo tempo o que opera no modo como a abjeção social, debatida no capítulo 2, aparece diante do ponto de vista do olhar posto no lugar da significação alienada do fechamento da unidade, ou seja, é a recomposição da homogeneidade social pelo ofuscamento da falha na produção da mais-valia que determina o lugar da escória como exceção da realidade sistemática destinada a ser purificada, e não como verdade da reprodução da falha e ponto de ruptura com a unidade alienada da significação.

A fim de arrematar essa análise do Grafo do desejo lacaniano, tentemos agora dar conta da condição estrutural mesma da produção do mais-de-gozar, associada à condição histórica que permitiu isolá-la. E antes de qualquer coisa, é preciso salientar que o mais-de-gozar, sendo um elemento do processo de

constituição subjetiva, não surge apenas no mundo moderno, de modo que, se a homogeneização dos saberes em um campo unificado no mercado – aquele dos saberes da ciência, em que o saber devém mercadoria – permite isolar e quantificar essa função do mais-de-gozar, o que isso manifesta é tão somente a possibilidade de surgimento de certo saber em que isso esteja explicitamente em jogo em um processo de 'desmascaramento', ao invés de submetido às relações tradicionais de mestria. Trata-se aí, em relação a esse saber emergente, das matrizes que orientam essa pesquisa: a da crítica da economia política e a da psicanálise.

Mas antes da emergência explícita desses saberes, a produção do mais-de-gozar é algo que pode ser rastreado, por exemplo, já em um autor como Hegel, quando expõe algo que não deixamos de comentar anteriormente, a saber, a famosa dialética do senhor e do escravo, na *Fenomenologia do Espírito*, abstraindo-se da querela em torno da realidade da luta como processo intrínseco à (in)consciência (Labarrière), ou como processo de constituição social da tradição (Kojève, mas que pode ser rastreado também em Marx, por exemplo, n'*A sagrada família*, onde inclusive a posição de Labarrière pode ser também justificada, com base nas especificidades da experiência histórica), porque julgamos que haja uma solução de continuidade que atravessa esse processos. Aí, portanto, a renúncia ao gozo aparece inscrita, tanto para o senhor quanto para o escravo, como consequência do fator mortal presente na luta de puro prestígio. A recuperação desse gozo perdido é mediada para o senhor pelo trabalho do escravo, que produz o mais-de-gozar destinado a restaurar, pela significação, a perda de consistência – mais além do princípio do prazer – no encontro fortuito com a morte, enquanto o escravo, ciente do adiamento, apenas, desse encontro, recolhe as migalhas do mais-de-gozar produzido que lhe são doadas. Esse descortinamento das relações tradicionais que é permitido pelas novas configurações modernas pode ser figurado, em Lacan, pelo efeito de sujeito, na relação da cadeia significante entre S_1 e S_2, em que esse sujeito – cindido pela perda da consistência, pela ruptura da unidade mítica da genitalidade e do sexo em favor da verdade da castração e da sexualidade, pela falta do objeto em que se inscreve o fator mortal da pulsão – surge representado por um significante mestre que se apaga, na medida em que é capturado pelo sentido, na representação para S_2 – o significante da cadeia como campo do Outro, como

campo do saber – por cujo trabalho se delimita o furo da insuficiência estrutural do significante, a produção do objeto @, que constitui o ponto onde se pode situar o processo de recuperação do gozo como produto da reconstituição da unidade na significação alienada. Esquematicamente, isso fornece o modelo para a representação do que mais tarde aparece, na obra de Lacan, no seminário sobre o avesso da psicanálise, de 1969-1970, conforme figuramos abaixo, como discurso do mestre, no âmbito da sua teoria dos discursos como realização do que esse autor considerava como a essência da teoria psicanalítica, a saber, “um discurso sem palavra”. As setas indicam vias de relação, como na definição do significante, em que o significante S_1 representa o sujeito ($) para outro(s) significante(s) S_2, e também no modo como o saber (S_2) põe o trabalho a serviço da produção do objeto de captação do gozo (@). Já o símbolo lacaniano da punção (◊) representa disjunção entre os elementos que aí se articulam. Como nos modos de articulação disjuntiva do sujeito na fantasia ($ ◊ @) e na pulsão ($ ◊ D). Os lugares ocupados pelo elementos que se articulam são regidos pelo lugar do agente (em cima, à esquerda) que representa a verdade, que aí aparece recalcada, para o saber que, na produção do sentido, trabalha para produzir algo. Ei-lo à esquerda, com a indicação dos seus lugares à direita:

Figura 9. Fonte: Seminário *L’anvers de la psychanalyse*.

Mas o que permitiu isolar essa estrutura fundamental da recuperação de gozo – no Grafo e na simplicidade do esquematismo da forma do discurso (acima) – foram, como dizíamos, as novas configurações sociais que se manifestaram na homogeneização dos saberes sob o mercado. Pode-se dizer que elas reensaiam, na emergência do mundo moderno, o ato originário de inscrição do animal humano no significante, pelo efeito de sujeito que o institui, como se se instituísse, por uma tábula rasa da dissolução das relações tradicionais, um novo ‘estado de natureza’, e

por meio do qual “o gozo se [re]ordena e pode se estabelecer como cobiçado [*recherchée*] e perverso”[152]. Lacan observa que nesse novo ordenamento se representa exatamente aquilo que a psicanálise desde Freud denomina o ‘mal-estar da civilização’, a saber, “um mais-de-gozar obtido da renúncia ao gozo, justamente sendo respeitado [como na experiência moderna da mais-valia] o princípio do valor do saber”. Mas esse princípio, de “que o saber é sempre pago de acordo com seu verdadeiro preço, mas abaixo do valor de uso que essa verdade engendra”, deixa restar como não pago o trabalho que produziu o gozo a mais, de modo que nem todos têm acesso ao mais-de-gozar. “A maneira como cada sujeito padece em sua relação com o gozo, enquanto que ele não se insere senão pela função do mais-de-gozar, eis aí o sintoma”, cuja estrutura, por homologia, permite pensar a verdade como o “que surge de conflituoso da função da mais-valia”, e isso na medida em que o sintoma/verdade emerge do fato de que “não haja mais senão uma verdade social média, uma verdade abstrata”[153]. Esse estado de coisas constitui como que o inverso das relações tradicionais figuradas pelo discurso do mestre, de modo que se organizam em um discurso que, como dissemos, possibilitou, pela posição de agente conferida ao objeto de captação de gozo, descortinar a função do mais-de-gozar no âmbito dos discursos, pondo-se, portanto, não como justificação das novas configurações sociais, mas em um empreendimento semelhante ao que Marx consumou em sua crítica. Lacan registra essa mudança como a emergência do discurso psicanalítico que, como se pode ver, engendra-se por uma inversão das posições atuantes no discurso do mestre.

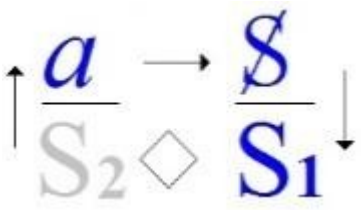


Figura 10. Fonte: Seminário *L’anvers de la psychanalyse*. (Mimeo)

O objeto @ é aí o que se destaca como agente do discurso, saltando como resto e como falha da estrutura do saber (S_2, recalcada no lugar da verdade), e se

[152] LACAN, Jacques. *D’un Autre à l’autre, 1968-1969 (Mimeo), p. 16.* Disponível em: http://staferla.free.fr/
[153] Ibidem, p. 17.

reportando ao sujeito ($) como o que o impulsiona ao trabalho de produzir o significante vazio (S_1) que marca a falência do sentido, o fracasso da significação absoluta, articulando-se com ela sob a forma da disjunção. Essa estrutura não é outra senão a que já apresentamos quando da discussão do Grupo de Klein, em que o(a) psicanalista ocupa o lugar do objeto @ destinado a 'cair' (ou emergir, segundo a estrutura gráfica do discurso do(a) psicanalista) como resto da destituição do sujeito-suposto-saber, representado aí como S_2. O discurso psicanalítico, assim como aquele da crítica da economia política, permite aqui a 'tomada de consciência', justamente, do que se produz de mudança, com os novos meios de ordenamento do gozo, no mundo moderno, por perceber, na superfície das significações, um efeito de recuperação de gozo que mascara sua perda, e que tem no objeto da perda, na emergência desse @, o agente central que aí está em jogo. É o que faz com que se possa destacar, a partir desse estado de coisas, o embricamento do ato – como realização da perda do objeto, como causa do desejo, na destituição da consistência do Outro – com a produção do mais-de-gozar (como recuperação do gozo perdido que opera no sentido de restaurar a unidade do gozo total na significação absoluta, sem furo).

3.4. Sujeito, Ato e estrutura do Desejo

A tese a ser aqui exposta orienta-se na base de que aquilo que aparece como 'fundamento' (falhado) do sistema capitalista – o *Mehrwert*, cuja falha se converte em um processo de ofuscamento de si mesma na restauração de uma homogeneidade alienada – é, em seu aspecto real, justamente não apenas produção excedente (*plus*) passível de apropriação (e de significação totalizante que neutraliza o ato), mas, ao mesmo tempo, limite impossível com o qual a totalidade esbarra. Nesse sentido, certas reflexões presentes na tradição marxista nos permitem uma aproximação com a interpelação lacaniana que fazemos da teoria de Marx. Dentre essas pode-se citar a reflexão benjaminiana, à qual já fizemos alusão, em "*Para a crítica da violência*", e na medida em que ela nos possibilita, por certo desvio de contexto, pensar o problema da *mais-valia* como exceção e como limite

impossível. Convém aí observar a seguinte passagem na qual o autor faz referência à greve revolucionária em contraposição à greve política:

> A esta concepção profunda, ética e autenticamente revolucionária não se pode contrapor nenhuma ponderação que pretenda estigmatizar essa greve geral como violência, tendo em vista suas possíveis consequências catastróficas. Embora se possa dizer, com razão, que a economia atual, considerada como um todo, é comparável muito menos a uma máquina que pára quando o foguista a abandona do que a uma fera que, logo que o domador lhe dá as costas, enlouquece desvairadamente – o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios. Sem dúvida, o poder do Estado, que tem olhos apenas para os efeitos, se contrapõe precisamente a essa modalidade de greve como se fosse violência, em contraste com as greves parciais que, na maioria das vezes, são de fato formas de chantagem.[154]

Percebe-se aí, justamente, na ilustração do que caracteriza a greve revolucionária, a sua capacidade de expor não apenas a exceção na qual a ordem vigente se funda, mas, ao mesmo tempo, que esse excesso instaurador se mostra igualmente como limite impossível fora do qual toda ordem se desordena. É por pôr a descoberto esse limite oculto que a greve revolucionária – como ato – só se pode pôr como negação de toda ordem, de todo horizonte de significação totalizante. Em suma, é o *ato* (impossível para a manutenção da totalidade sistemática) de interrupção da produção de *mais-valia* que permite a Marx perceber a não-equivalência (inconsistência) posta pela *mais-valia* como fundamento contraditório da equivalência (imagem de consistência), exatamente porque ao faltar esse 'não-fundamento' o sistema se torna impossível. É como se se dissesse que esse objeto que sustenta o sistema foi encontrado justamente pela sua impossibilidade de poder ser encontrado no interior de uma totalidade homogênea e sistemática, porque constitui seu ponto de esgarçamento e ruptura. Devemos admitir que esse olhar sobre a obra de Marx, e que sustenta esse ponto específico do desenvolvimento de nossa tese, no que diz respeito à possibilidade que se nos expôs de descortinar o que se ofusca sob o brilho da homologia postulada por Lacan entre mais-valia e mais-de-gozar, não é inédito. Essa intuição acerca do trabalho concreto, das insurreições do século XIX, que tornou possível a exposição d'*O Capital* está na obra de um contemporâneo de Lacan que participou ativamente das agitações de

---

[154] BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011, p. 144.

maio de 1968. Trata-se d'*A Sociedade do Espetáculo* de Guy Debord. É claro que diversos aspectos dessa hipótese poderiam ser aduzidos, inclusive, do que se disse acima acerca das reflexões de Walter Benjamin, além, obviamente, de se poder lembrar também, quanto à lógica fundamental desse processo, da articulação do ato humano subversor da 'naturalidade' pelo trabalho, contraposto à violência, em Georges Bataille, e, por sua vez, do ato mesmo de transgressão como ato destituidor pelo qual o ato de subversão da natureza se produz. Mas, alusões à parte, citemos a passagem específica de Debord que atrela a formalização teórica de Marx aos atos insurrecionais de seu tempo. Segue, do parágrafo 80 d'*A sociedade do espetáculo*, que: "Marx demoliu a posição separada de Hegel diante do que acontece e a contemplação de um agente supremo exterior, seja ele quem for. A teoria só conhece aquilo que ela faz. […] 'De todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a própria classe revolucionária'"[155]. Além do que, Debord identifica os erros de Marx, precisamente, tanto aos limites das lutas do seu tempo, quanto ao seu distanciamento dessas lutas e – o que aparece a nós como mais eloquente dadas as preocupações dessa pesquisa – a consequente dissolução do ato revolucionário nas significações alienadas da tentativa de elaboração da totalidade da teoria. É o que se lê no parágrafo 85 da mesma obra quando diz que: "A falha na teoria de Marx é a falha da luta revolucionária do proletariado de sua época. […] Ter sido obrigado a defendê-la e a explicá-la no trabalho erudito separado, no Museu Britânico, implicava [ademais] uma perda na própria teoria"[156].

E já que Bataille foi novamente mencionado, não percamos as conexões que essas alusões históricas podem enunciar de conexão com a psicanálise lacaniana. A fim de explicitar a citada dialética entre trabalho e violência, chamemos atenção ao fato de que, em uma obra bem posterior ao artigo sobre *A Estrutura psicológica do fascismo*, *O Erotismo* – ponto de confluência de toda uma pesquisa, inclusive das elaborações da *heterologia* do entreguerras –, Bataille traça os limites de um ato fundante da humanidade como a conhecemos, em certa relação – cisão – entre *interdição* e *transgressão*, ou de uma *interdição* que se dirige a uma violência 'primeira', animal. A humanidade, então, funda-se pelo ato de *interdição* da

[155] DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 80, p. 52-53.
[156] DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, § 85, p. 56.

animalidade, e desde então encontra-se, no horizonte do mundo, uma experiência humana, configurada a partir do que o autor chama de trabalho, contraposta a outra experiência humana que se desenvolve além dos limites traçados pelo trabalho: a experiência da violência. A *interdição* pela qual se constitui a experiência do trabalho aparece, assim, como uma experiência negativa diante da animalidade. E embora posamos ter a tendência a supor que nos achamos diante de uma narrativa da gênese e das origens, convém frisar que a violência da animalidade aparece aí considerada a partir da experiência oposta da *interdição*. É, portanto, na relação com as fronteiras definidas por esse ato, que certos objetos da experiência humana aparecem doravante sob a alcunha do *abjeto*, objetos da *interdição*, *interditos* pela sua própria natureza (ou desnaturação), sendo a sua experiência a experiência de um *rasgo*, de uma *quebra*, de uma *ruptura*, *dilaceramento* constituído a partir da 'etiqueta' da interdição; pois, considerados do ponto de vista negativo do trabalho, experimentam-se esses objetos interditados sob a forma da transposição dos limites, negação da negação pela mediação da experiência do trabalho que demarca os limites.

Da mesma forma, o *objeto @,* em relação ao sujeito, aparece sob esse duplo aspecto, que anteriormente também tínhamos enunciado sobre a forma da duplicidade excesso/limite quanto à mais-valia. Ele tanto se mostra, como vimos, no excesso da repetição pela qual o sujeito se representa diante da cadeia significante, em um esquematismo lógico do que aparecia anteriormente na obra lacaniana como superfície topológica, no processo de inclusão/exclusão do sujeito no campo do Outro, o que marca a verdade da sua divisão originária (que pode ser remetida estruturalmente à cisão postulada por Saussure em relação ao significante e transposta por Lacan para o sujeito, ou à contradição entre valor de troca e valor de uso para a crítica da economia política, que, justamente pelo chamado efeito de sujeito, na medida em que se remete à pergunta pelo desejo do Outro, causa sua não-suficiência característica que, posta a serviço dos processos de significação, produz o excesso – *Merhlust* – na cadeia, simbolizado no falo (φ), como saber de si no Outro da totalidade simbólica alienada), bem como no limite com o qual o sujeito da perda de gozo esbarra com o real da queda do objeto @, possibilitada pela quebra das significações na castração (–φ), como esse lugar ausente impossível de

formalizar e, portanto, de totalizar, simbolizado no significante da inconsistência do Outro (Ⱥ).

O que aparece aí suposto sob a denominação ‘sujeito da perda’ (de gozo) é o que surge implicado na noção das montagens pulsionais como meios de produção da satisfação (gozo) que vem ocupar o lugar vazio deixado pelo real da inexistência do ato/relação sexual, quer dizer, isso que aparece no horizonte mesmo de constituição da pulsão. Essa estrutura permite dar novo sentido à ‘energética’ de Freud – à luz da ‘economia política’ de Lacan – se evocarmos uma imagem do real que Bataille ilustra n’*O Erotismo*. Trata-se da referência à vida unicelular e principalmente à reprodução sexuada, em que o aspecto de impossível do real se destaca. Expresso em termos ‘lacano-batailleanos’ seria: ou bem tenho os dois seres descontínuos que, em ato, se representam a si mesmos em contradição com a continuidade da união sexual, ou bem tenho a unidade do que se produz na união e necessariamente não tenho os seres descontínuos em ato; para uns ou para o outro há a morte como impossível da existência em ato do que se poderia pôr aí como relação sexual. Dizer com Lacan, portanto, que o ato é sem Outro, no sentido em que é sem garantia, e que, por isso, não há ato/relação sexual, implica em que, sendo o sexual fundado na relação com outro, que resulta na unidade, ele exige, ao mesmo tempo em que contradiz, a existência do Outro do sexo. Essa impossibilidade é o que impulsiona a produção do gozo de borda da pulsão que vem a ocupar o seu lugar, de modo que, na pulsão, a existência do sujeito aparece por meio de uma subjetivação acéfala, em que se conjugam, em uma relação de continuidade/descontinuidade a corporeidade e a lógica alienante da demanda que serpenteia pelos desfiladeiros do significante. Ajustando o foco do olhar para esse ponto, não é difícil perceber que, nessa vinculação entre ato e gozo, nossa tese está já completamente demonstrada.

Todo gozo é gozo excedente nesse processo, todo gozo é mais-de-gozar. Ao considerar o mais-de-gozar no modo como pode se articular com a verdade, articulamo-lo aí com a noção de sintoma, já que no sintoma aparece justamente indicado esse lugar de gozo do sujeito, conforme evocamos anteriormente na forma em que o sofrimento de cada sujeito aparece em relação ao mais-de-gozar. As montagens pulsionais como meios de produção subjetiva do mais-de-gozar

elaboram o terreno por sobre o qual o sujeito emerge por meio do *ato* pelo qual se constitui. E justamente porque as montagens das pulsões são resultado dessa verdade fundamental constitutiva da experiência do ato, o *il n'y a pas d'acte sexuel*. É com esse estratagema ou com essa montagem que o sujeito lida em análise, sendo o *ato analítico*, dito de modo simplificado, como já explicitamos no princípio de toda essa exposição, e na análise do Grafo, o ato pelo qual o sujeito, na interpelação do seu desejo, se institui na destituição de consistência do Outro, o que não se faz senão na articulação com aquilo que resulta retorativamente de sua (do ato) falha sintomática constitutiva, portanto, sobre as montagens do mais-de-gozar. Nisso, toda montagem que constitui o gozo (*jouissance*) do sujeito se mostra pelo confronto com uma experiência de ultrapassagem, que constitui a verdade da sua produção, de ser sempre um mais além, *mais-do-gozo*; mais além aí em referência ao princípio do prazer (*Lust*): o gozo é o mais além do princípio do prazer, como já observado. E isso mais ainda na medida em que o próprio princípio de realidade subordina-se ao gozo pelos processos de significação.

Essa perspectiva exclui, portanto, a hipótese de que o que se trata na crítica da *mais-valia* (homóloga ao *mais-de-gozar*) seja de restituição (que, pelo contrário, constitui a base mesma da produção da mais-valia e do mais-de-gozar), ou de que o *ato revolucionário* intente instaurar a ordem na qual as massas proletarizadas sejam pagas como devem, já que é justamente porque o trabalho é pago pelo seu preço verdadeiro que a re-produção dessa realidade sistemática se sustenta. Que não se trate de restituição no *ato revolucionário*, isso pode ser aduzido do próprio Marx (inclusive toda hipótese acerca de um momento de transição entre capitalismo e comunismo em *Das Kapital* – chame-se como quiser, socialismo ou outra denominação –, parece servir apenas para mostrar o quanto tal momento não é nem de longe subversão das relações capitalistas). Digamos que a ilusão de restituição é um desenvolvimento possível da fantasia gerada pelo próprio sistema – e restituição sempre a partir da significação da garantia de um *Outro*. Não obstante, é notável que, sob as relações capitalistas, a subordinação do princípio de realidade ao gozo se mostre em sua forma mais simples e clara, e justamente na figura da restituição e do preço justo. Mas ao mesmo tempo aí se mostra a subordinação de toda relação de produção do sujeito à autonomia alienada do mercado (do *Outro*). É por isso que

supor o *ato* pelo qual o sujeito se institui na destituição dessa *Forma* que garantiria sua própria consistência e suficiência, o ato pelo qual, portanto, o sujeito se choca com o limite do desejo – no qual encontra a falência do sentido na perda de consistência do Outro –, e, em um ato de des-conhecimento de si, sob o corte da renúncia à restituição materializada no *mais-de-gozar*, produz-se na divisão da diferença absoluta que se representa a si mesma, supor isso, então, como homólogo ao *ato revolucionário* (regido, portanto, por uma mesma lógica) de sustentar-se, também na diferença absoluta, sob a ruptura da autonomia do mercado, implica em sustentar a posição do *ato* como a exceção (ou subversão) ou o limite ausente (no sentido de algo que nos é interdito de apreender no interior da lógica sistemática) que trespassa a fantasia de completude e restituição do sistema (resultante do confronto com a perda, na dialética do desejo) por sobre a produção da incompletude e inequivalência irrestituíveis. Mas, por outro lado, sustentar o lugar da perda irrestituível não passa aí, na posição do *ato*, pela resignação, mas pelo *ato*, também, de destituição do *Outro* desse lugar autônomo, de uma autossuficiência garantidora, em relação ao sujeito.

Dizia Bataille, em referência ao mundo burguês, no final dos anos de 1940, em *La part maudite*, o seguinte: “No serviço de uma potência de que não se faz uso – forma perfeita da absorção dos recursos no crescimento – encontra-se a única anulação autêntica, a menos arriscada renúncia à vida”. Se o capitalismo se constitui como uma forma de serviço à autonomia do mercado, na qual é forçoso nos reconhecermos todos como servos – em que aparece exposta uma verdade acerca do assujeitamento –, aquilo que se trata de subverter seria não necessariamente o efeito de sujeito, determinante, em parte, do ‘asserviçamento’ (inclusive em seu caráter de insuficiência, conforme já argumentamos quando da discussão acerca do significante, no capítulo 1), mas a significação alienada da autonomia da potência a serviço de que se produz, em favor de um uso das potência às quais se serve em uma espécie de servidão calcada na abertura de sentido ao não-sentido da diferença absoluta. A captura do Eu – que responde aqui pelo lugar do(a) trabalhador(a), determinado simbolicamente na relação de assujeitamento – pelo campo do saber tende a manter ofuscada a verdade da insuficiência que a relação com o gozo permite, mesmo sob as amarras alienadas do sentido, desofuscar, pela

centralidade da ação do objeto no processo mesmo de subjetivação. Se nos remetermos a Lacan novamente, lemos:

> Se esse **a**, disse eu, […] é o que condiciona a distinção do Eu como o que sustenta esse campo do Outro, e que pode se totalizar como campo do saber, o que importa saber, precisamente, é que, ao assim se totalizar, ele não atingirá jamais o campo de sua suficiência, que se articula no tema hegeliano da *Selbstbewusstsein*. Porque justamente, nessa medida, e à medida mesma de sua perfeição, fica inteiramente excluído o Eu do gozo[157].

Sustentamos aqui que a relação subjetiva entre o eu [*moi*], sujeito da autossuficiência da *Selbstbewusstsein* pela identificação imaginária da consciência, e o Eu [*je*], sujeito que se objetiva na estrutura gramatical da enunciação, – ambos sob a incidência do real do objeto @, apropriado como imagem especular, em um caso, e como referente da perda, no outro – reitera a mesma articulação, em torno da qual se discutiu acima, em que o proletariado se produz como sujeito da diferença absoluta, em luta, no *ato* e como representação na produção de *mais-valia*. Essa mesma relação é o que aqui permite sustentar a hipótese do *ato* ou ação precária de destituição do sujeito, simbolizado no S(Ⱥ), como causa ausente de toda tentativa de totalização da realidade ela mesma sempre falhada. Desnecessário, portanto, talvez, acrescentar, que, sendo o *ato* esse lugar ausente do discurso, que surge como 'causa da causa' em relação a toda noção de causa passível de emergir no âmbito simbólico do discurso, o que aqui aparece sugerida é a condução, a partir das noções de causa acessíveis ao discurso simbólico – mercado, *mais-valia*, *Grande Outro*, *objeto* @, *mais-de-gozar*, sujeito –, a esse lugar ausente, excluído do discurso, no qual se pode situar um *ato* como causa, mas apenas, como se disse, de forma precária, porque a própria noção de causa é já resultante da articulação simbólica do discurso, em relação à qual um *ato aparece como subversão real do simbólico* (mesmo que seja ponto de desmantelamento que 'causa' o discurso). Ao se falar de *ato*, portanto, trata-se de pôr em questão a própria articulação teórico-prática do discurso como efetividade (efeito, portanto, da produção da falha, em ato).

---

[157] LACAN, J. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 132. [p. 65, Mimeo]

4. CONCLUSÃO (OU DISSOLUÇÕES: DA ÚLTIMA COISA ANTES DAS ÚLTIMAS)

E tu escolherás a vida...
Deuteronômio 30, 19.

É chegado o momento de prestação de contas. Convém recordar nossas pretensões a fim de avaliar se elas se mostraram frutíferas ou se – igualmente importante, já que nos fornece uma verdade em negativo – não se sustentaram frente ao teste do experimento argumentativo. Partimos da postulação do mais-de-gozar lacaniano que, tomado em homologia com a mais-valia de Marx, pelo fato de pôr em questão a articulação entre perda (do objeto, e também de gozo) e causa (do desejo), aparece no discurso do psicanalista francês – o que é corroborado por diversas interpretações de sua obra – como uma espécie de princípio do ato (o que pode, ao mesmo tempo, ser justificado por inúmeras leituras marxistas da obra de Marx em relação à mais-valia). Em relação a essa leitura – que mantivemos nos bastidores –, resolvemos inverter, em caráter tético, os termos de sua afirmação, e sustentar que a estrutura implicada no ato, e que o constitui logicamente, é, pelo contrário, o que ofuscadamente mantém, como causa – e mesmo na precariedade pela qual existe (o que impede considerá-la sob a denominação do fundamento ou princípio em sentido filosófico) –, a possibilidade pela qual a mais-valia e o mais-de-gozar, logicamente homólogos, possam se produzir exatamente como processos de recuperação de gozo, frente à renúncia que o marca na constituição social e subjetiva. Em suma, nossa tese era a de que a existência do mais-de-gozar e da mais-valia só receberia a consistência lógica que a justifica discursivamente, se esses dispositivos de recuperação de gozo fossem concebidos na articulação que os põe como desenvolvimento do trauma que constitui o ato, que, quanto a isso, mantém-se na posição de desconhecimento que o caracteriza. Quer dizer, mesmo que o ato seja o que se produz apenas ao fim de um processo, e por sobre as articulações das montagens pulsionais de satisfação, é a sua estrutura mesma de ato intrínseca ao efeito de sujeito que retroativamente orienta as vicissitudes da pulsão que, por sua vez, resultam na produção do mais-de-gozar. Isso implica em que a perda vinculada à renúncia ao gozo, da qual o mais-de-gozar se ergue como recuperação, é aí, ela própria, presença mesma do ato com o qual o assujeitamento,

como processo, tem que lidar. Isso, supomos, não invalida a afirmação mais comum, que citamos acima, de que o ato se subordina aos processos de perda. Apresentar polemicamente nossa tese nesse sentido teria sido embarcar na pergunta, que julgamos tola, acerca do que veio primeiro, o(a) psicanalisante ou o(a) psicanalista. Segundo nossa compreensão, então, esses processos compõem a estrutura mesma do ato, ou seja, o ato só pode ser tratado como causa se se o concebe igualmente como processo de perda. Nosso ponto de vista aqui visou, portanto, ampliar o campo de concepção do ato, não invalidar as leitura vigentes.

Para cumprir esse propósito, optamos por iniciar, portanto, com a discussão acerca da estrutura do ato, ainda desvinculada, até onde fosse possível, da produção do mais-de-gozar, a fim de depois avaliar, estando aí implicado esse processo de recuperação de gozo, se ele poderia ser concebido, em uma relação de dependência da estrutura do ato, inclusive em sua tentativa de sanar o furo aberto na totalidade sistemática, resultante de sua própria existência. Como se pôde observar pelo desenvolvimento do texto, a passagem de um a outro desses momentos foi interrompida pela interpolação, nesse *intermezzo*, da discussão acerca da abjeção, em seu aspecto subjetivo e social, implicada na existência mesma do objeto cuja incidência e decadência aparecem como causa – do ponto de vista da perda, do desejo, e do ponto de vista da delimitação do espaço da falta, como objeto da pulsão – dos processos que ao fim se tratava de vincular. Esse ponto médio de parada na economia da argumentação forneceu ademais a ocasião de melhor articular, não a homologia entre mais-de-gozar e mais-valia, da qual partimos como já justificada pelo próprio Lacan, mas, a posição da queda do objeto (a-bjeto), na estrutura do ato, tanto psicanalítico quanto revolucionário (tratados igualmente em sua homologia, derivada do caráter também homólogo do arcabouço lógico da energética de funcionamento tanto da verdade da psicanálise quanto da da crítica da economia política), no ponto de determinação que guardam em relação à mais-valia e ao mais-de-gozar.

Se o ato se realiza pela queda do objeto que, como expusemos, remete à operação de perda, insuportável ao sujeito, na dialética do desejo, no que diz respeito à castração do Outro – cujo mecanismo aparece figurado, em Lacan, no diagrama do Grupo de Klein e no Grafo –, isso que o objeto @ representa, nesse

processo, é justamente a falha na ordem sistemática que a perda de si, no campo do Outro, como garante de sua consistência, marca. A marca da abjeção, cujo ‘destino’ seria o da purificação, é a isso que o sujeito como objeto @, na totalidade do campo do Outro, simboliza. Essa operação de destituição, conforme foi exposta quanto ao ato, tendo sido apresentada como re-a-liz-ação daquilo mesmo que institui o sujeito como falante, homologamente evoca o processo de conformação dos corpos dos sujeitos como trabalhadores(as), essência do próprio sistema. No entanto, esbarra-se aí em um ponto inintegrável que impede o fechamento dessa conformação, sob a forma de um resto, cuja face é a da acumulação de uma reserva de corpos destinados ao gasto (ao uso ou à aniquilação), com o que a realidade sistemática precisa lidar, e que normalmente o faz sob a identificação da escória a ser purificada para garantir a homogeneidade ordenada do sistema. Adquire sentido aí a escanção que indicamos acima acerca da re-a-liz-ação do efeito de sujeito, no ato, na medida em que se re-opera (como re-petição de um ação) a extrusão de um ponto, o @, que é destituição, quebra (lise), da totalidade da realidade sistemática.

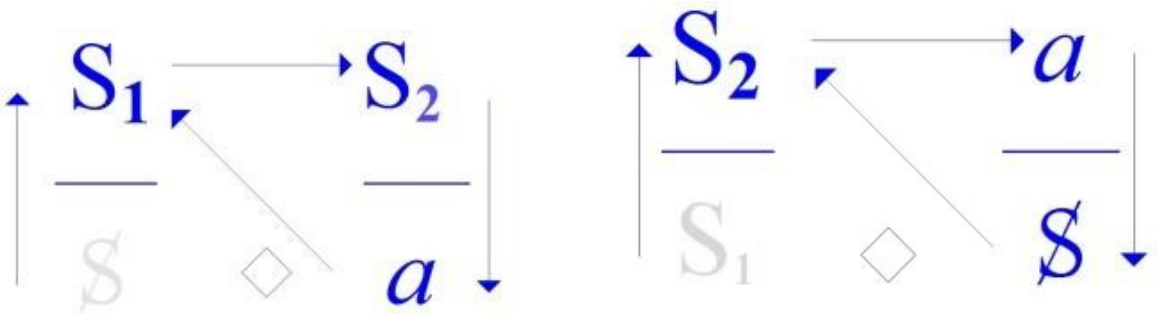
Todavia, a existência mesma desse ponto de a-bjeção, ou seja, a possibilidade que se abre de realização do ato com o desenvolvimento do processo que o expõe, e que é inseparável da construção dessa tela de proteção sob a qual a articulação do Eu [*je*], a partir do efeito de sujeito, se produz – referimo-nos aqui à fantasia ($ ◊ @) –, põe em ação também os meios de recuperação do gozo perdido (no ato inaugural de inscrição na ordem significante), materializados no aparelho pulsional, pela via dos processos de significação da ordem alienada do Outro, e justamente porque se tratam aí dos caminhos implicados na mesma operação dita efeito de sujeito que os instituiu. Ou seja, não é possível desvincular o efeito de divisão (efeito de sujeito), no que ela constitui a estrutura mesma pela qual o ato psicanalítico é re-ato desse efeito, da retorção desse efeito sobre si mesmo que se erige sob a forma da significação alienada do saber nos processos de recuperação de gozo. Por essa razão, a porta de entrada do ato é justamente o mesmo local do qual se escapa dele na evitação da angústia, e exatamente no que pode haver aí de ilustração disso na representação topológica, por exemplo, da *banda de Moebius*, no que salta aos olhos a verdade pela qual é apenas pondo-se no lugar do ato como efeito de divisão que se pode ver o recobrimento da falha divisora na atividade de

recuperação de gozo do mais-de-gozar. Eis aí reencontrada a tese que no decorrer dessas página pelejamos por demonstrar. Nossa insistência nesse modo de visar a operação do ato sustenta-se em que, se vista pelo seu 'outro lado da fita' (de *Moebius*), aquele da produção de mais-de-gozar – que se alimenta, ao mesmo tempo em que é ofuscado, na falha que simboliza, – o ato poderia correr o risco de ser concebido como uma operação destinal, como se o sujeito do ato estivesse marcado como tal, na superfície do sentido, desde a 'origem', e que o ato fosse tomado como operação necessária. Mas, como já apontamos antes, nada obriga, a esse ato, que ele se produza.

Ademais, na vinculação que apresentamos como consequência do traçado do Grupo de Klein entre operação transferência e operação castração, a verdade dessa tese aparece mais uma vez ressaltada. Ou seja, é apenas pondo-se no lugar da perda (consequentemente, do ato), que emerge o fato de que a transferência se constitui como trabalho sobre esse processo mesmo da perda, e que o Outro adquire sua consistência e seu caráter de sujeito alienado desse objeto @ da perda, que, pelos mecanismos de significação, erige-se como sujeito-suposto-saber, alimentado pelo aparato de recuperação de gozo, de 'restauração' da falha indicada pelo @, pelo reinvestimento do excedente do gozo. A dependência da possibilidade dessa articulação discursiva em relação à modificação histórica da relação entre saber e gozo, indicada anteriormente, nos permite aqui, no âmbito dessa conclusão, retomar o emblema lógico do que se ergueu como sintoma dessa mudança, a saber, a psicanálise, na figura da estrutura lógica do discurso do(a) psicanalista, a fim de esclarecer e reconduzir a discussão a alguns interessantes encaminhamentos possíveis, e justamente porque essa forma, como vimos, reitera a estrutura do ato psicanalítico exposto tanto no diagrama do Grupo de Klein quanto no traçado do Grafo do desejo.

A importância de frisar a prioridade do @, como agente, que se dejeta do campo do saber (S_2) para atuar sobre a divisão subjetiva sempre ofuscada ($), pondo-a em ação na produção da diferença absoluta, não dissolvida na alienação do saber, do significante que representa o sujeito (S_1), é prolífica em duas direções, no âmbito do que, no decorrer desse trabalho, intentamos demonstrar. Primeiro – algo que é indicado pelo próprio Lacan –, que há outro discurso que, do significante da

diferença absoluta (S_1), faz emergir a cadeia de produção do sentido, do saber (S_2), posto como agente de um processo em nome do qual se põe a trabalhar o objeto @ na produção de trabalhadores para a sua obra ($), sujeitos do inconsciente cujo Eu [*je*] surge sempre escondido, como já indicado, no enredo da gramática da fantasia. Esse discurso, apontado por Lacan como o discurso universitário, discurso do domínio do saber – de um sujeito alienado em sua singularidade –, é referido igualmente – algo que, se não explicitamente indicado, pelo menos passível de ser aduzido do próprio Lacan – como o discurso do capitalista, o mestre moderno, que transfigura a seu serviço a produção do objeto @ por ação do significante mestre (S_1) presente no discurso do mestre da tradição, em cujo processo o saber aparecia como subordinado. É em relação a essa reconfiguração do saber esquematizada no discurso do capitalista, portanto, que o discurso do(a) psicanalista surge como sintoma (verdade da crítica ao discurso vigente), na medida em que aquilo que no discurso do capitalista é posto, como servo, a produzir – o objeto de captação e produção de gozo –, é no discurso do(a) psicanalista agente do processo de produção de sua própria singularidade. Figuramos abaixo o esquema dos quatro discursos que aparecem no seminário sobre o avesso da psicanálise. O discurso do capitalista/universitário que acabamos de comentar é o que aparece no alto à direita, à sua esquerda o discurso do mestre (que referimos também como o ‘da tradição’), abaixo deste, o discurso do(a) psicanalista.



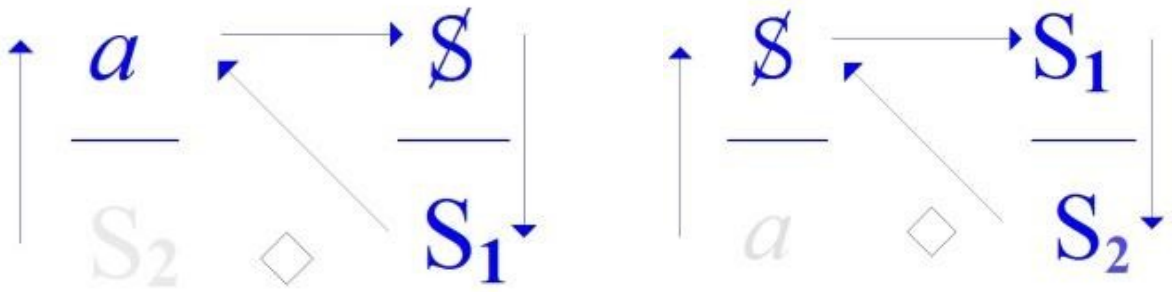


Figura 11. Fonte: Seminário L'envers de la psychanalyse. (Mimeo)

É digno de ser observado, nisso, que, apesar de algumas interpretações apresentarem o discurso universitário (e do capitalista) também como discurso da ciência, essa leitura não é apenas questionável, como deliberadamente falsa. E sua falsidade pode, na falta de argumentos, ser apontada pelo próprio Lacan que, em *Radiofonia*, de 1970, afirma coisas como: "ao inscrever a ciência no registro do discurso histérico, a dou a entender mais do que disse". E também que: "por mais paradoxal que seja a asserção, a ciência ganha impulso a partir do discurso da histérica", pois "a histérica é o sujeito dividido, ou, em outras palavras, é o inconsciente em exercício, que põe o mestre contra a parede de produzir um saber"[158]. Os argumentos para isso reportam-se à nossa análise do exercício da ciência quando de seu surgimento apresentados no capítulo 1, na medida em que lá argumentamos em favor do ponto de partida da ciência na falha do saber da tradição, o @, de onde emerge como agente a divisão subjetiva do inconsciente em operação ($), que interpela a estrutura lógica do significante (S_1) a produzir saber (S_2), conforme se pode ler no esquema que, abaixo e à direita, reproduzimos acima como o discurso da histérica (e das ciências).

Mas retornando ao que aqui nos interessa, a segunda direção que se impõe a partir da prioridade dada ao objeto @ no discurso do(a) psicanalista é algo que nos foi iluminado pela postulação feita em um artigo de 2010 para a revista *A Peste*, de autoria do professor Néstor Braunstein, e intitulado *O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (pst): sexto discurso?* Aí Braunstein retoma a questão do discurso do capitalista na sua forma compartilhada com o discurso universitário para sugerir que, nas relações do capitalismo mais avançado, onde a

[158] LACAN, Jacques. *Radiofonia*. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 431, 436.

figura pessoal do mestre moderno – o capitalista – é dissolvida no movimento dos capitais que comandam os mercados, uma nova forma discursiva emerge, a do discurso dos mercados (ao qual Lacan se refere como a *PESTE*, em um avesso da fala de Freud a Jung, quando em viagem aos Estados Unidos), e que guarda semelhança estrutural com não outro senão com o discurso do(a) psicanalista, estruturação que implica, na contemporaneidade, uma batalha que já era travada em germe desde a época das críticas de Lacan à IPA, no sentido de denunciar a colonização, no interior dessa associação, pela doutrina norte-americana da *ego-psychology*, que atrofiava a direção do tratamento psicanalítico no caminho de uma terapêutica da adaptação do sujeito ao mercado, mas que agora nos põe diante do impasse: ou psicanálise ou capitalismo.

O lugar do agente nesse discurso é ocupado pela entidade muda da produção do mais-de-gozar, figurada aqui como os objetos @ – aos quais, no seminário de 1969-1970, Lacan se refere como *latusas* (termo derivado do aoristo do verbo grego λήθω, oriundo de λανθάνω, ocultar/velar/esquecer, raiz da palavra para verdade, ἀλήθεια), objetos tampões de sutura da falha estrutural, suplementos de gozo como promessa de satisfação plena – que se destacam da face homogênea da superfície das significações que sustenta a ilusão de totalidade do sistema (S_2), para fazer uso (pondo-os em ação) dos sujeitos ($), no sentido da produção de semblantes-mercadorias (S_1) que os signifiquem e forneçam mais matéria significante para a sustentação do sujeito alienado do saber como véu que vela/revela o que dele emerge no fluxo de recuperação de gozo, novamente o @, que comanda reiteradamente o processo. Ou seja, a estrutura do discurso do(a) psicanalista, apropriado como discurso dos mercados, e que, ao invés de fornecer a brecha de liberdade possível ao sujeito, na sua produção como diferença absoluta (S_1), em que se põe a abertura a um novo laço entre as singularidades, não mediado e dissolvido pela ordem totalizante da significação alienada, aparece, pelo contrário, sobrecarregando os sujeitos com a produção de pequenas diferenças pré-fabricadas (a produção desses mesmos significantes S_1), como profusão de estilos de vida proporcionados pelo mercado e impostos à identificação.

É nesse contexto que a tese que sustentamos no decorrer de todo esse trabalho ganha uma importância fulcral, não apenas para os desenvolvimentos da

psicanálise, acreditamos, mas da própria crítica social, muito embora seja deletério, inclusive, considerá-las como campos separados. Referimo-nos ao modo como o olhar lançado aqui sobre a articulação entre ato psicanalítico/revolucionário e produção do mais-de-gozar/da mais-valia oferece uma via de enfrentamento da apropriação pelo discurso dos mercados do potencial subversivo da psicanálise/crítica social. O desmascaramento desse processo não foi algo apontado apenas por Lacan, mas no interior mesmo da própria tradição marxista (obviamente não em sua vertente mais ortodoxa). A título de ilustração, o já comentado Guy Debord, contemporâneo de Lacan, na tese 114 da já citada *Sociedade do espetáculo*, analisa as consequência, no decorrer do século XX, do que ele chama de "desenvolvimento complexo e terrível que conduziu a época das lutas de classes para novas condições", em que "o proletariado descobre que sua própria força exteriorizada concorre para o reforço permanente da sociedade capitalista, já não apenas sob a forma de seu trabalho, mas também sob a forma de sindicatos, de partidos ou de poder estatal que ele tinha constituído para se emancipar"[159]. Parece-nos que se materializa aí a mesma problemática que Lacan havia indicado em 1972, como observa Braunstein, acerca da *PESTE*, em *Du discours psycanalythique*, na Universidade de Milão. Essa perspectiva é a que conduz às vias da ilusão de restituição, potencialmente presentes nos processos de recuperação de gozo, quando se enfatiza demasiado a dependência que deles tem a emergência da possibilidade do ato, quando é pela estrutura mesma do efeito de sujeito constituinte do ato que este próprio, assim como os encaminhamentos que se seguem da perda de gozo, em seus desinvestimentos e reinvestimentos, se produzem como resultado.

O mesmo Debord, em um texto posterior, os *Comentários à sociedade do espetáculo*, de 1984, aprofunda o que já decorria das palavras do texto de 1967, e aponta ainda certo processo de integração da contestação, das lutas e das táticas insurrecionais, para o interior da lógica de um espetacular integrado, no capitalismo contemporâneo. Nesse sentido, reiteramos, o olhar que se lança desde o ato para os processos de renúncia e recuperação do gozo (o nosso), em relação ao olhar que inverte a perspectiva e se dirige ao ato a partir dos processos de perda do gozo e sua recuperação (que encarna a leitura que busca traçar os princípios do ato),

[159] DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 81.

permite liberar, supomos, a via dos discursos da teoria da prática psicanalítica e da crítica da economia política, do risco de apropriação pela lógica do discurso dos mercados e de neutralização de seu poder subversivo. O que propusemos aqui, portanto, foi uma operação de anamorfose que, como já apontamos, não invalida o que há de verdade na leitura hegemônica, mas se previne da manobra pela qual a investigação crítica dos canais de renúncia e recuperação de gozo, implicados na produção do mais-de-gozar, possam desaguar em um discurso da restituição do gozo espoliado que arrisca conduzir a possibilidade de realização do ato às vias da significação absoluta do saber, da totalidade alienada do mercado, da sublimação da falta da pulsão no amor sustentado pela lei do campo do Outro, e não, pelo contrário, na construção de um laço entre sujeitos fundado na liberdade da contingência que se abre na experiência da diferença absoluta, do traço não dissolvível no campo do saber, não integrável na lógica mercantil.

No contexto da apropriação do potencial subversivo para a lógica dos mercados, poderíamos talvez ter dado mais razão, inclusive, à crítica marxiana do lumpemproletariado como campo do oportunismo. Desse ponto de vista, diríamos, o discurso dos mercados é aquele que, por sua vez, põe o sujeito acéfalo da a-bjeção (o *lumpen*), enquanto sujeito do oportunismo social e político, como agente do seu processo. Nisso, a posição do *lumpen* aparece como aquela do movimento do gozo que se desgarra nas vias da recuperação do gozo perdido e tece exatamente a narrativa que combatemos em nosso segundo capítulo acerca da imaginarização da massa de corpos destinada ao gasto para a sustentação da engrenagem da produção. Por essa razão, mais uma vez, aqui reiteramos a tese que orienta essa investigação no sentido de manter inintegrável à lógica da apropriação mercantil o caráter de subversão do a-bjeto, que só se dejeta, como o(a) psicanalista no final de análise, como ato de destituição da consistência absoluta e alienada do Outro, e não como reforço e reapropriação para o interior da lógica das significações dessa mesma ilusão de suficiência do seu campo.

Pode não parecer imediatamente, mas o mesmo problema se põe do ponto de vista da integração da psicanálise à lógica do saber universitário, e mesmo sob o aparente ganho de ‘democratização’ da ‘tática’ da psicanálise. Questão com a qual se debatia o próprio Freud, quando, em um texto de 1919 (*Deve-se ensinar a*

psicanálise nas Universidades?), admite que mesmo com essa introdução o estudante "jamais aprenderá realmente a psicanálise", no máximo poderá aprender "algo sobre e com a psicanálise"[160]. É claro que não se põem em Freud os problemas da crítica da economia política no que diz respeito à organização do saber no campo universitário, e que, com as agitações de maio de 1968, Lacan, de um modo ou de outro, teve de lidar. Chamemos a atenção apenas para o fato de que a apropriação pelo saber universitário da técnica da psicanálise segue o modelo da apropriação pelo discurso dos mercados, cujo destino não é outro senão o 'profetizado' por Lacan em relação à *PESTE*, ou seja, o fim da psicanálise. Que mesmo que enunciado apenas em 1972, já observamos anteriormente que esse veredicto não era novo. A ameaça representada pela *ego-psychology* norte-americana, alavanca da reversão do sentido da peste freudiana, não epenas já se punha como presente, mas foi o que motivou, entre outras questões, a expulsão de Lacan dos quadros da IPA. Nesse contexto, é interessante o fato de que Freud, no texto acima citado, toma conhecimento do pioneirismo do reconhecimento da peste que ele havia levado à América, na composição dos currículos universitários da formação psiquiátrica. Hoje, em que a presença da psicanálise nas universidades é generalizada, resignamo-nos a apontar que somente duas vias parecem ter se aberto aí como possíveis: ou se dissolveu a psicanálise, com esse conluio, na psicologia, a serviço do mercado (o que aconteceu na quase totalidade dos casos), ou então, do contrário, dever-se-ia experimentar o seu potencial subversivo como tensão constante nos quadros do saber universitário, ou seja, exatamente as mesmas duas vias que a introdução do marxismo aí nesse ambiente produziu. Do ponto de vista da democratização da técnica, e do aspecto sensível do pagamento, essa absorção não parece ter gerado resultados significativos, e na medida em que uma formação em psicanálise não permite se fazer por outro caminho senão o das formações do inconsciente, formação, portanto, que prioritariamente não se obtém em outro lugar senão no divã. Nesse sentido, observemos que se uma psicanálise se paga, é não apenas com dinheiro que se o faz, embora seja essa a forma mais comum. Contudo, é em relação à subordinação do pagamento ao ato – seja em dinheiro, sofrimento ou palavras –, que esse problema aí aparenta poder ser tratado,

[160] FREUD, Sigmund. *Deve-se ensinar a psicanálise nas universidades?* In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, v.14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 381.

e nisso a posição que aqui sustentamos conduz a pensar também acerca dessa tensão, e da perspectiva na qual o pagamento percorre as vias da renúncia e recuperação de gozo, ou seja, as vias do mais-de-gozar e da instituição das significações alienadas ou, em direção oposta, as da realização do ato.

Desse modo, pôr o acento causal na posição do ato – ou seja, explicitar o que está já desde sempre presente, o efeito de sujeito, que produz a divisão subjetiva, capaz de fazer saltar daí o traço da diferença absoluta, no impossível da representação da divisão a si mesma, que abre a brecha de liberdade possível aos sujeitos –, o núcleo, portanto, do que foi apresentado aqui como tese, é o que abre o espaço para que a verdade social média da homogeneidade do saber – verdade separada e abstrata – possa eclodir como sintoma coletivo, à semelhança do que diz Lacan acerca da greve (em uma referência a maio de 1968), no seminário *D'un Autre à l'autre*, em que dela emerge "uma verdade coletiva […] no sentido em que a greve […] é justamente essa sorte de relação que solda o coletivo ao trabalho […] e mesmo a única", na medida em que, "na greve, a verdade coletiva do trabalho se manifesta". No contexto evocado por Lacan, tomamos aqui a greve como o que estamos a todo instante a insistir, a saber, quanto à perspectiva de desconhecimento que mune o olhar, que tem às suas costas o ato de quebra ou de parada, que permite reconhecer o assujeitamento ao qual estamos todos submetidos pelas vias de recuperação do mais-de-gozar. Pois, retomando novamente o seminário de 1968-1969, "seria de todo modo errado crer que um cara que está em uma cadeia [de linha de montagem] aí trabalha coletivamente", coisa que a greve expõe como verdade/sintoma do aprisionamento na cadeia do sentido, e mesmo em sua besteira/burrice/bobagem [*connerie*], no que aparece manifesto a armadinha das significações em que se neutraliza a possibilidade do ato.

A concepção do ato como causa de um processo que fornece o desconhecimento com o qual se trata de realizar a si próprio como ato é o que permite traçar a verdade da constituição social/subjetiva como um discurso sem palavra, não passível de ser capturada pela significação alienada do saber, a qual se trata de expor em sua falha estrutural, na realização da verdade da insuficiência do significante, da inconsistência do campo do Outro, S(Ⱥ). Desponta nisso a problemática da transmissão do ato que não se faça como antecipação de uma

aparelhagem enrijecida que, pelo contrário, impede a via de sua realização. Por todo esse trabalho, tentamos pensar nos modos como a perspectiva da psicanálise, pela leitura de Lacan, permitiria conceber uma espécie de percepção da teoria de Marx surgida como que pelas consequências de sua própria posição. Mas, para encerrar, evoquemos o próprio Marx d'*O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Se o ato psicanalítico concebe-se em homologia ao ato revolucionário, insistamos aqui, com Marx, que ele não antecipa seu sentido, mas que só pode se produzir como abertura do não sentido através do qual se possa emergir a liberdade da diferença absoluta, na medida em que o que a sua antecipação como projeto pode instituir é apenas a dissolução do seu ato na totalidade imaginária. "Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despido toda a superstição que a prende ao passado. As revoluções anteriores tiveram de recorrer a memórias históricas para se insensibilizar em relação ao seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX precisa deixar que os mortos enterrem os seus mortos para chegar ao seu próprio conteúdo. Naquelas, a fraseologia superou o conteúdo, nesta, o conteúdo supera a fraseologia"[161].

[161] MARX, Karl. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 28.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

– Básica:

LACAN, Jacques. *Logique du fantasme, 1966-1967* (Mimeo). Disponível em: http://staferla.free.fr/

_____. *A Lógica do Fantasma, Seminário 1966-1967*. (Mimeo) Centro de Estudos Freudianos do Recife, outubro de 2008.

_____. *L'acte psychanalytique, 1967-1968* (Mimeo). Disponível em: http://staferla.free.fr/

_____. *O Ato Psicanalítico, Seminário 1967-1968, Livro XV, Notas de Curso* (Mimeo)

_____. *D'un Autre à l'autre, 1968-1969* (Mimeo). Disponível em: http://staferla.free.fr/

_____. *O seminário. Livro 16: De um Outro ao outro, 1968-1969*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Le Séminaire. Livre XVI: D'un Autre à l'autre*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.

_____. *L'envers de la psychanalyse, 1969-1970* (Mimeo). Disponível em: http://staferla.free.fr/

_____. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: O processo de produção do capital*. Trad. bras. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*. Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872. Mit einem Geleitwort von Karl Korsch aus dem Jahre 1932. Köln: Anaconda, 2009.

– Obras de Lacan:

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

_____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Autres Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

_____. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955).* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *O seminário, livro 3: as psicoses, 1955-1956.* Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. *O seminário, livro 4: a relação de objeto.* Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958).* Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

_____. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *O seminário, livro 10: a angústia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Fondements, 1964* (Mimeo). Disponível em: http://staferla.free.fr/

_____. *Le Séminaire de Jacques Lacan Livre XI: Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

_____. *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

_____. *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. *Le Séminaire: Livre XXII. R.S.I. 1974-1975*. Mimeo.

_____. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

– Obras de Marx:

MARX, Karl. *Capítulo VI inédito de O Capital, resultado do processo de produção imediata*. tr. br. Klaus Von Puchen. São Paulo: Centauro, 2004.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Crítica da economia política. Livro II: O processo de circulação do capital*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *O capital. Crítica da economia política. Livro III: O processo global da produção capitalista*. São Paulo:, Boitempo, 2017.

_____. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo, 2012.

– Complementar:

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

AMARAL, Ilana. *Hegel e Hamann: alguns diálogos*. In: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 6, nº10, Junho-2009: 123-135.

ARAUJO, R. B. D. de. *Como saber e como verdade: o cogito cartesiano e a crítica da totalidade em Jacques Lacan. Dissertação (Mestrado em Filosofia)* – Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza. 2019.

ARTHUR, Christopher J. *A nova dialética e "O Capital" de Marx*. São Paulo: Edipro, 2016.

BATAILLE, Georges. Oeuvres complè*tes. Tome I*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio"*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. *Sujeito, alienação e desconhecimento. Sobre Lacan e o Jovem Marx*. In: Tempo psicanalítico, Rio de Janeiro, v. 43.ii, p. 409-438, 2011.

BRAUNSTEIN, Néstor A. *O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso?* A peste, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

CICHELLO, Guillermo. *Función del dinero en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2010.

CLÉRO, Jean-Pierre. *Le vocabulaire de Lacan*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2002.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIDIER-WEILL, Alain. *Lacan e a clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

EVANS, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, Tome I*. Paris: Gallimard, 1994.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In: Obras completas, v.14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume I*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Volume III*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *A Interpretação de Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. *O Futuro de uma Ilusão*. In: Obras completas, V.17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *O mal estar na civilização*. In: Obras completas v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Psicologia de massas e analise do Eu*. In: Obras completas, v. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Totem e Tabu*. In: Obras completas, v.11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Obras completas, volume 7: o chiste e sua relação com o inconsciente (1905)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora africana: UCPA, 2018.

GRESPAN, Jorge Luis. *O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HARARI, Roberto. *O que acontece no ato analítico?: a experiência da psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.

_____. *Fenomenologia do Espírito. Parte I*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1992.

_____. *Fenomenologia do Espírito. Parte II*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1992.

HOFSTADTER, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*. New York: Basic Books, 1999.

IANINNI, Gilson. *Estilo e Verdade em Jacques Lacan*. São Paulo: Autêntica Editora, 2013.

_____. *Não há formalização sem restos: Frege com Lacan*. (Artigo aprovado) 2009.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

KALIFA, Dominique. *Os Bas-fonds. História de um imaginário*. São Paulo: USP, 2017.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

_____. *Antropologia estrutural II*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

LIPPI, S. LANDMAN, P. (Org.) *Marx, Lacan: l'acte révolutionnaire et l'acte analytique (Colloque de Cerisy)*. Toulouse: Éditions érès, 2013.

LOPARIC, Andréa. Les Négations et les univers du discours. In: Lacan avec les philosophes. Paris: Albin Michel, 1981.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu editora, 2017.

MILNER, Jean-Claude. *Claridad de todo: de Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manatial, 2012.

NAGEL, Ernest. Newman, James R. *A prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

NEWTON, Isaac. *Principia: princípios matemáticos de filosofia natural*. São Paulo: Nova Stella, 1990.

RABINOVICH, Diana S. *Clínica da pulsão. As impulsões*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

_____. *O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

RAGOUCY, Christine. *Une Approche de la question économique dans l'enseignement de Jacques Lacan: de L'Éthique de la psychanalyse à Encore*. (Projeto de tese inacabada) 2008.

REICHELT, Helmut. Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

RIBEIRO, Álvaro Luís dos Santos Gomes. Lacan, Gödel, a ciência e a verdade. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2014.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

ROUDINESCO, Élisabeth. *Bataille entre Freud et Lacan : une expérience cachée*. In: *Georges Bataille après tout*. Paris: Éditions Belin, 1995, p. 191-212.

_____. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

REY-FLAUD, Henry. *Como invento Freud el fetichismo… y reinvetó el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.

ROSE, Jacqueline. *Sexuality in the field of vision*. New York: Verso, 2020.

SAFATLE, Vladimir. *Lacan: psicanálise, ontologia e política*. (Curso no Instituto de Psicologia da USP) 2017.

_____. *A Paixão do Negativo*. São Paulo: UNESP, 2006.

SAID, Edward W. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SAUSSURE, Ferdinad. *Cours de linguistique générale*. Paris: Édition Payot, 2005.

_____. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1999.

STALLYBRASS, Peter. *The politics and potics of transgression*. New York: Cornell Universitry Press, 1986.

_____. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat*. In: Representations. No. 31, Special Issue: The Margins of Identity in Nineteenth-Century England (Summer, 1990), pp. 69-95 (27 pages), University of California Press.

STYLUS: revista de psicanálise, n. 33, novembro de 2016.

TEIXEIRA, Francisco. *Marx no século XXI*. São Paulo: Cortez, 2009.

TOMSIC, Samo. *The Capitalist Unconscious*. London: Verso, 2015.

TUPINAMBÁ, Gabriel. *Social forms in dialectical materialism: exercises in psychoanalytic and political thinking*. A Dissertation Submitted to the Division of

Media and Communication of The European Graduate School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy.

VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2018.

ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992.

_____. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____ (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

_____. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.