



Quem sai às ruas? Das estruturas em Lacan, uma
crítica deleuzo-guattariana
Larissa Drigo Agostinho

Resumo: Através da exposição do diagnóstico lacanianiano de seu tempo, que sofria de uma generalizada “forclusão da castração”, presente sobretudo na teoria dos quatro discursos, (discurso do mestre, da histórica, da universidade e do analista), procuraremos expor um debate caro ao pós-68 francês, em torno da questão de saber quem saiu às ruas em maio de 68. A relevância desse artigo consiste na exposição dos limites da crítica política lacianiana segundo Deleuze e Guattari. Enquanto a psicanálise se limitar à compreensão do inconsciente como estrutura, o capitalismo será também compreendido como representação e sua crítica ficará restrita a uma crítica da ideologia como ilusão da consciência, crítica que ignora a história, a concretude e materialidade dos processos de alienação e submissão.

Palavras-chave: histeria; ato analítico; organização; cura; política.

Introdução

Economia política e libidinal em Lacan

Nos seminários D’un autre à l’Autre e L’avers de la psychanalyse que datam respectivamente de 1968-1969 e 1969-1970 Lacan se interessa pela questão política e filosófica do momento, Marx e evidentemente a questão da revolução. O primeiro seminário ocorre na Escola Normal, onde Lacan foi muito bem acolhido pelos althusserianos, maoístas ou não, e não sem razão. Como veremos, é de um Marx estruturalista que Lacan tratará.

O que a psicanálise tem a dizer sobre Marx e sua teoria do capitalismo? Essa é a pergunta que guiará Lacan no exame da noção de mais-valia e sua relação com o mais-de-gozar. Trata-se de demonstrar que a identidade do discurso com suas condições vai encontrar seu ponto luminoso através da iniciativa analítica. Isso porque, para Lacan, quando a questão é compreender a relação profunda que o sujeito entretém com o que chamamos de vital, as referências às configurações econômicas são as mais propícias.

Marx parte da “função do mercado”. A novidade que ele traz é o lugar onde se situa o trabalho. Não é que o trabalho seja novo, a novidade é que ele possa ser comprado; que haja um mercado do trabalho. Essa seria a condição para que Marx, em sua teoria, mostrasse-nos algo de novo: o conceito de mais-valia. Essa empreitada sugere o ato

revolucionário que conhecemos, ou que conhecemos mal, segundo Lacan (2006, p. 17), pois não é certo que a tomada do poder tenha resolvido a subversão do sujeito (capitalista) que é esperado por este ato. Vemos aqui claramente uma referência à URSS, que grande parte da esquerda francesa tinha passado a contestar veementemente. Mas isso não é o mais importante para Lacan e sim o que Marx designa como a mais-valia e o que sua iniciativa significa.

Lacan (2006, p. 17) afirma que Marx parece ter demonstrado muito bem que ele é estruturalista porque ele se coloca no ponto em que a predominância do mercado se determina, ou seja, no ponto em que o modo de produção é também modo de produção de relações sociais, de relações entre os indivíduos e os objetos e de relações entre os próprios indivíduos. O que se coloca como “causa” do pensamento de Marx é essa função obscura (perceptível pela confusão dos comentários) que é a da mais-valia.

Lacan (2006, p. 16) propõe uma relação de homologia entre mais-valia e mais-de-gozar: sabemos que sujeito é o que pode ser representado por um significante para outro significante, se tomarmos a realidade econômica que Marx decifrou, esse processo através do qual o sujeito é representado para um outro significante seria calcado no fato de que, valor de troca, o sujeito do qual se



trata, o sujeito do valor de troca é representado a partir do valor de uso. Lacan toma esse processo como uma perda. A expropriação que transforma o trabalhador em trabalhador livre ou assalariado é comparada ao processo de constituição do sujeito, da mesma maneira que a expropriação é perda do trabalho mesmo, perda do produto, dos materiais e meios de produção. Assim, um sujeito se constitui a partir de um perda: “Não idêntico a si mesmo, o sujeito, certamente, não goza mais, mas alguma coisa é perdida que se chama mais-de-gozar” (Lacan, 2006, p. 21). É importante acrescentar que o mais de gozar é estritamente correlato à entrada em jogo daquilo que determina o pensamento e do que produz o sintoma e que o sujeito não saberia sequer nomear.

O valor de uso e o valor de troca constituem a mais-valia, assim o objeto a (objeto causa do desejo), que o mais-de-gozar instaura, é a perda necessária para que o sujeito se insira numa cadeia significativa, ou seja, para que seu desejo entre em circulação na vida social tal qual ela é. O mais-de-gozar é, portanto, suporte de um discurso em que o que se procura é o gozo. Ele é o objetivo ou a razão de todo o “trabalho” do desejo. Mas esse processo ou “trabalho” do desejo só pode ser instaurado porque há uma perda, que Lacan compara à expropriação do trabalhador. É como se o gozo funcionasse para mascarar o que significa a “perda” do objeto a, a entrada do sujeito em uma cadeia significativa. O mais-de-gozar insere o sujeito no interior de uma cadeia significativa de representação do desejo “através” do gozo. Há uma relação causal entre essa perda sofrida na passagem para a representação e o gozo. Ele é que funcionará a partir de então como motor do desejo.

Lacan chama de absolutização do mercado (ou estrutura capitalista) este processo no interior

do qual a mais-valia aparece como anterior ao trabalho mesmo do qual ela pode ser abstraída. Ele é condição para que a mais-valia apareça no discurso: Foi preciso a absolutização do mercado, ao ponto em que ele engloba o próprio trabalho, para que a mais-valia se definisse como segue:

Nós pagamos o trabalho, com dinheiro, porque estamos no mercado. Nós pagamos seu preço verdadeiro, tal qual o define o mercado em função do valor de troca. Há, portanto, valor não pago no que aparece como fruto do trabalho, pois o verdadeiro preço desse fruto está no valor de uso. Esse trabalho não pago, embora pago de maneira justa em relação à consistência do mercado no funcionamento do sujeito capitalista, é a mais-valia (Lacan, 2006, p. 37).

Isso implica uma reivindicação que concerne à “frustração” do trabalhador. Dela decorre certa posição do “eu” no sistema, quando este “eu” está no lugar do trabalhador, o que é cada vez mais o caso. O que isso traz como consequência? É estranho, diz Lacan (2006, p. 37), porque estamos diante das consequências de um discurso perfeitamente definido, no qual o trabalhador se inscreve ele mesmo como trabalhador, como “eu”, ou seja, aquele que não cessa de manifestar sua “frustração”:

A maneira como cada um sofre na sua relação com o gozo, pelo menos porque ele só pode se inserir através do mais-de-gozar, eis o sintoma, e o sintoma enquanto ele aparece pelo fato de que não há mais que uma verdade social média, uma verdade abstrata (Lacan, 2006, p. 41).

O que está em questão no mais-de-gozar é o traço de ruptura do discurso, o corte ou a cisão que ele instaura. Essa cisão tem caráter estrutural porque repete a cisão que a linguagem instaura no

sujeito e que faz dela a condição mesma do inconsciente. Esse processo no interior do qual o sujeito não é mais idêntico a si mesmo porque se apresenta como significante para um outro significante é apresentado tanto como renúncia ao gozo quanto como castração. É por essa razão que Lacan afirmará que o discurso analítico é um discurso em nome da castração. A absolutização do mercado promovida pelo capitalismo visa justamente apagar o traço que a funda, a mais-valia ou no caso da produção subjetiva, o mais-de-gozar. Traço ou cisão que faz com que todo trabalho seja trabalho não pago, fundado em um gozo “perdido” ou impossível que o desejo busca recuperar.

Lacan está aqui, através de Marx, expondo-nos a natureza de seu próprio estruturalismo. Se a relação de exploração no interior do capitalismo se deve à produção da mais-valia e tem como causa a exploração do trabalho, Lacan entende que um sujeito é produzido por um processo igualmente de abstração, homólogo à produção da mais-valia. Se na relação de trabalho há trabalho não pago, na entrada do sujeito na cadeia significante há também algo que não é contabilizado, há um apagamento, uma perda, perda do mais-de-gozar. Mas isso não significa que o sujeito esteja para sempre impossibilitado de gozar, que ele seja privado do gozo. Ele está, no entanto, impossibilitado de atingir algo como um mais de gozar, equivalente da mais-valia que só quem detém os meios de produção pode obter. É por essa razão que o que é da ordem do sintoma se diz na relação do sujeito com o gozo, na relação do sujeito com o que dele se perde ao entrar em relações sociais como as nossas.

Se o sujeito lacaniano não é aquele que está privado de gozar do seu próprio trabalho como o escravo da dialética hegeliana, é porque Lacan introduz uma novidade em relação à dialética he-

geliana do senhor e do escravo. Lembremos que o confronto entre mestre e escravo começa como um confronto entre duas consciências opostas, a do mestre, autônoma, para quem a essência é ser para si, e uma consciência não autônoma, para quem a essência é a vida ou ser para um outro (Hegel, 1993, p. 154). Mas o mestre não pode ser consciência de si pura a não ser por intermédio de uma outra consciência, ele requer uma consciência que toma a essência como ser autônomo ou coisidade em geral. Ele requer a consciência do escravo que toma o objeto do desejo e a consciência como essenciais.

A relação entre mestre e escravo se opera através da mediação do objeto do desejo do qual o escravo não pode fazer abstração porque ele coloca sua autonomia nesse objeto, produto de seu trabalho. Isso significa que o objeto aparece para ele como essencial, por essa razão ele não pode, como o mestre, gozar deste objeto. Ou seja, o trabalhador vê sua vida em seu trabalho, ele não pode destruí-lo ou abandoná-lo, por isso conserva sua dependência.

O gozo do mestre depende da mediação do escravo que produz e se aliena neste objeto do qual o mestre pode extrair gozo porque ele não realiza o trabalho. Em última instância, o mestre goza do trabalho do escravo o que provoca a frustração do último. O que impede o gozo do escravo é sua dependência em relação ao fruto do trabalho, ela impede a constituição de uma consciência autônoma porque para o escravo o que aparece como autônomo é o objeto de seu próprio trabalho, ele não pode pela negação consumi-lo e aniquilá-lo, ele só pode trabalhá-lo (Hegel, 1993, p. 155).

Se Marx criou o sintoma, o sintoma como trabalho social é porque nas palavras de Adorno (2003, p. 53) a hipóstase do trabalho em absolu-

to é, com efeito, a da relação entre classes. Uma humanidade liberada do trabalho seria liberada da dominação. É o que sabe o espírito sem ter o direito de saber; eis a miséria da filosofia.

Se na dialética hegeliana o escravo se define como aquele que não pode gozar do seu próprio trabalho, e que torna possível o gozo do mestre, para Lacan essa dialética tem um outro modo de funcionamento, ela começa com a “renúncia” ao gozo. Uma renúncia que também obrigará Lacan a introduzir um outro elemento no interior da relação entre mestre e escravo e que torna possível a mediação entre ambos, o saber. Se, para Adorno, a miséria da filosofia é que o espírito sabe, (sem ter o direito de saber), que a humanidade só pode se liberar da dominação ao se liberar do trabalho, para Lacan, a miséria da revolução é justamente o novo lugar que o saber ocupa no interior das relações sociais. Isso não significa apenas que as posições de poder são posições de saber. Crítica muito presente nos movimentos estudantis franceses, mas sobretudo que a mediação entre mestre e escravo se deve ao saber que instaura uma dialética própria de gozo. Assim, não é mais o gozo que separa o mestre do escravo e determina a condição de cada um, mas a posse de um saber que, como veremos, instaura e torna possível a manutenção do sistema de trabalho e as formas de dominação que lhe são correlatas, e além disso, que não cessa de bloquear e dificultar a possibilidade de uma verdadeira revolução na forma de organização da vida social.

O poder como saber

É através da teorização dos quatro discursos, da histórica, do mestre, do analista e da universidade que Lacan procura pensar a relação de homologia entre mais-valia e mais-de gozar. Um

discurso é uma estrutura composta por quatro elementos: S1 e S2 designam a bateria de significantes; S1 é o significante mestre e S2 o saber; \$ é o sujeito dividido, cindido, pelo fato de que a linguagem o insere no interior de um discurso através da representação de um significante; e enfim o objeto a é objeto causa do desejo. É através da relação entre esses elementos que Lacan define cada um dos quatro discursos.

No interior destes discursos não é apenas uma cadeia significativa que se define ou se interpõe a partir da relação entre o sujeito e a causa de seu desejo. Há um elemento essencial nessa estrutura relacional que faz dela o campo estruturado de um saber, saber que é gozo do Outro.

Vimos que Lacan insere um elemento que não estava presente na dialética do senhor e do escravo, a renúncia ao gozo. Assim, não é mais o gozo que distingue as posições do mestre e do escravo, mas o saber. O saber efetua a mediação entre o sujeito e o gozo e ele torna possível a constituição de um modo de relação entre senhor e escravo. Ele também é o fator fundamental na constituição dos discursos do analista, da histórica e da universidade. É o saber que separa e determina a relação entre o professor e o estudante, a histórica e seu mestre, o analista e o analisando, o capitalista e o trabalhador.

Vimos que o mais-de-gozar deve ser atribuído à uma perda, designada pelo objeto a, objeto causa do desejo, primeiramente, portanto, se há desejo inconsciente é porque houve perda. A função do objeto a é extraída do sentido da repetição: “a repetição tem uma relação com o que, desse saber, é o limite, e que se chama gozo” (Lacan, 1991, p. 14).

O gozo, como Freud ensina em Além do princípio do prazer, é um caminho em direção à

morte. O instinto, esse saber ancestral, é o que faz com que a vida, essa que resiste à morte, pare em um certo limite na direção do gozo (Lacan, 1991, p. 14). Já a clínica atesta que a repetição é fundada em um “retorno do gozo”. Nesta repetição, algo se produz que pode ser caracterizado como defeito, fracasso. O que se repete não pode ser outra coisa, em relação ao processo mesmo de repetição que “em perda”.

O que Lacan indica como sua contribuição ao pensamento freudiano consiste na identificação deste processo de repetição com a origem do significante, a função do traço unário (Lacan, 1991, p. 52). O significante se articula, portanto, por representar um sujeito para outro significante. “É desse ponto que partimos para dar sentido a essa repetição inaugural, enquanto ela é repetição que visa o gozo” (Lacan, 1991, p. 53).

Qual a função do termo mais-de-gozar no interior dessa estrutura repetitiva? Se a mais-valia sustenta e mantém a máquina capitalista em funcionamento, o mais-de-gozar nomeia o processo que faz funcionar a cadeia significante. Ela se instaura a partir de uma perda de gozo que deve ser restituída, que deve ser compensada. Assim, entra em movimento a economia libidinal.

Neste ponto se articulam a “renúncia” ao gozo ou a falta de gozar e o surgimento da cadeia significante. Para Lacan é na articulação com a relação sexual que surge a fábula freudiana da repetição. “S1 surgindo, primeiro tempo, se repete próximo ao S2. Desta relação, surge um sujeito que algo representa, uma certa perda, do qual vale a pena fazer um esforço na direção do sentido para compreender sua ambiguidade” Lacan, 1991, p. 18).

Que ambiguidade é essa? Se um significante surge no momento em que passa a representar

um sujeito para outro significante, esse surgimento se deve a uma perda, ao fato de que um significante é sempre parcial, uma representação metonímica e metafórica de um sujeito. A ambiguidade deste processo reside no fato de que a perda que torna possível a representação e que gera a frustração pode ser representação tanto como falta de gozar (manque à jouir) quanto como saber cindido do significante. Lacan se pergunta se os dois termos designam a mesma coisa.

Por um lado, a falta de gozar indica que o sujeito está sempre atrelado a um processo de repetição cujo objetivo é o gozo. Ou seja, para o sujeito a sua própria existência assim como sua vida e conservação são representadas pelo gozo. O gozo é a representação através da qual o sujeito aparece para si mesmo, ele é motivação da existência e de sua conservação. Neste ponto podemos compreender o sucesso do capitalismo e suas promessas de satisfação.

O que Marx denuncia através da mais-valia é a espoliação do gozo, E, no entanto, essa mais-valia, é o memorial do mais-de-gozar, seu equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido pelo fato de que, o elemento que qualificamos entre aspas de humano é dado um equivalente homogêneo de qualquer mais-de-gozar que é o produto de nossa indústria (Lacan, 1991, p. 93)

Se a repetição engendra a cadeia significante, há um saber, um limite do saber em relação ao gozo, que Freud anunciava, limite do próprio gozo em relação à vida e à sua manutenção. A entrada na cadeia significante indica, portanto, uma “renúncia” ao gozo, uma perda e uma frustração que mantém a cadeia significante em operação. É a diferença entre o sujeito e seu representante, que faz com que desejo se confunda com demanda

medida e representada através do gozo. Essa justaposição mantém em circulação o desejo. Além disso, essa ambiguidade faz com que o sujeito e sua representação, assim como a demanda e sua satisfação, não possam se igualar. Essa inadequação fundamental entre demanda e representação, entre representação do sujeito e gozo corporal, sustenta a demanda ou o desejo de saber, como se a frustração produzisse um desejo de saber capaz de tornar possível a administração dessa lacuna. Eis a razão pela qual Lacan pode afirmar que recuperar o mais-de-gozar perdido na transmutação da cadeia significante é tarefa do trabalho, de um saber trabalhador, um saber totalmente distinto dos “saberes harmonisantes que ligam Umwelt e Innenwelt” (Lacan, 1991, p. 56). E que, evidentemente, ele relaciona ao saber do analista, ou seja, ao seu discurso e ao seu desejo.

Evidentemente, não se trata de fazer do saber o meio através do qual se restabeleceria a harmonia perdida entre vida interior e mundo exterior. Se o saber está colocado no interior dessas relações é justamente porque Lacan procura insistir na impossibilidade constitutiva de cada discurso que faz do saber uma figura possível de uma forma de reconciliação incapaz de transformar a natureza do conhecido. O saber seria a única maneira de gerenciar um sofrimento que, dada a natureza mesma do desejo instaurado pela representação significante, não pode deixar de ser. Lacan é bastante claro ao afirmar que o a enquanto tal é o que decorre do fato de que o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante (Lacan, 1991, p. 57). Daí a posição do discurso do analista, aquele que fala em nome da castração, que visa tornar visível e suportável a cisão entre os elementos que tornam os discursos possíveis.

Para Badiou, a questão fundamental para

Lacan, a partir dos anos 1970, é a relação entre saber e verdade. Esta questão pode ser compreendida, segundo o filósofo francês, a partir de duas fórmulas lacanianas, a primeira é “il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir” (a fórmula é de difícil tradução, mas pode, talvez, ser posta da seguinte maneira: “há na relação ao ser algo que não se pode saber”), e a segunda diz que o próprio da análise é que ela possa constituir um saber sobre a verdade. Mas como é possível um saber sobre a verdade quando algo da ordem do ser não se deixa conhecer?

É o matema que permitirá articular essas duas fórmulas, ele é que torna pensável, por meio de uma escrita (*écriture*), que haja algo na relação ao ser que não se pode saber e que, por outro lado, há um saber sobre a verdade (Badiou, 2013, p. 36). Esse saber é essencial, porque é a ele que o ato analítico se vincula. O ato analítico é, num primeiro momento, a queda de um sujeito suposto saber, o próprio analista, como visto pelo analisando. O fim da análise deve justamente provocar essa queda da posição do analista como sujeito suposto saber a verdade do desejo do analisando. Se esse saber não é de posse exclusiva do analista isso significa que ele pode ser transmitido e transmitido integralmente (Badiou, 2013, p. 35-37)?

A verdade, impessoal, essa que pode ser transmitida, é evidentemente uma fórmula geral, um matema. O matema, ou aquilo que do real pode ser ensinado, é de natureza tal, que ele se coordena com a ausência da relação sexual. Para Badiou, o real laciano pode ser expresso pela fórmula segundo a qual a relação sexual não existe. Relação aqui não designa o ato sexual, evidentemente, mas uma assimetria na relação entre “dois” desejos, ou dois sexos distintos. O real é, portanto, um ponto de impasse, do qual é possível dizer uma meia-ver

dade. A função do matema é escrever aquilo que do real pode ser dito, sabido ou ensinado. Eis o que o analista deseja (Badiou, 2013, p. 43-46).

Os quatro discursos aqui apresentados visam articular a relação entre o sujeito e seu gozo através da relação que esses estabelecem entre o saber e o objeto do desejo. É a partir de uma determinada relação com o saber que todas as outras posições se determinam e se implicam mutuamente. É por essa razão que o analista aparece, num primeiro momento, para o analisando, como sujeito suposto saber. Há uma demanda, portanto, que se instaura na análise a partir da relação do sujeito com o saber sobre o seu desejo, e ela é sustentada pela posição do analista. O que há de original na leitura lacaniana do “marxismo”, ou de Marx, é que ele estabelecerá um novo tipo de relação de dominação, que passa pelo saber, que podemos encontrar na relação de dominação social, e também na universidade. A questão é saber de que maneira, esses discursos de poder se articulam com o discurso da histórica, que Lacan considera como a base de todos os significantes da neurose, de onde Freud extraiu seus significantes-mestres. É também da histeria que Lacan extrai os significantes-mestres de sua crítica ao movimento estudantil de maio de 68.

O mestre e o escravo

Como definir o discurso do mestre? S1 é o significante mestre, a função do significante sob o qual se apoia a função do mestre. S2 é o saber, e o seu suporte é o escravo. O escravo é dotado de um *savoir-faire*. Assim, o que liga um significante S1 a S2 é algo da ordem de um saber. O discurso do mestre se aproxima do discurso filosófico, para Lacan (1991, p. 21), porque ele é o roubo, o sequestro do saber do escravo operado pelo mestre.

O que interessa Lacan nesta dialética é o que desmente a assunção comum, segundo a qual o gozo seria privilégio do mestre. E só poderemos compreender a dinâmica em torno do gozo uma vez que aceitemos que o saber coloca um problema para o funcionamento mesmo da luta de classes. Lacan é claro ao dizer que “a luta de classes, não impediu o surgimento do que é, por enquanto, o problema que nos é apresentado aqui, a saber, a manutenção do discurso do mestre” (Lacan, 1991, p. 33).

Há uma modificação fundamental na passagem do discurso do mestre antigo ao moderno, o mestre capitalista. Trata-se de um deslocamento no lugar do saber. E a tradição filosófica tem um papel importante nesta modificação, sobretudo Descartes e sua célebre fórmula, *je pense, donc je suis* (Lacan, 1991, p. 34). A centralidade que o saber adquire na constituição subjetiva se transformou no império da ciência como dominação da natureza e do eu sobre si mesmo.

Nesse contexto moderno, o proletário é aquele que foi despossuído de alguma coisa, não de seu gozo, como no caso hegeliano, mas de seu saber. A exploração capitalista frustra o proletário tornando o seu saber inútil. O que lhe é rendido, o que lhe é restituído é um saber de mestre. O saber do mestre, S2, que é um tudo-saber, é identificado com a burocracia, ele torna, portanto, opaco o que é da ordem da verdade. Essa nova tirania do saber torna impossível que nesse lugar apareça, ao longo do movimento histórico, o que é da ordem da verdade.

Há aqui uma contradição, portanto, entre o mestre e o escravo, e o lugar que o mestre ocupa no interior do discurso que lhe é próprio. O discurso do mestre é o discurso movido pelo tudo-saber, pela ideia de que o saber pode fazer uma tota-

lidade. Ideia que é a base da política. Essa ideia do todo, lembra-nos Lacan, é constituída pelo corpo próprio como unidade e apoiada na satisfação (Lacan, 1991, p. 33). É contra essa ideia de totalidade e a satisfação por ela implicada que a psicanálise se coloca.

O proletário, despossuído de um saber que se tornou inútil, compreende que o desejo do mestre é o desejo de tudo saber, desejo de satisfação e totalidade. O proletário sabe o que deseja o mestre justamente porque ele foi despossuído de um saber que era de outra natureza, um *savoir-faire*, o saber próprio ao produtor, àquele que tem uma profissão. E como muitos em sua época, Lacan (1991, p. 174) se pergunta se o *savoir-faire* manual pode, neste momento histórico em que reina a ciência e tecnologia, pesar o suficiente para funcionar como fator subversivo.

O escravo, desprovido do *savoir-faire* manual, recebe, portanto, uma restituição pela sua perda, um “saber de mestre”. O proletário se torna assim, não mais a encarnação da verdade do capitalismo, mas aquele que, pela teoria, se sabe como tal, ele encontra, assim as vias de um estatuto de sábio. Ele se transforma naquele que sabe, ele não é mais proletário em si, ele não é mais pura e simples verdade, ele é para si; ele é o que chamamos consciência de classe. E ele pode inclusive se tornar a consciência de classe do partido, por exemplo, onde não se diz nunca mais a verdade (Lacan, 2006, p. 173). Eis o que Lacan procura dizer aos jovens que o interpelam em Vincennes acusando-o de ser um liberal.

Em 3 de dezembro de 1969, na Universidade de Vincennes, diante dos estudantes que queriam falar em revolução e em marxismo-leninismo, Lacan (1991, p. 239) declarou: “eu direi que a aspiração revolucionária só tem uma chance,

de terminar, sempre, como discurso do mestre. É o que a experiência prova. O que vocês aspiram como revolucionários, é um mestre. Vocês o terão.”

Em seguida, ele acrescenta que seu pensamento é progressista porque o discurso psicanalítico permite situar contra o que os jovens estudantes de Vincennes se revoltam. Ou seja, se Lacan não via nenhuma chance no movimento revolucionário é porque ele identificava na contestação a manifestação mesma de uma estrutura circular que mantinha a dominação em funcionamento. O contestador é apenas a figura de um saber sobre a dominação e seu funcionamento. Se eles desejam um mestre é para poder, como a histórica, denunciar que o saber alheio, o saber do mestre, repousa sobre eles mesmos. Mas dessa maneira eles se transformam em mestres, naqueles que pretendem deter um saber total sobre a natureza de sua condição. Ou seja, para Lacan, a denúncia da natureza da dominação e da espoliação não seria suficiente para instaurar um processo revolucionário. Isso porque a miséria da filosofia se tornou, em tempos científicos e positivistas, a miséria da própria política. O revolucionário em busca de um mestre é aquele que tem consciência do seu lugar e do seu papel no interior da ordem social, no entanto, ao afirmar seu lugar denunciando a dominação, ele apenas completa o ciclo da própria dominação, em que seu lugar é reduzido a uma posição, a um saber, saber sobre sua condição.

Assim, o inverso da psicanálise é o discurso do mestre que encerra tudo, “mesmo o que se acredita revolução, ou mais exatamente o que se chama Revolução com um R maiúsculo. O discurso do mestre realiza sua revolução, em outro sentido, de um ciclo que se completa” (Lacan, 1991, p. 99). O discurso analítico é um contraponto ao

discurso do mestre, em relação a um ponto, ele é obtido pelo bloqueio do discurso do mestre. E para que isso seja possível, é necessário uma passagem pelo discurso da histérica.

A Histérica

A psicanálise não cessa de demonstrar que o que nos conduz ao saber não é o desejo de saber, mas o discurso da histérica. O mestre não deseja saber, “ele deseja que isso funcione” (Lacan, 1991, p. 24) A histérica, por outro lado, como os estudantes de Vincennes, deseja um mestre. A psicanálise se coloca aqui como produtora da histerização do discurso. É através da histérica que Lacan procurará desvelar a verdade que move os quatro discursos em questão.

O que é misterioso é como o desejo pode tocar o mestre, porque o escravo o satisfazia antes mesmo que ele soubesse que ele podia desejar. E é nesse ponto que podemos situar o papel da histérica. Ela fabrica um homem animado pelo desejo de saber, de saber o quê? De saber a que preço ela é essa pessoa que fala,

o que no limite a histérica quer que saibamos, é que a linguagem derrapa diante da amplitude do que ela pode abrir, como mulher, sobre o gozo. O que lhe importa, é que o outro, que se chama homem, saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso (Lacan, 1991, p. 37).

Há algo da verdade que se coloca nesse discurso, a histérica não cessa de afirmar, eis sua preciosidade, “ainda não é a verdade” ou “não é a verdade, ainda”.

O discurso da histérica ocupa um lugar central no interior dos quatro discursos, por duas razões. Seu discurso em relação ao discurso do

mestre se desdobra, por um lado, na castração do pai idealizado, que libera o segredo do mestre, e por outro lado, enquanto privação, ela implica assunção por parte do sujeito, feminino ou não, do gozo de estar privado.

Lacan retoma o caso Dora e salienta, em primeiro lugar, o fato de que seu pai era um pai castrado. Isso evidentemente em relação a sua potência sexual da qual a doença o privou. No entanto, o pai também possui uma dimensão simbólica, ele ocupa um lugar maior, um papel de mestre, por isso ele é também um pai idealizado. Essa é a ambiguidade fundamental do discurso da histérica que coloca o pai, a figura mesma do mestre, em duas oposições antagônicas e contraditórias.

Do que Dora goza? Do fato de que há uma outra, que Lacan chama de terceiro homem, que a priva de um gozo fálico. Mme K., mulher do Sr K., amante de seu pai que Dora rejeita, ela é a mulher que sabe sustentar o desejo do pai idealizado e castrado de Dora e a priva desse gozo, o que a coloca em posição de dupla exclusão. Seu gozo vem justamente desta exclusão. E essa é justamente a posição do mestre em relação ao gozo. O mestre só se torna tal porque renuncia ao gozo, porque coloca seu desejo sob o signo do tudo-saber. Assim, ele como Dora se colocam na posição de quem sustenta um desejo, mantendo-o em circulação, no entanto sem se inserir diretamente em seu circuito.

Se Hegel nos mostra que o escravo demonstrará a verdade ao mestre, Marx, por outro lado, mostra-nos, segundo Lacan, que o mestre está ocupado a fomentar o mais-de-gozar do escravo. Por que o escravo deve esse mais-de-gozar ao mestre? Isso é o que está escondido. Lacan (1991, p. 123) nos diz que esse mestre a quem o mais-de-gozar se deve renunciou a tudo, ao gozo

inclusive, já que ele se expôs à morte. Ele privou o escravo da disposição de seu próprio corpo, mas lhe deixou o gozo. Ao ocupar sua função de mestre, algo se perde, isso que se perde deve ser restituído ao mestre sob a forma do mais-de-gozar.

No discurso do mestre não há relação entre a causa do desejo e o que constitui a verdade. Na verdade, no plano inferior há uma barreira entre S1 e S2, entre o significante-mestre e o saber, essa barreira é o gozo. E para explicar essa interdição do gozo não é preciso, segundo Lacan (1991, p. 124), recorrer a fantasmas mortíferos.

A explicação está justamente na renúncia de Dora ao gozo fálico, em seu desejo por um pai castrado e ao mesmo tempo idealizado que nos guia em direção a um gozo de outra natureza. Dora não é apenas aquela que, através de sua adoração pelas mulheres, bloqueia sua reivindicação peniana, e, como a mulher do açougueiro, mostra-se feliz em conceder esse objeto a uma outra. Se o discurso da histérica é tão importante é porque ela substitui o gozo fálico por um outro que se sustenta justamente de sua renúncia. E é assim que podemos compreender a função do mais-de-gozar e a importância que o saber assume no interior dos discursos em questão.

O desejo da histérica por um mestre, um mestre que saiba a importância que ela tem em relação ao saber sobre o gozo, coloca-nos diante da posição de um mestre que se faz tal porque renuncia ao gozo para manter em funcionamento um circuito e um modo de circulação do desejo. Ele se faz desejar porque detém os meios de gozar, porque detém um saber sobre o gozo. E é justamente nesse saber que reside seu poder, porque o gozo se coloca entre S1 e S2, entre o significante-mestre e o saber. Ele mascara a natureza da cadeia significante, ele mascara, portanto, a castração. Ele impede

o aparecimento da verdade, ele mascara a causa do desejo. O papel da histérica é justamente desvelar o caráter parcial do saber do mestre que pretende tudo saber, que pretende deter os meios de gozar. Ela indica o caráter limitado do gozo, assim como do saber do mestre.

O mito e a verdade

Existem outras maneiras, além da maneira histérica, de substituir o gozo fálico ou de gerenciar sua falta, daí o aparelho social, ele decorre evidentemente do Complexo de Édipo.

Se a verdade se suporta apenas como um meio-dizer, um dizer que não é inteiro, no discurso do analista, o saber que ocupa o lugar da verdade é o mito (Lacan, 1991, p. 126). Este meio-dizer é a lei interna de toda enunciação da verdade, e o mito encarna melhor esse meio-dizer.

Lacan discute aqui o complexo de Édipo e o mito de Totem e tabu. O que esses mitos têm em comum? Mesmo que eles apresentem resultados opostos, em ambos os casos trata-se da morte do pai. A morte do pai se introduz na doutrina freudiana não para explicar o que significa dormir com a mãe, mas ao contrário, é a morte do pai que edifica a interdição desse gozo.

Após o assassinato do pai que tinha o monopólio sobre todas as mulheres, (porque ele teria todas elas? se pergunta Lacan) duas coisas acontecem. Os homens se descobrem irmãos. Em nome de que segregação? A ausência de resposta para essa pergunta enfraquece o mito. Uma vez que o pai foi morto os homens se descobrem irmãos, eles decidem que ninguém poderá tocar nas mães, no entanto, como há mais de uma mãe, eles podem trocar as mulheres, porque eles são irmãos apenas pelo pai. A culpa dos filhos em relação ao assassinato seria responsável pela instauração da interdição

ção do incesto.

Lacan (1991, p. 132) insiste que toda sociedade é fundada e mantida pela segregação, “tudo o que existe é fundado na segregação, e num primeiro momento, na fraternidade”. Lacan hesita em usar o termo humano para designar essa sociedade segregada, alegando que não é um homem de esquerda. Ele insiste que a morte do pai não é necessária para que a castração se transmita de geração em geração. O que o mito nos diz, portanto, concerne ao gozo, e ele começa mostrando o lugar do pai em relação ao gozo da mãe.

A morte é aquilo que não conhecemos, ao menos nós, os vivos. A afirmação todo homem é mortal se sustenta justamente no não-saber. Todo homem, nascido de um pai, enquanto ele está morto, não goza do que ele teria de gozar. O mito de Totem e tabu é o equivalente do pai morto e do gozo. Freud insiste que o mito é real, assim, para Lacan, o pai morto guarda o gozo, é dele que parte a interdição do gozo, de onde ela procede: “Que o pai morto seja o gozo se apresenta a nós como o signo mesmo do impossível” (Lacan, 1991, p. 143).

O discurso do mestre nos mostra o gozo como “vindo ao Outro”, ele é quem tem os meios. O pai de *Totem e tabu* é também essa figura que possui os meios e a condição de aceder ao gozo, ele tem a posse de todas as mulheres. Mas esse pai, uma vez morto, é o signo do impossível porque representa um gozo (da mãe) ao qual o sujeito não poderá definitivamente ter acesso.

A afirmação do pai real como impossível se destina, portanto, a mascarar a castração. O que isso significa? O impossível é o que os filhos desejam, um gozo ao qual só o pai da horda primitiva tem acesso. Quer dizer, o gozo se coloca diante da castração e mascara sua verdadeira natureza. Enquanto esse desejo se sustenta, a castração é mas-

carada. Daí a importância da morte do pai. Sua morte é a assunção da impossibilidade do gozo que faz com que a interdição do incesto se instaure.

Mas Lacan não pretende seguir a leitura freudiana do mito. Seu objetivo é demonstrar que a castração não requer nenhuma explicação através de fantasmas mortíferos, seu objetivo é pensar a castração a partir do discurso da histórica. Para isso, ele precisa introduzir a noção de simbólico e a tríade real, simbólico, imaginário.

No interior desta tríade, a castração é função essencialmente simbólica, ou seja, ela se concebe a partir da articulação significativa, a frustração é da ordem do imaginário, a privação do real (Lacan, 1991, p. 144), O falo, enquanto manifestação imaginária, permite-nos compreender o que é da ordem da castração. Uma frustração diz respeito a algo real, mesmo que a reivindicação que a funde parta da imaginação que concebe o real como algo que nos é devido. A frustração, como vimos, diz respeito a um gozo faltante ou em excesso. Um gozo que não se deixa consumir, uma imagem de reconciliação sempre adiada. A privação é simbólica porque, em se tratando de algo real, nada poderia faltar, o que é real é real. É preciso, portanto, que venha de outro lugar isso que faz com que estejamos no real, a saber, que algo falta, e é isso que caracteriza, em primeiro lugar, o sujeito (Lacan, 1991, p. 145). Isso que vem de outro lugar é a castração. Ou seja, há um ponto do real em que a castração se confunde com a privação. Como no interior do real nada pode faltar, o real é o que é, aquilo que aparece como privação ou frustração só pode “vir de outro lugar”, do plano simbólico.

O que isso nos diz sobre o mito do pai morto de *Totem e tabu*?

Num primeiro momento temos o fantasma

do pai castrador. Lacan sublinha que nenhum dos mitos aos quais Freud recorre nos dá uma ideia do que isso significa. Afinal, não é porque os filhos foram castrados que eles não podem ter acesso às mulheres. Os filhos não podem ter acesso às mulheres porque são privados pelo pai.

A castração, enquanto interdição, seria fundada num segundo tempo, o do mito do assassinato do pai da horda, essa castração, enquanto interdição, provém de um acordo extremamente problemático que faz dos filhos, irmãos que, no entanto podem partilhar das mães uns dos outros. Essa é a diferença fundamental entre Édipo e Totem e tabu, se no primeiro mito o pai morto é a possibilidade do gozo da mãe, no segundo caso, a morte do pai funda a interdição do incesto.

Se a questão aqui é compreender a interdição do incesto ou do gozo da mãe, como compreender que a interdição do incesto ocorre em Totem e tabu depois do assassinato do pai? Como legitimar o lugar primeiro da castração, como interdição, na constituição do desejo?

Se só pode haver ato a partir do momento em que há cadeia significativa, cadeia essa fundada numa perda que Lacan identifica com a castração, então Lacan só pode concluir que não poderia haver um ato inicial que possa ser qualificado de assassinato. O mito aqui se reduz ao enunciado de um impossível.

Assim, Lacan (1991, p. 149) pode afirmar que “a castração é a operação real introduzida pela incidência do significante seja qual for, na relação entre sexos (*dans le rapport du sexe*)”. A castração nos coloca diante da verdade do desejo, não há causa do desejo a não ser a que resulta dessa operação e essa operação é a entrada do sujeito no interior de uma cadeia significativa. Ela se deve ao fato de que é como uma linguagem que o incons-

ciente se estrutura. Lacan (1991, p. 150) continua insistindo que a ideia de colocar o pai todo poderoso no princípio do desejo é refutada pelo fato de que é do desejo da histórica que Freud extrai seus significantes-mestres.

O que deseja um mulher? O que deseja a histórica? Ela deseja um mestre. Ela deseja um mestre que saiba muita coisa, mas que não saiba tudo ou não o suficiente, porque ela deseja que ele acredite que é ela o preço de seu saber. Um mestre cujo saber repousa e depende dela, é isso o que a histórica deseja. Não é essa a posição do escravo em relação ao mestre? O escravo não é aquele que foi despossuído do seu saber, do seu *savoir-faire*, e que recebeu em troca um saber de mestre? Não é essa a posição do estudante em relação ao professor universitário? Não é essa a posição do operário que reivindica melhor salário e melhores condições de trabalho?

Daí a importância do discurso da histórica no interior dos quatro discursos e, sobretudo, no que diz respeito ao discurso do mestre, a histórica ocupa a posição do mestre em relação ao estudante no discurso universitário (o mestre é aquele que quer que o estudante acredite que seu saber vêm dele), e a posição do proletário em relação ao capitalista que também afirma que o saber do mestre depende dele.

Mas o que essa relação entre o mito e a castração nos diz sobre a posição do mestre? Lacan precisa insistir no lugar ocupado pelo mestre no capitalismo porque ele mascara a natureza da relação entre castração, privação e frustração. E ele o faz, evidentemente, da maneira mais astuta possível, invertendo a posição de poder que era aquela do pai da horda. O mestre não é aquele que pode privar-nos do gozo, porque ele é aquele que renuncia ao gozo, assim como a histórica renuncia ao

gozo fálico. No entanto, ele se faz desejar porque se apresenta como aquele que detém um saber sobre os meios de gozar.

O gozo separa o significante-mestre, enquanto gostaríamos de atribuí-lo ao pai, do saber enquanto verdade (Lacan, 1991, p. 151). Não é o pai que impede o acesso ao gozo, como em Totem e tabu, esse é apenas o conteúdo manifesto do mito, seu caráter imaginário. Para Lacan, é o gozo que impede o acesso à verdade, assim como o pai real, como impossível, tende a mascarar a natureza da castração.

O gozo se coloca entre S1 e S2, ele impede a constituição de um saber verdadeiro. Por essa razão, o discurso do mestre se dá a partir da mediação de um saber, de um certo saber, que mascara a verdade porque se coloca como saber sob os meios de gozar. Já o discurso do analista torna possível um outro saber, um saber sobre a natureza da cadeia significante. Se a histórica ocupa um lugar central na passagem do discurso do mestre ao discurso do analista é porque ela desmascara o discurso do mestre, expõe seu caráter parcial ao mesmo tempo em que expõe a possibilidade de um gozo não fálico e que diz respeito ao saber, a partir do qual o vínculo social se mantém.

Se o discurso do analista é um discurso em nome da castração é porque visa expor um saber sobre a cadeia significante e sua natureza. Saber que diz respeito ao caráter cindido do sujeito, porque esse é sempre representado um significante, e também ao caráter repetitivo do gozo que advém justamente da perda que a cadeia significante (como representação do inconsciente pela linguagem) instaura. Assim, a castração, porque ela é um produto da linguagem onde o inconsciente se exprime, é primeira em relação às identificações derivadas de Édipo.

Por essa razão Lacan pode afirmar que a referência ao complexo de Édipo na análise é inútil (Lacan, 1991, p. 113), ou que ele mesmo jamais falou em complexo, mas em metáfora paternal (Lacan, 1991, p. 129). Daí a possibilidade de colocar em questão a centralidade do mito. Deleuze e Guattari foram sensíveis às afirmações lacanianas que colocavam em cheque a centralidade de Édipo, no entanto, Deleuze e Guattari (1972, p. 103) se perguntam se seria de fato possível denunciar Édipo como um mito, e ainda manter que a castração que não é um mito e sim algo de real.

É preciso falar em edipianização da mesma maneira que é preciso falar em castração, e ela é seu coroamento: ela designa a operação pela qual a psicanálise castra o inconsciente. Injeta a castração no inconsciente. A castração como operação prática sob o inconsciente é obtida quando os mil cotes-fluxos das máquinas desejantes, todas positivas, todas produtivas, são projetadas em um mesmo lugar mítico: o traço unário do significante” (Deleuze e Guattari, 1972, p. 74).

Por essa razão, Deleuze e Guattari (1972, p. 101-102) recusam toda distinção de natureza entre simbólico e imaginário, argumentando que a verdadeira distinção estaria entre o simbólico-imaginário e o real maquínico, ou seja, entre a produção desejante e o simbólico e o imaginário que não seriam senão mitos com suas variantes. Isso porque, como vimos, é a distinção simbólico-imaginário-real que torna possível a passagem do mito de Édipo à estrutura. É a distinção simbólico-imaginário que permite a configuração de uma estrutura edípica como sistema de lugares e funções que não se confundem com a figura variável daqueles que ocupam tal formação social ou patológica (Deleuze e Guattari, p. 63-64).

Vimos que a castração é simbólica e con-

cebida a partir da articulação significativa. Ela se evidencia partir da relação com a frustração e a privação, ou seja, no interior da relação simbólico-imaginário-real. É o imaginário que legitima a frustração porque é dele que parte a reivindicação de que algo no real nos é devido. No entanto, uma privação não pode ser real, já que o real é o que é, nele nada falta. Eis o que leva Lacan a afirmar que a privação só pode vir de outro lugar. E quantas não foram as interpretações do lacanismo que recorrem ao Édipo estrutural para formar e fechar o impasse e mostrar que um buraco no simbólico nos envia ao imaginário e inversamente, que as confusões imaginárias nos enviam à estrutura (Deleuze e Guattari, 1972, p. 101)?

Ao afirmar que não é o pai todo poderoso que está no princípio do desejo, mas a histérica, Lacan teria nos apresentado algo além dessa estrutura edípica?

Da mesma maneira que o falo é que permite compreender o que é da ordem da castração, e as relações simbólico-imaginário-real que essa implica, a histérica como aquela que recusa o gozo fálico e aponta para sua insuficiência nos leva em direção a um outro gozo que se sustenta na imagem de um mito em torno da não existência da castração, ela deseja um homem que saiba fazer amor. Seu discurso é, portanto, aquele que sustenta e torna possível a existência do discurso do mestre.

A histérica é dependente, como as outras duas grandes neuroses familiares (neurose obsessiva e fobia) das sínteses exclusivas que a passagem pelo complexo devem realizar, ou que a castração instaura. Nesse caso, trata-se da distinção entre homem e mulher. Por isso sua questão é saber o que é uma mulher. “O apagamento da imagem feminina em proveito do símbolo fálico mostra como o

triângulo se ultrapassa na direção de sua própria causa e tenta integrá-la” (Lacan, 1991, p. 93). Estamos diante da condição máxima a partir da qual as pessoas se diferenciam. Ser homem ou mulher, eis a questão da histérica. Eis a única possibilidade aberta pela estrutura edípica, uma escolha exclusiva e limitativa entre um par de possibilidades. Por essa razão, Deleuze e Guattari propõem uma outra maneira de compreender o sexo, não mais a partir de um “eu” organizado que deveria escolher entre uma das duas opções, mas uma disjunção inclusiva que afirma os termos disjuntos através da distância entre eles, sem limitar um pelo outro ou excluir um através do outro.

A definição do discurso histórico não permite que Lacan escape das críticas feministas ao falocentrismo(1) de sua teoria, ainda dependente da distinção sexual, do binarismo do sexo e do mito do amor (como impossível) que lhe serve de esteio. A histérica é aquela que se pergunta o que é uma mulher, mas também aquela que deseja um homem que saiba fazer amor. Esse desejo sustenta as relações amorosas, pois se a castração as funda, a manutenção e a circulação do desejo depende da dialética entre a falta e o mito, o pai ideal e o pai morto, entre a frustração e o impossível que faz do gozo um eterno “ainda”.

E quando a questão é a política, Lacan compreende o Maio de 68 da mesma maneira, um movimento movido por um desejo impossível que corre o risco de girar em torno de si mesmo, ou seja, da simples afirmação ou enunciação da condição e da natureza da exploração, incapaz, portanto, de romper com esse ciclo. Seu papel como analista parece ser desvelar nesse ponto, se colocar diante dos estudantes para dizer “você desejam um mestre”, para colocá-los diante do objeto causa de seu desejo, aos revolucionários fica a tarefa

de produzir a ruptura necessária para romper com esse ciclo no interior do qual a demanda por reconhecimento abstrato é recompensa pela denúncia da condição de explorados.

Lacan e a política

O que distingue o discurso do capitalismo é isso: a forclusão, a rejeição, a rejeição fora de todos os campos do simbólico com as consequências que já anunciei. A rejeição de quê? Da castração. Toda ordem, todo discurso que se aparenta ao capitalismo deixa de lado o que chamamos simplesmente de coisas do amor, meus bons amigos. Vocês vêm isso, hein, é nada!” (Lacan, 2011, p. 178).

Um discípulo de Lacan poderia afirmar que a dominação da técnica, da ciência e do mercado transforma o capitalismo em um discurso que “promete a cada um aquilo que lhe falta”, ele processa o gozo a fim de lhe tornar digesto. O sujeito que se abandona a esse discurso não tem nenhuma razão de fazer apelo à castração porque para ele foi prometido um complemento de ser manufaturado e mercadológico. Segue-se toda uma sintomatologia, rejeição das coisas do amor, reivindicação de gozo imediato, alergia à frustração, passagem ao ato, violência, degradação do sexual sob a forma de bens de consumo, fenômenos psicossomáticos e hipocondríacos, comportamento de natureza fóbica e perversa. Esses sintomas testemunham do não funcionamento de Édipo e da castração. Eles não permitem, no entanto, a distinção entre neurose, psicose e perversão porque o estado limite não deve nada ao tempo de compreensão da neurose infantil, mas tudo à forclusão (Sauret, 2005, p. 65).

Neste caso a castração aparece como um limite interno e próprio ao gozo, do qual o sujeito é privado. Lacan diria que se trata de um saber, o

saber do analista, cuja função é justamente falar em nome da castração, de um limite imposto ao gozo que talvez funde algo como nossa humanidade ou a estrutura da vida social.

Um outro discípulo de Lacan poderia afirmar que “*A mesma rejeição da castração pode ser associada à financeirização, em que a predominância do capital financeiro cria a ilusão de que as abstrações capitalistas são dotadas de uma força vital que lhes permite gerar mais valor (Algo que Marx já submeteu à crítica), criando assim a aparência de que a exploração, as desigualdades sociais e a luta de classes deixaram de desempenhar todas as suas partes na produção do valor e na realidade social*” (Tomšič, 2016, p. 149).

Aqui, a interpretação da castração aparece como desvelamento da realidade do processo capitalista que seria mascarado por uma representação do valor. Ela seria nesse caso, a chave para a compreensão do que é da ordem da ideologia (voltaremos a essa questão adiante). O discurso do analista, que visa expor a castração, seria, portanto, um discurso crítico, contra a ideologia capitalista, que funciona, justamente, mascarando a castração, ou forcluindo-a.

A singularidade do discurso capitalista é que ele instaura uma relação particular entre sujeito e gozo. Este sujeito incompleto e em devir constante, que navega entre signos está condenado a buscar nos objetos que elege um gozo, que só pode ser experimentado como incompleto ou excessivo, muito pouco, “não é isso ainda” ou “isso é demais para suportar”, e sua repetição é vivida como se fosse a repetição de uma experiência traumática, de dilaceramento. A tentativa de satisfação leva à insatisfação ou equivale a uma insuportável intrusão corporal que abala as estruturas do “eu” (Tomšič, 2016, p. 151).

O que é o gozo senão a maneira através da qual o sujeito representa a finalidade da produção desejante, o objetivo ou o objeto causa do desejo? O gozo parece como algo que pode ser contabilizado, administrado, gerenciado, calculado. A identificação entre mais-valia e mais-de-gozar tem o seguinte objetivo, identificar o desejo neurótico com o fetiche que assombra a mercadoria. O que esse fetiche esconde? O processo de constituição de valor. Da mesma maneira que homens e objetos são quantificados e mesuráveis pelo capitalismo ao transformar-se em mão-de-obra livre, o neurótico submete seu desejo ao gozo e este ao cálculo. Se Lacan insiste em afirmar a “castração”, ou a negatividade, ou não existência, por exemplo, da relação sexual, é justamente no intuito de colocar um muro entre o homem e a mulher, entre o homem e o mundo para que estes não fossem mais objetos quantificáveis e as experiências não pudessem ser medidas a partir do gozo que proporcionam.

Pois esse mecanismo imaginário de cálculo do prazer limita o desejo ao que dele pode ser medido, conhecido, “consumido”. Esse gozo priva o sujeito da causa de seu desejo, quer dizer, de sua verdade. Por isso Lacan pode afirmar que o discurso capitalista é “loucamente astucioso”, mas está fadado à morte.

Enfim, antes de mais nada, é o que há de mais astucioso como discurso. Não é por isso que ele não esteja destinado a furar. É insustentável. É insustentável, por uma razão que eu poderia explicar... porque, o discurso capitalista está aqui, vocês vêem... (indica a fórmula no quadro)... uma pequena inversão entre o S1 e o S barrado, que é o sujeito... isso é suficiente para que isso funcione, como se estivesse sob rodas, não pode funcionar melhor, mas, justamente, funciona rápido demais, se consome, se consome tão bem que se consuma .

A identificação entre mais valia e gozo operada por Lacan através do conceito mais-de-gozar realiza uma crítica desta maneira representativa de compreender o desejo como “consumo” e consumação visando um fim determinado. Da mesma maneira que o “discurso capitalista” apresenta a produção como animada por uma força vital que permite gerar mais valor, o gozo é animado por um princípio abstrato subjetivo decorrente do trabalho livre, expropriado, despossuído. Da mesma maneira que a produção capitalista gera a mais-valia, o imaginário guiado pelos imperativos do superego visa esgotar a produção desejante sob a forma do gozo. Há uma pulsão de morte que atravessa esse processo de abstração. O gozo aparece como modo de esgotar o desejo, o fim que lhe é devido.

O que temos aqui é uma crítica do “discurso capitalista”, uma crítica da ideologia capitalista que se sustenta no imaginário, esse que sobre a castração não quer saber nada, porque vê no real algo que lhe é devido. Entende-se que o “discurso” capitalista é diretamente responsável pelos processos de subjetivação no interior da vida social. Ora, isso significa admitir que os processos de subjetivação tenham caráter abstrato e funcionam apesar de serem apenas “ilusões” ou “fantasias imaginárias”. Essa crítica procura, portanto, demonstrar a força real das ilusões que a fantasia provoca. O que temos aqui é uma crítica, nos moldes clássicos da ideologia e sua relação com o processo produtivo. Uma abstração que se transforma no seu contrário. Mas nem sempre o marxismo entendeu a ideologia e a necessidade de sua crítica como uma transformação epistêmico-política que aproximaria a revolução epistemológica freudiana do horizonte da crítica marxista da economia política. O que parece ser o horizonte do lacano-mar

xismo atual. A crítica da ideologia é um momento da obra de Marx, interrompido, por razões que a transformam radicalmente, assim como transformam o horizonte e natureza de sua crítica.

Em *A filosofia de Marx*, Étienne Balibar descreve três percursos filosóficos em sua obra. Esse esquema pode nos ajudar a compreender a diferença que separa a crítica lacano-marxista do capitalismo da crítica deleuzo-guattariana.

O primeiro percurso parte da crítica das definições de “essência humana”, ou “natureza humana”, tanto espiritualistas-idealistas, quanto materialista-sensualista, o que conduz Marx ao problema da relação social. Essa crítica tem um preço, ela oscila entre um ponto de vista radicalmente negativo, militante, das teses sobre Feuerbach, onde a relação social é atualização da práxis, e um ponto de vista construtivo, positivo, da Ideologia alemã, onde a relação social coincide com a divisão do trabalho e o comércio ou comunicação – forma de desenvolvimento das forças produtivas. Para Balibar, poderíamos afirmar que, no primeiro caso, a comunidade humana (comunismo) se dá através da evacuação completa do velho mundo, no segundo caso, pela plenitude do novo que, em todo caso, já está lá. No primeiro caso, a prática revolucionária prima sobre todo pensamento. No segundo, ela é, não submissa ao pensamento, mas apresentada como resultado de uma ciência da História. Balibar (1993, p. 181) sustenta que Marx nunca escolheu entre essa alternativa: ciência/revolução (o que não foi o caso de Althusser). Essa seria a marca de sua intransigência intelectual.

O segundo percurso depende intimamente do primeiro. De uma crítica das ilusões e pretensões da “consciência”, Marx caminha em direção ao problema da constituição do sujeito, nas formas de sua alienação (alienação em relação à “coisa”, ao

fetichismo da circulação mercantil, mas também alienação à pessoa, ao fetichismo do processo jurídico). Esse segundo percurso não é linear, mas marcado por uma notável bifurcação devido ao abandono do termo ideologia. Esse processo carrega a marca da experiência de Marx em 1848 – *O 18 Brumário* e *A luta de classes na França* evidenciam dois problemas maiores que colocam em questão o papel do proletariado na História: Marx descobre a resistência pequeno-burguesa e o papel dos camponeses na permanência do Antigo Regime na França. Essa História que não é capaz de enterrar seus mortos coloca em questão não apenas uma certa ideia de progresso que até então era a marca do pertencimento de Marx ao idealismo alemão, mas sobretudo o materialismo histórico (Balibar, 1993, p. 102). Marx passa por uma série de análises: o horizonte social da consciência de classe (relações transindividuais e sua limitação histórica); a experiência intelectual, e a estrutura simbólica da equivalência comum à estrutura mercantil e ao direito privado.

No terceiro momento, Marx parte de um “esquema de causalidade (materialista, no sentido de que ele inverte o primado da consciência ou das forças espirituais na explicação da história), mas para assegurar-lhes um lugar de “mediação”, de instância subordinada na eficácia do modo de produção), na direção de uma dialética da temporalidade, imanente ao jogo de forças da história (que não são “coisas”!)” (Balibar, 1993, p. 183).

Dentro desse quadro poderíamos concluir que Lacan se baseia na ideia de que a “consciência”, melhor seria dizer, o saber funciona como mediação que assegura a eficácia do modo de produção. Além disso, a presença de Hegel permite a recuperação da crítica de Marx às ilusões da consciência e da representação. No entanto, não é em Lacan e

nem no lacano-marxismo que podemos encontrar uma dialética da temporalidade imanente ao jogo de forças da história muito menos uma explicação materialista da alienação e da reprodução da vida social.

A concepção de história como jogo de forças, leva-nos diretamente ao marxismo de Deleuze, Guattari ou Foucault, fortemente marcado pela influência de Nietzsche, contrariamente à tradição dialético-hegeliana. Assim, o materialismo histórico talvez seja o espaço conceitual de Marx que Deleuze e Guattari procuram pensar e desenvolver, já a tradição lacaniana prefere um outro Marx, que faz da consciência a mediação que sustenta os modos de produção e assim recupera a crítica da ideologia (que Marx teria abandonado após 1848). Esse Marx se adequa perfeitamente aos projetos de “formalização do sujeito” que o estruturalismo lacaniano nutriu, como podemos constatar a partir da leitura de Žižek ou dos desdobramentos de sua crítica em autores como Tomšič.

A função da grande tese do Anti-Édipo “Só há o desejo e o social, e nada mais” (Deleuze e Guattari, 1972, p. 38) é justamente indicar que não há mediação nenhuma entre o desejo e o campo social, nem a mediação do gozo, nem a mediação do saber. Duas formas privilegiadas através das quais Lacan pensa a política (saber-verdade-ato) e a economia (como consumo). O desejo investe diretamente o campo social e não se deixa enganar ou ludibriar porque entre o desejo e a vida social, quer dizer entre o desejo e a ação não há mediação pela consciência, pela pré-consciência, pelo superego, pelo impossível, pelo mito ou pela imaginação. A produção social é a própria produção desejante. O desejo é ação. A materialidade concreta que faz a vida social tal qual ela é.

O materialismo histórico deleuzo-guatta-

riano pressupõe um modelo de crítica distinto daquele que serve de aparato para a crítica da ideologia. A marca da ideologia é a abstração e a inversão do real, na divisão do trabalho, da produção, na constituição do valor, no fetiche etc. O que a teoria social lacaniana faz é transpor diretamente esse processo de abstração realizado pela ideologia para o plano de constituição do sujeito. Da mesma maneira que o processo de abstração da ideologia mascara o real, invertendo-o, esse processo de representação determinará a constituição dos sujeitos do capitalismo. Além desta primeira analogia, ainda existem outras que vêm no processo de constituição da força de trabalho a produção de sujeitos quantificáveis e qualificáveis. Esse diagnóstico excessivamente genérico não se baseia em uma análise histórica, concreta e material dos mecanismos e procedimentos que produzem sujeição e alienação visando distinguir a diversidade de suas práticas em diversos setores da vida social, mas na homogeneidade da natureza da racionalidade entre todas esferas da vida social, ou seja, a lógica da economia é generalizada confirmando o pressuposto “economicista” da relação entre superestrutura e infraestrutura (que também pode ser visto como o momento de ruptura entre Marx e o idealismo alemão), segundo o qual a mesma racionalidade operaria em todas as esferas da vida social.

Da mesma maneira que Deleuze e Guattari propõem um conceito positivo de desejo, entendido como ação, o poder também é compreendido da mesma maneira, como jogo de forças, “ação sobre uma ação”. Isso não implica apenas em uma outra ideia do que seria o inconsciente, que já não é mais definido formalmente, como em Lacan, mas como o que se produz, ação. Assim, não há mais uma instância “mediadora” entre o sujeito e as relações

sociais. Da mesma maneira que não há uma estrutura que determina previamente o inconsciente. Eis a razão pela qual Deleuze e Guattari abandonam a noção mesma de ideologia. Uma mudança de procedimento e método que, é na verdade, radicalmente materialista. Não se trata de analisar o conjunto de representações e ilusões que fazem o poder funcionar e submeter sujeitos ao seu modo de funcionamento, mas de analisar as práticas que produzem sujeitos submissos. Deleuze e Guattari, como Foucault, transformam o postulado da modalidade do poder.

Até então entendia-se que o poder age através da violência ou da ideologia, ele reprime, engana ou faz acreditar, ele se mostra como polícia ou como propaganda. Isso pode ser admitido em um congresso de partido político, no entanto, segundo Deleuze, o problema da organização do poder se define em um outro espaço. Isso é o que a obra de Foucault nos mostra.

Um poder não procede pela ideologia, mesmo quando ele se endereça às almas; ele não opera necessariamente pela violência ou repressão, mesmo quando pesa sobre os corpos. A violência exprime o efeito de uma força sobre alguma coisa, objeto ou ser. Mas ela não exprime a relação de poder, ou seja, a relação da força com a força, “uma ação sobre uma ação (Deleuze, 1986, p. 36). Uma relação de forças é uma relação que incita, suscita, combina. Ela produz processos de natureza distinta que atuam de maneira autônoma no interior de cada esfera da vida social (prisão, escola, igreja, exército, polícia, sindicatos, escolas de psicanálise e coletivos de artistas etc.). No caso das sociedades disciplinares, a relação de forças reparte, serializa, compõe, normaliza. No caso das sociedades de controle o poder gerencia, administra. “O poder “produz o real” antes de reprimir, e tam-

bém ele produz o verdadeiro, antes de ideologizar, antes de abstrair ou de mascarar” (Deleuze, 1986, p. 36).

O que tanto Foucault quanto Deleuze e Guattari procuraram fazer foi entender o poder de maneira positiva, não apenas como racionalidade, mas através de suas práticas efetivas. Daí talvez a razão pela qual a psicanálise tem tanta dificuldade em compreender criticamente sua configuração atual sob a forma da instituição. Da mesma maneira que o lacano-marxismo não é capaz de compreender o desejo de forma positiva, pensá-lo a partir de sua produtividade, como ação, porque o desejo é tomado de forma negativa, a crítica social que deriva desta concepção de desejo se baseia na crítica de um processo de abstração e inversão que mascararia o caráter eminentemente negativo do desejo, ela não tem instrumentos para pensá-lo e pensar sua própria configuração e organização concretamente e em seguida, analisar as consequências de suas práticas.

Não há na psicanálise ou nos sociólogos e filósofos que utilizam a psicanálise como forma de diagnóstico crítico do discurso capitalista ou da ideologia uma conceituação do poder e do desejo efetivamente positiva. Ou seja, há uma descrição do funcionamento do capital e do processo produtivo a partir da ideologia, que faz com que o processo produtivo apareça como processo de abstração. A comparação entre a realidade do processo e a maneira como o discurso ideológico o constitui deixaria entrever as instabilidades do sistema, a negatividade que o sustenta.

Como essa negatividade, constitutiva do desejo é entendida pelos psicanalistas? Afinal, se, de fato, o capitalismo utiliza a insatisfação individual para alimentar sua produção e sua reprodução, a psicanálise pode servir para alimentar a

ideologia capitalista ao sustentar uma impossibilidade (negatividade) constitutiva do desejo. Assim, ela se torna vítima das mediações que sustenta ou limitada por essas mesmas mediações, quando o discurso do analista se restringe à revelação do objeto a, causa do desejo.

Se, na melhor das hipóteses, a psicanálise se coloca como um discurso em nome da castração, ela poderia ser compreendida como discurso que, ao afirmar a negatividade constitutiva e irremediável do desejo, aponta a falácia do discurso capitalista e o caráter imaginário de suas promessas de gozo. Deparar-se com este muro, que separa os homens das mulheres e os homens do mundo, seria encarar a verdade do imaginário e da fantasia. Mas o que a psicanálise oferece quando se atravessa a fantasia senão o deserto do real? Em outras palavras, o que ela tem a dizer sobre a realidade do desejo?

Considerações finais

Badiou, como Deleuze e Guattari questionam e criticam Lacan pela mesma razão, a ausência de uma política, o que significa nesse contexto, ausência de uma resposta para a questão da organização, para a pergunta leninista “o que fazer?”. Assim, podemos partir do pressuposto de que a resposta lacaniana, que teria vindo apenas com a dissolução da sua escola nos anos 80, resposta já consagrada pelo esquerdismo mais raso, de que a organização deve ser pensada como negação do grupo hierarquizado, está longe de ser suficiente, para Deleuze e Guattari, já nos anos 70, assim como, para Badiou, nos anos 90. Portanto, para Deleuze e Guattari, não há em Lacan uma resposta positiva e original, nos moldes leninistas, sobre a organização política muito menos sobre a esquizofrenia ou o desejo tomado como multiplicidade,

portanto, em organização que são grupos. Além disso, Badiou foi também, como Deleuze e Guattari, capaz de perceber que, no que diz respeito à cura, Lacan não tem muito a dizer. O que é o mesmo que afirmar que a psicanálise descreve o desejo como déficit, do ponto de vista de suas falhas, de um desejo que erra. Assim, não é Lacan quem descreverá o desejo em funcionamento, quer dizer, Lacan não tem nada a dizer sobre o que é a questão central de um livro como *Crítica e Clínica*, a saúde. Talvez essa seja a melhor maneira de descrever a “negatividade” em operação na clínica lacaniana, ela é também recusa a descrever o que não se diz como sofrimento e mal-estar, ela é essencialmente crítica da imaginação e de seus desvios e fixações representadas como teatro, mito, tragédia. E justamente por não tratar de um desejo que não se prende a essas representações, Lacan tem muito pouco a dizer sobre a cura, mas, sobretudo, sobre o caminho que leva até ela.

O ensinamento político de Lacan ainda se presta a tantas divergências e é objeto constante de debates porque, para Badiou, ele se transmite através de metáforas. Nos protocolos que acompanharam a dissolução de sua escola em 1980, Lacan é claro ao afirmar que a dissolução da escola tem como objetivo impedir o efeito de grupo, a cristalização de um saber, ou a redução da análise a uma técnica.

Se não há um discurso da política em Lacan, que poderia acompanhar os discursos da histeria, do analista, da universidade e do mestre, é porque, para Lacan, a política é um ato, como a análise, ela deve ser pensada a partir desse paradigma. Se a política é um buraco que a metafísica não cessa de tentar fechar, ela também pode se expressar, afirma Badiou, segundo o imaginário, o real e o simbólico (Badiou, 2013, p. 131). A polí

tica está ligada “irremediavelmente ao imaginário de grupo”. Ela age contra o poder de disseminação do Capital, produzindo efeitos “de cola”, efeitos “de igreja”, e ela, por isso, faz escola (Badiou, 2013, p. 132). A dissolução da escola feita por Lacan, em 1980, seria um ato político que restitui a política ao seu lugar, de buraco. Ato que impede que o efeito de escola ou de grupo se sobreponha ao discurso. Com a dissolução, os discursos se desvelam. Por isso, ela pode ser comparada ao ato analítico.

Lacan transforma, então, a sua escola em campo, que funciona a partir de permutações e, por isso mesmo, é temporário. A única maneira de impedir os efeitos de grupo é justamente através das permutações, da não-estabilização hierárquica, da instabilidade e mobilidade do todo, da resiliência da consistência como duração do grupo (Badiou, 2013, p. 151).

Mas seria esse ato de dissolução, que faz da política o território da perene instabilidade que destitui a legitimidade de toda e qualquer fundação e impede a hierarquização, um ato político? “Se admitirmos que toda política propõe um deslocamento, Lacan não nos diz nada sobre a política, ao menos não nos diz nada que já não tenha sido dito pelas variantes estabelecidas do esquerdismo anarquista.” Para Badiou (2013, p. 153), as proposições mais radicais de Lacan, suas propostas dissolutivas exprimem a verdadeira visão política de Lacan, um anarquismo tirânico. Tirânico porque há aqui um ato; assim, tirânico designa a capacidade de agir sobre si no espaço coletivo. Anarquista porque Lacan pretendia que a “escola”, se houvesse uma, fosse um espaço de mudança e não de manutenção do mesmo.

Assim, se há uma política em Lacan, ela diz respeito a sua teoria do ato analítico, porque é justamente o discurso analítico que nos permite fazer

face ao ato (Badiou, 2013, p. 170). Mas justamente, quando a questão é responder de que maneira chegar à cura, de que maneira produzir um verdadeiro ato analítico, quando a questão é “o que fazer?”, as respostas de Lacan deixam a desejar.

Para que possamos situar ato analítico é necessário compreender a relação entre real, saber e verdade. A relação entre real, saber e verdade se organiza, para Lacan, em torno de três negações. Primeiro, não há uma verdade do real, daí sua antifilosofia, segundo Badiou: a filosofia é entendida aqui como pretensão de um saber capaz de atingir a verdade sobre o real. Em segundo lugar, não há tampouco um saber do real. Em terceiro lugar, não há tampouco saber sobre a verdade.

Se o real do desejo não é aquilo que conhecemos, o risco que corre Lacan é de recair numa hipóstase do inefável e do incognoscível. Assim, é preciso que ele anuncie, e essa seria uma de suas mais importantes ideias, o núcleo de sua antifilosofia, que o real não é nem cognoscível nem incognoscível.

Ele não precisa ser conhecido para que haja análise e transmissão (escola, passe), a questão é ser capaz de demonstrá-lo. Badiou destaca que há uma medida antidialética em toda antifilosofia, e na lacaniana inclusive, que faz com que o lugar de acesso ao real não possa ser atingido negativamente. Não se trata, portanto, da eterna revelação da falta, com sua dimensão ontológica que garantiria a verdade de todo o ensinamento lacaniano.

Há um ato que nos tira dessa dicotomia entre um real que pode e um real que não pode ser objeto de conhecimento. Badiou recorre a Kierkegaard por explicar a natureza desse ato em que é preciso escolher. Porque ele é que nos mostrará o que é a demonstração que se pode ter do real e de sua verdade. O ato, o lugar do ato é essa en-

cruzilhada em que só é possível escolher. Se só é possível escolher é porque não há outra escolha, no que diz respeito ao ato, um sujeito não pode se enganar.

Lacan também procura determinar em que o sujeito não se engana, em que ele é capaz de reconhecer o seu lugar como o lugar em que só é possível escolher, e em que não há dúvida quanto a essa necessidade. O ato analítico seria esse ponto, esse lugar, portanto, no interior do qual o sujeito é levado a escolher. Não é que a simbolização correta produza o ato, ela é o requisito para que se chegue no ponto de escolher, para que não haja outra escolha a não ser escolher. (Badiou, 2013, p. 190) Quando a questão é a relação entre o ato analítico e a tríade saber, verdade e real, Badiou escolhe a seguinte fórmula: “La vérité se situe de supposer ce qui du réel fait fonction dans le savoir, qui s’y ajoute [au réel]” (a verdade se situa por supor o que do real faz função no saber, que se acrescenta [ao real]).

A maneira através da qual se descobre a função do real no saber está suspensa ao ato analítico. É importante lembrar que boa parte das disputas e debates entre lacanianos após a morte do mestre girava em torno da questão da relação entre clínica e doutrina. Um grupo acusava o outro de teorismo, de se afastar da clínica, e o outro acusava o primeiro grupo de excesso de empirismo e de ceder nos pontos essenciais da doutrina. Para Badiou (2013, p. 194), essa distinção é a ruína de todo o edifício. O ato analítico, que nada mais é que o coração da clínica, só pode ser produtor, no duplo sentido de procedimento e transmissão, enquanto se sustenta do desejo de matema. A cura seria o espaço onde o real se demonstra, acrescentando que o ato faz um corte real nesse demonstrar. A demonstração que é a cura é ao mesmo tempo

o requisito e a borda do corte. A cura é uma formalização requisitória onde o ato faz um corte real (Badiou, 2013, p. 197). Essa fórmula tem a vantagem de exibir que a travessia do fantasma não é apenas elaboração, como processo de tomada de consciência da parte de um sujeito sobre a verdade de seu próprio desejo, mas uma ruptura, um corte, um ato para o qual o sujeito se encaminha e lugar de onde ele emerge.

O real de um sujeito é uma escrita, é nela que ele se encadeia, se demonstra. O real insiste lá onde há um impasse de simbolização, simbolização essa que carrega consigo um requisito, uma obrigação, que faz impasse. É na beira dessa simbolização sem saída, ou impossível que o real pode emergir, que um ato pode acontecer. A fórmula de Lacan é que a psicanálise deve elevar a impotência à impossibilidade lógica. A impotência é a razão pela qual um indivíduo procura a análise em primeiro lugar, ela deve ser formalizada para dar razão à impotência, em seguida é preciso levar essa formalização até o impasse da formalização lógica, é aí que o real se desvela. Nas palavras de Badiou (2013, p. 199): “vamos à análise porque somos impotentes em todos os sentidos do termo, e saímos porque fomos postos diante de um muro impossível, diante do qual a única saída é escolher”.

É preciso, primeiro ponto, escrutar essa impotência e situá-la. Sabemos que, do ponto de vista da doutrina lacaniana, a impotência é encarnada pelo falo como função imaginária. Uma vez que o fantasma é exposto, que ele se descobre, é preciso elevá-lo ao impossível (Badiou, 2013, p. 199). Quando o sujeito está diante do impossível, ele não tem outra alternativa a não ser o ato, é diante da impotência que se salta no real, é o único ato que pode atestar que há sujeito. É nesse momento que o ato demonstra que o real é o dejetivo

desse processo de simbolização.

A questão do ato analítico em Lacan é, para Deleuze e Guattari, a produção de um sujeito, ela só se torna possível quando o sujeito é colocado diante do muro do impossível, quando seu desejo sai do regime da demanda. Se a impotência, ou o fantasma, é justamente o que produz e mantém o desejo no plano da demanda imaginária, só uma ruptura, um corte, um impossível pode levar o sujeito a saltar no real (Badiou, 2013, p. 203).

Nesse processo, aquilo diante do que o sujeito não se engana é a angústia. Porque a angústia não é, para Lacan, um sentimento sem objeto, ela tem um objeto e esse objeto é o desejo, ou o objeto a, causa do desejo. A angústia é o índice mais claro de um movimento em que o sujeito se aproxima de seu próprio desejo. A cura seria, portanto, uma espécie de cálculo da angústia. Porque essa funciona como indicador. Assim, podemos dizer que a questão lacaniana é a produção de um desejo, de um sujeito. E essa produção só é possível quando o sujeito se desprende das amarras de seu imaginário, quando o desejo deixar de circular a partir do regime da demanda, é nesse momento que o novo pode surgir.

Assim, tanto do ponto de vista da teoria do ato analítico quanto da organização política, Lacan segue o mesmo caminho. Trata-se de colocar em questão toda uma metafísica que não cessa de bloquear e fechar o buraco aberto pela vida política e seus irremediáveis conflitos. Da mesma maneira que o saber e a verdade sobre o real são colocados em questão, Lacan questiona, anarquicamente, toda e qualquer forma de organização hierarquizada com seu efeito de igreja. Assim, ele tem tão pouco a dizer sobre a política quanto sobre a cura.

É de se espantar que ele tenha dado tantas regras e protocolos para a questão do coletivo, do que é um analista, sobre as condições de funcionamento da organização etc., mas nada, ou quase, sobre a própria cura” (Badiou, 2013, p. 226).

Para Badiou (2013, p. 225), mesmo os psicanalistas sabem disso, porque eles não sabem o que fazer. A irreduzível fragilidade ou a fraqueza da herança lacaniana é justamente essa: “Mas o que fazer, no sentido lacaniano, isso, ninguém sabe.” Mesmo diante da Internacional de Chicago, com sua normatização e quantificação da cura, Lacan não foi capaz de expor mais do que concepções parciais ou muito genéricas (Badiou, 2013, p. 225). É nesse ponto que a aventura esquizoanalítica começa.

NOTAS

1 “Os movimentos de liberação feminina tem razão ao afirmar: nós não somos castradas, vão à merda. E longe de dizer que podemos escapar dessa contestação com a astúcia miserável que consistiria, para os homens, em responder que essa é bem a prova que elas são – ou mesmo a consolá-las dizendo que os homens também são,

regozijando do fato que eles o sejam sob outra face, que não pode ser sobreposta à primeira – devemos reconhecer que os movimentos de liberação feminina carregam em estado mais ou menos ambíguo o que pertence a toda movimento de liberação: a força do próprio inconsciente, o investimento do campo social pelo desejo, o desinvestimento das forças repressivas” (Deleuze; Guattari, 1972, p. 75). Não se trata de questionar se as mulheres são ou não castradas, mas de saber se o inconsciente “acredita”. É aqui que reside toda a ambiguidade. Que operações injetam no inconsciente essas “crenças” que, longe de serem irracionais, são, na verdade, absolutamente conformes à ordem estabelecida? Assim, a questão que deveria ser colocada pela psicanálise seria a de saber: porque nunca, jamais em tempo algum, a condição social da mulher interferiu no estabelecimento da categoria clínica da histeria (ao menos em Freud e Lacan)? Porque a condição social da mulher nunca foi tomada como “causa” possível do dito “sofrimento psíquico”? Quando Dora prefere “rejeitar” o gozo fálico, sua recusa não é também a recusa em ocupar uma posição social que a limita a ser a mulher de um homem, uma mulher para um homem? Deleuze e Guattari (1972, p. 424) insistiam que a repressão sobreviverá a todas as manifestações, emancipações, protestos e publicações enquanto a sexualidade se mantiver determinada e restrita às coordenadas narcísicas, edípicas e castradoras. Ou seja, enquanto a sexualidade se limitar a sua forma antropomórfica, às pessoas organizadas, ao binarismo do sexo (homem/mulher) e das escolhas de objeto (homossexual, heterossexual).

2 Lacan. « Du discours psychanalytique » Conférence à l’université de Milan, 12 de maio 1972. Disponível online em: <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/italie.htm>. Consultado em 28/01/2017.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. *Trois études sur Hegel*. Paris: Payot, 2003.
- BADIOU, A. *L’antiphilosophie 3. 1994-1995*. Paris: Fayard, 2013.
- BALIBAR, É. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 1993.
- DELEUZE, G. *Deux régimes des fous – textes et entretiens, 1975-1995*. Org. David La-joujade. Paris: Éditions du Minuit, 2003.
- _____. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- DELEUZE, G e GUATTARI, F. *Anti-Œdipe*. Paris: Éditions du Minuit, 1972.
- DUNKER, C. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.
- LACAN, J. *D’un autre à l’Autre*. Paris: Seuil, 2006.
- _____. *L’envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.
- _____. *Ou pire*. Paris: Seuil, 2011.
- HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SAURET, Marie-Jean, “Les Hommes aux loups”, *Psychanalyse*, 1/2005 (no 2), p. 53-82. URL: <http://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2005-1-page-53.htm>
- TOMŠIČ, S. “Psychoanalysis, capitalism, and critique of political economy” In: Zevnik, A; Tomšič, S. (Org.) *Jacques Lacan between psychoanalysis and politics*. New York: Routledge, 2016.