

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA**

**“LAÇO SOCIAL, TEMPORALIDADE E DISCURSOS: DE  
*TOTEM E TABU* AO DISCURSO CAPITALISTA”**

Fabio Malcher M. de Oliveira

Orientadora: Ana Beatriz Freire

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2016

**LAÇO SOCIAL, TEMPORALIDADE E DISCURSOS: DE  
*TOTEM E TABU* AO DISCURSO CAPITALISTA**

Fabio Malcher M. de Oliveira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (Instituto de Psicologia), da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Ana Beatriz Freire

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2016

# **LAÇO SOCIAL, TEMPORALIDADE E DISCURSOS: DE *TOTEM E TABU* AO DISCURSO CAPITALISTA**

Fabio Malcher M. de Oliveira

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (Instituto de Psicologia), da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada em 29 de fevereiro de 2016 por:

---

Presidente, Prof<sup>ª</sup> Dra. Ana Beatriz Freire (UFRJ) – Orientadora

---

Prof<sup>ª</sup> Dra. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg (UFRJ)

---

Prof<sup>ª</sup> Dra. Fernanda Theophilo da Costa Moura (UFRJ)

---

Prof. Dr. Cláudio Oliveira da Silva (UFF)

---

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal (UFF)

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2016

Malcher, Fabio

Laço social, temporalidade e discursos: de *Totem e tabu* ao discurso capitalista/Fabio Malcher M. de Oliveira. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia, UFRJ, 2016

viii, 255f.; 29.7cm

Orientadora: Ana Beatriz Freire.

Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/ Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2016.

Referências Bibliográficas: f. 248-255.

1. Psicanálise. 2. Laço Social. 3. Discurso. 4. Capitalismo  
5. Temporalidade. 6. Gozo. I. Freire, Ana Beatriz. II.  
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de  
Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria  
Psicanalítica. III. Título.

## AGRADECIMENTOS

À Isabela, desejada contingência que se tornou necessidade, amor que não cessa de aumentar.

À Camila, feliz encontro, pelo amor, parceria, suporte, e compreensão em relação ao tempo necessário para a conclusão dessa importante etapa.

À minha mãe, pelo amor, apoio e exemplo de perseverança e luta.

Ao meu pai, pelo amor, amizade, e apoio em minhas decisões.

À toda minha família, pelo amor e pelos valores.

Aos caros amigos, sempre presentes nos momentos importantes, em especial, Bruno, Fontana e Lol, assim como Rodrigo Castelo, pelas interessantes discussões em torno de Marx.

À minha querida orientadora Ana Beatriz Freire, pelo rigor de sua orientação, bem como pelo incentivo em minha decisão pela pesquisa que culmina na presente tese.

À prof<sup>a</sup> Angélica Bastos e ao prof. Paulo Vidal, pelas ricas sugestões realizadas no exame de qualificação e por aceitarem fazer parte da banca dessa tese.

Ao prof. Cláudio Oliveira, pelas valiosas contribuições em conversação no seminário sobre laço social na UFRJ, e por aceitar fazer parte da banca dessa tese.

À prof<sup>a</sup> Fernanda Costa-Moura por aceitar fazer parte da banca dessa tese.

A todos os professores e colegas do PPGTP/UFRJ pelas profícuas trocas.

À Capes, pela viabilização financeira da pesquisa que resulta nessa tese.

À Faperj, pela viabilização financeira da pesquisa que resulta nessa tese.

## RESUMO

### LAÇO SOCIAL, TEMPORALIDADE E DISCURSOS: DE *TOTEM E TABU* AO DISCURSO CAPITALISTA

Fabio Malcher M. de Oliveira

Orientadora: Ana Beatriz Freire

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

O laço social é um tema de suma importância na psicanálise, pois permite a exploração da indissociável articulação entre a singularidade do sujeito e a discursividade de uma época. O advento do capitalismo – concomitante ao da ciência moderna – tem caráter contingente, trazendo as marcas de uma época, mas passa a afetar a discursividade de modo inédito. Nosso interesse se volta aos efeitos discursivos do capitalismo, em especial – mas não exclusivamente – no que se refere aos efeitos na temporalidade lógica em jogo no laço social.

Para refletirmos sobre a temporalidade lógica em jogo no laço social, partimos de uma hipótese de trabalho decorrente da articulação entre o mito freudiano acerca da origem do laço social em *Totem e tabu* (FREUD, 1912-1913) e o sofisma lacaniano sobre o tempo lógico (LACAN, 1945), uma vez que em ambos se destaca uma *decisão em ato* na qual a escansão temporal opera com função significante.

Com a teoria dos discursos, Lacan recorre à economia política como referência para abordar a economia psíquica, destacando que há uma economia de gozo em ambas, e propondo uma homologia entre mais-valor e mais-de-gozar; ambos são *um excesso que opera como causa*.

A economia de gozo é a seara que percorremos na exploração dos efeitos discursivos do capitalismo, tendo como eixo central a *promessa capitalista de forclusão da castração*, sem nos furtamos à reflexão acerca do posicionamento ético da psicanálise diante de tal promessa.

Palavras-chave: psicanálise, laço social, discurso, capitalismo, temporalidade, gozo.

Rio de Janeiro  
Fevereiro 2016

## RÉSUMÉ

### LIEN SOCIAL, TEMPORALITÉ ET DISCOURS: DE *TOTEM ET TABOU* AU DISCOURS CAPITALISTE

Fabio Malcher M. de Oliveira

Diréctrice: Ana Beatriz Freire

Résumé de Thèse de Doctorat soumise au Programme de Post-graduation en Théorie Psychanalytique, Institut de Psychologie, de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro – UFRJ, en tant que part des exigences nécessaires à l'obtention du titre de Docteur en Théorie Psychanalytique.

Le lien social est un thème de la plus grande importance en psychanalyse car il permet l'exploration de l'indissociable articulation entre la singularité du sujet et la discursivité d'une époque. L'avènement du capitalisme – concomitant à celui de la science moderne – a un caractère contingent qui apporte les marques d'une époque mais qui commence à affecter la discursivité de façon inédite. Notre intérêt se tourne vers les effets discursifs du capitalisme, spécialement – mais pas exclusivement – en ce qui concerne la temporalité en jeux dans le lien social.

Pour réfléchir à la temporalité logique en jeu dans le lien social, nous partons d'une hypothèse de travail qui découle de l'articulation entre le mythe freudien de l'origine du lien social em *Totem et tabou* (FREUD, 1912-1913) et le sophisme lacanien du temps logique (LACAN, 1945), une fois que, dans les deux cas, se démarque une *décision en acte* dans laquelle une scansion temporelle opère comme fonction signifiante.

Avec la théorie des discours, Lacan utilise l'économie politique comme référence pour aborder l'économie psychique, mettant en relief le fait qu'il existe, dans les deux cas, une économie de jouissance, proposant ainsi, une homologie entre plus-value et plus-de-jouir; les deux sont *un excès qui opère comme cause*.

L'économie de jouissance est le champ que nous parcourons lors de l'exploration des effets discursifs du capitalise, ayant comme axe central la *promesse capitaliste de forclusion de la castration*, sans nous dérober à la réflexion concernant le positionnement éthique de la psychanalyse face à une telle promesse.

Mots-clés: psychanalyse, lien social, discours, capitalisme, temporalité, jouissance.

Rio de Janeiro  
Fevereiro 2016

*“Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir  
alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”*

*Jacques Lacan*



**“LAÇO SOCIAL, TEMPORALIDADE E DISCURSOS: DE *TOTEM E TABU* AO  
DISCURSO CAPITALISTA”**

**SUMÁRIO**

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
 <b>CAPÍTULO I: INSTANTE DO OLHAR</b>	
<b>1.1. A renúncia ao gozo: origem mítica .....</b>	<b>6</b>
<b>1.1.1. Renunciar é mais que perder .....</b>	<b>6</b>
<b>1.1.2. A <i>suposta</i> renúncia na <i>assim chamada</i> acumulação primitiva do capital .....</b>	<b>8</b>
<b>1.2. A condição temporal .....</b>	<b>11</b>
<b>1.2.1. O sofisma e a horda primeva: Isso tem que acabar .....</b>	<b>12</b>
<b>1.2.2. Capitalismo como histórico e contingente; cronológico e lógico .....</b>	<b>25</b>
<b>1.3. Homologia: economia psíquica e economia política → a economia de gozo ...</b>	<b>37</b>
<b>1.4. Ato analítico: um corte .....</b>	<b>53</b>
 <b>CAPÍTULO II: TEMPO PARA COMPREENDER</b>	
<b>2.1. A diferença no laço social: os recursos para sustentação .....</b>	<b>64</b>
<b>2.1.1. Ciframento significativo da alteridade: a moeda corrente do psiquismo .....</b>	<b>65</b>
<b>2.1.2. Diferença no tempo e traço unário: do <i>essaim</i> à cadeia significativa .....</b>	<b>67</b>
<b>2.1.3. Nome-do-Pai: o orientador da cadeia .....</b>	<b>73</b>
<b>2.1.4. Objeto <i>a</i>: inassimilável ao significante, mas operante no discurso .....</b>	<b>79</b>
<b>2.2. Discurso: a aposta no laço social .....</b>	<b>89</b>
<b>2.2.1. Discurso do mestre: o discurso do inconsciente .....</b>	<b>100</b>
<b>2.2.2. Uma mutação e o <i>estilo capitalista</i> .....</b>	<b>106</b>
<b>2.3. Sintoma: uma resposta singular .....</b>	<b>129</b>
 <b>CAPÍTULO III: MOMENTO DE CONCLUIR</b>	
<b>3.1. O discurso do capitalista: outra mutação .....</b>	<b>144</b>
<b>3.1.1. Forclusão da castração: uma promessa que não cessa de não se cumprir .</b>	<b>155</b>
<b>3.1.2. A mercadoria: mais-valor embalado como mais-de-gozar .....</b>	<b>169</b>
<b>3.1.3. Mestre moderno: anônimo e inatacável .....</b>	<b>181</b>
<b>3.1.4. <i>Time is money: tempo para compreender</i> como vilão .....</b>	<b>193</b>
<b>3.2. Discurso do analista: não cessa de não ceder .....</b>	<b>211</b>
 <b>PARA (NÃO) CONCLUIR .....</b>	 <b>238</b>

## INTRODUÇÃO

De *Totem e tabu* ao discurso capitalista há um vasto campo a ser percorrido, sendo inviável fazê-lo sem promover um recorte. A tesoura do laço social afina a questão, entretanto, ainda se faz necessário um novo corte: os efeitos discursivos do capitalismo. Destes efeitos enfatizamos – mesmo que não no regime da exclusividade – aqueles na temporalidade lógica em jogo no laço social. Desta feita, o percurso de nossa exploração fica traçado. Antes de explicitarmos como nosso percurso se organiza ao longo dos três capítulos, cabe uma sucinta localização de nosso tema. O laço social é tema de nosso interesse há algum tempo, como testemunha a dissertação “Os impasses do laço social na psicose”. Desde então, o laço social permanece no centro de nosso interesse, em especial em sua articulação às questões contemporâneas que interrogam a clínica e convocam a psicanálise a se posicionar. Dentre essas questões, destacamos os efeitos discursivos do capitalismo, entendendo que a economia política e a economia psíquica não são estanques, afetando-se mutuamente, isto é, ao se posicionar em um discurso, o sujeito o afeta e é afetado por este.

O laço social é um tema de suma importância na psicanálise, uma vez que permite a exploração da indissociável articulação entre a singularidade do sujeito e a discursividade de uma época. Não à toa Sigmund Freud dedica boa parte de seu labor à questão da origem da cultura, bem como ao modo que os homens se articulam a ela, produzindo escritos de valor inigualável em uma sequência que vai desde *Totem e tabu* (1912-1913) até *Moisés e o monoteísmo* (1939), passando por *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927a) e *O mal-estar na civilização* (1930), sem limitar-se a estes, claro. Freud opera um corte, com o legado da psicanálise, no modo de se pensar as articulações entre o sujeito e a cultura; o modo de o psiquismo se estruturar não é indiferente ao mundo que o cerca, tampouco este permanece indiferente às respostas subjetivas. O sujeito nasce em um mundo banhado de linguagem, tendo que produzir seu posicionamento subjetivo – sempre singular – nesse mundo, o qual nunca é livre das marcas discursivas de seu tempo. A missão de se posicionar subjetivamente a partir do encontro com a linguagem seguramente não é a mesma para aquele que nasce na Idade Média ou em plena Revolução Industrial. Tampouco é a mesma para sujeitos diferentes que nascem hoje em dia, mesmo aqueles que nascem na mesma família. O momento lógico de inscrição do sujeito no laço social não é indiferente, tanto no que diz respeito à época, ao contexto cultural, quanto no

tocante ao momento lógico da vida dos pais que recebem uma criança, por exemplo. Por outro lado, o laço social também não permanece indiferente às respostas subjetivas singulares daqueles que o coabitam, sendo afetado por estas. O laço social, em última instância, refere-se menos às relações dos sujeitos entre si do que à relação do sujeito com o próprio laço social, ao modo como o sujeito se posiciona discursivamente.

A teoria dos discursos desenvolvida por Jacques Lacan também representa um corte no modo de se refletir acerca da mútua relação entre a singularidade do sujeito e a discursividade na qual ele se posiciona. Tal questão ganha, então, outro relevo a partir da magistral articulação proposta, na teoria dos discursos, entre a discursividade e os adventos significativos da cultura, sem, no entanto, constituir-se como uma teoria histórica do laço social. Os quatro discursos apresentados em *O avesso da psicanálise* (LACAN, 1969-1970) não representam uma cronologia do laço social, ao mesmo tempo em que não são modalidades discursivas que permanecem absolutamente indiferentes às mudanças significativas na economia de gozo da cultura.

Entre os aspectos da economia de gozo que se articulam a eventos históricos, destacamos o advento do capitalismo, concomitante ao surgimento da ciência moderna, com a instauração e consolidação do modo de produção capitalista como hegemônico na cultura. Para abordar o modo de produção capitalista a referência a Karl Marx se faz essencial, uma vez que sua descoberta do mais-valor<sup>1</sup> como *segredo* deste modo de produção, opera um corte irreversível na economia política, alterando de modo radical as possibilidades de exploração deste tema. Marx reiteradamente destaca o quanto o modo de produção capitalista alterou profundamente as relações no campo do trabalho, e, em última instância, as relações sociais de modo geral. Dessa forma, as elaborações n’*O capital* – especificamente nos livros I (MARX, 1867) e II (MARX, 1885) – são o principal fundamento à nossa investigação acerca do modo de produção capitalista.

O corte operado por Lacan com a teoria dos discursos permite uma inédita articulação entre o corte operado por Freud na economia psíquica e aquele operado por Marx na economia política, destacando-se uma economia de gozo que perpassa tanto uma quanto a outra. É da articulação entre estes três cortes que recortamos nosso tema de pesquisa, que visa explorar a economia de gozo em jogo na discursividade afetada pelo capitalismo, destacando-se a visada capitalista de *forclusão da castração*

---

<sup>1</sup> Embora cientes de que o termo “mais-valia” foi consagrado ao longo do tempo na tradução do termo original *Mehrwert*, optamos pela tradução mais literal do termo – mais-valor –, seguindo a edição mais recente d’*O capital*, pela Boitempo editorial (2013).

(LACAN, 1971-1972a: 88) como eixo estrutural de nossa investigação. A questão central da presente tese assim se configura: *como a promessa capitalista de forclusão da castração afeta o laço social, isto é, como ela afeta discursivamente o sujeito?*

A amplitude do tema dos efeitos discursivos do capitalismo requer ainda mais um recorte a uma exploração minimamente satisfatória, e o fazemos pela temporalidade lógica, enfatizando a *Nachträglichkeit* descoberta por Freud e destacada por Lacan. A questão da temporalidade não se limita ao momento lógico no qual o sujeito deve se localizar no discurso, referindo-se também à temporalidade lógica em jogo no próprio funcionamento discursivo, que afeta o modo de o sujeito se posicionar no laço social. Este recorte não significa que somente exploremos os efeitos temporais, mas que estes são enfatizados dentre os efeitos discursivos do capitalismo. O capitalismo apresenta um funcionamento que tenta operar sem escansão, sem corte, sem ponto de basta, cabendo avaliar como isso afeta o laço social e o sujeito que nele se inscreve.

Como forma de começar a explorar essa questão, partimos da origem do laço social a partir do *mito científico* elaborado por Freud em *Totem e tabu* (FREUD, 1912-1913), único mito da era moderna, segundo Lacan. O termo laço social não é utilizado por Freud, que cita o laço emocional como laço que perpassa a civilização. Esse laço depende de uma renúncia pulsional, sendo um laço de *nova espécie*, no entanto, ainda de caráter pulsional, funcionando como um tipo de compensação à perda inicial de libido; o laço emocional é um laço libidinal, feito de impulsos inibidos quanto à meta. Seu caráter libidinal se constitui como uma ponte que leva do laço emocional ao laço social, tal como Lacan o aborda, já que na base do laço social está a renúncia ao gozo. A partir da renúncia ao gozo, crucial ao laço social, destacamos algumas questões, que se articulam à questão central supracitada: O que entendemos como renúncia ao gozo? Como chegar à renúncia ao gozo? Feita a renúncia, como sustentá-la? O que se pode ganhar a partir da renúncia? Destas questões, as duas primeiras são abordadas no primeiro capítulo e as duas seguintes no capítulo II. Estas questões ampliam a questão maior: como a promessa capitalista de forclusão da castração afeta o laço social, na medida em que este depende da renúncia ao gozo? Uma vez que *a ética é uma limitação da pulsão* (FREUD, 1939: 141), tal questão não tem como não trazer consigo uma reflexão acerca do posicionamento ético da psicanálise diante desta promessa.

No capítulo I, localizamos a origem do laço social a partir do mito freudiano apresentado em *Totem e tabu* como fruto de uma *decisão em ato*, sendo a partir deste ponto que entendemos haver uma articulação possível com o sofisma lacaniano *O*

*tempo lógico e a asserção de certeza antecipada* (LACAN, 1945). Dessa articulação resulta uma hipótese de trabalho acerca de uma condição de ordem temporal ao laço social. Além da origem do laço social, aquela do capitalismo também será tema deste capítulo, passando, brevemente, pelas condições históricas que permeiam o seu surgimento. Todavia, aquilo que mais interessa ao nosso tema é a estrutura de gozo que perpassa seu advento, isto é, quais os aspectos em jogo na economia de gozo no surgimento e estabelecimento do capitalismo como modo de produção hegemônico. Nesse sentido, o capítulo I já aborda a promessa de forclusão da castração sustentada pelo capitalismo, ainda sem explorar em profundidade seus efeitos, enfatizando mais o que leva tal promessa a encontrar eco no sujeito e se estabelecer como sustentáculo ao discurso capitalista. Para explorarmos a economia de gozo em jogo no capitalismo, demarcamos a homologia entre a economia psíquica – tal como Freud a descobre e apresenta – e a economia política – tal como Marx desvenda –, a partir da qual Lacan elabora a homologia entre mais-de-gozar e mais-valor.

No segundo capítulo são abordadas as questões acerca de como sustentar a renúncia ao gozo, e do que se pode ganhar com ela. A primeira destas questões conduz ao modo como, da articulação significativa,  $S_1$ - $S_2$ , emerge o sujeito como dividido,  $\$$ , e cai o objeto  $a$ , o que remete à montagem do discurso, tal como Lacan enuncia em *O avesso da psicanálise* (1969-1970). O laço social como *aparelhamento discursivo do gozo* decorre da articulação entre  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ , tocando a questão acerca do que se pode ganhar a partir da renúncia, configurando-se uma aposta. No *Seminário 17*, Lacan localiza os efeitos discursivos do capitalismo a partir do discurso universitário, *discurso do mestre moderno com seu estilo capitalista*, reforçando o advento concomitante da ciência moderna e do capitalismo, em uma aliança visceral que mantém sua força até hoje. O que pretendemos explorar acerca desta aliança é como ela se constitui enquanto resposta a um abalo na economia de gozo do sujeito, bem como passa, ela mesma, a afetar tal economia. Há uma questão pertinente com a relação aos matemas discursivos e o capitalismo. Apenas dois anos depois de elaborar a teoria dos discursos, Lacan apresenta o matema do discurso do capitalista em uma conferência em Milão, a partir de uma mutação do discurso do mestre. Não entendemos que isso torne forçosa a decisão entre um dos dois matemas como aquele que represente, exclusivamente, os aspectos discursivos do capitalismo. Apostamos que tanto o discurso universitário quanto o discurso do capitalista fornecem valiosas contribuições para se refletir acerca dos efeitos discursivos do capitalismo. Assim, abordamos no capítulo II o discurso universitário,

ênfatizando a aliança entre o capitalismo e a ciência – sempre ressaltando que estamos nos referindo mais às vertentes cientificistas e tecnocientíficas da ciência do que à ciência fundamental –, explorando o matema do discurso do capitalista no capítulo III.

No último capítulo, o matema do discurso do capitalista, apresentado em 1972, é explorado em maior minúcia na tentativa de avançarmos na questão acerca de como a promessa capitalista de forclusão da castração encontra eco no sujeito ao mesmo tempo em que afeta seu posicionamento no discurso, logo, no laço social. Há uma aposta em jogo aqui, já que o matema do discurso do capitalista altera *algumas regras* da teoria dos discursos, colocando em xeque seu próprio estatuto discursivo. Nossa aposta é a de que tal matema permite, ainda assim, uma rica ampliação na exploração dos aspectos discursivos do capitalismo, sem que isso represente algum tipo de superação em relação ao discurso universitário, que permanece de suma importância para tal. A temporalidade lógica em jogo no discurso é enfatizada, mas outros pontos importantes também são investigados, como o significante-mestre no lugar da verdade – ponto de coincidência entre o discurso do capitalista e o discurso universitário – e a relação direta entre o sujeito e o objeto de consumo,  $a \rightarrow \mathcal{S}$ , que tem papel central na sustentação da promessa capitalista de forclusão da castração.

Conjugadas aos efeitos discursivos do capitalismo estão as repostas subjetivas a tais efeitos. A clínica psicanalítica não pode desconsiderar os efeitos contemporâneos no posicionamento subjetivo, entre os quais os referidos ao impacto discursivo do modo de produção capitalista. Dedicamos o último item de cada capítulo à exploração de pontos que permitam melhor situar o posicionamento ético da psicanálise diante dos efeitos discursivos do capitalismo. Ao final do primeiro capítulo, abordamos o ato analítico em sua dimensão de corte, enfatizando o viés de escansão que ele pode representar ao sujeito. Fechando o capítulo II, exploramos o sintoma enquanto resposta singular do falante, inclassificável fruto subjetivo do encontro com a castração, defensor da divisão subjetiva. Concluindo o último capítulo, acompanhamos o discurso do analista e sua posição diante do discurso capitalista, posição de equivocação a promessa capitalista de forclusão da castração. Cientes estamos de que não seria possível realizar uma extensiva exploração do ato analítico, do sintoma, tampouco do discurso do analista, sendo nossa intenção recortar os pontos de contato mais diretos destes com nosso tema. Afinal, fez-se preciso operar um (re)corte. Por outro lado, entendemos que o recorte operado tenha o valor de abrir para futuras investigações neste pertinente e instigante tema.

## CAPÍTULO I: INSTANTE DO OLHAR

### 1.1. A renúncia ao gozo: origem mítica

A questão de origem tende a se impor àquele que empreende uma pesquisa, sendo sua abordagem quase uma imposição metodológica enquanto modo de começar a exploração de determinado tema. Tomar a questão da origem como modo de começar já indica o quanto origem e começo não são, necessariamente, categorias idênticas. Todo começo depende de uma decisão a ser tomada – no nosso caso, decidimos por começar pela questão de origem – ao passo que a origem se refere a uma decisão já tomada, e sobre a qual somente podemos nos debruçar, cientes de que sempre restará algum ponto obscuro, inacessível ou indecível que concede à origem, ao *Ur*, certo caráter mítico. Em ambos os casos, contudo, há uma decisão em jogo.

Concordando com Clara de Góes que “[...] “origem” é diferente de “começo” – e origem é origem porque se repete... Origem é um instante que se repete.” (GÓES, 2008: 104), pretendemos abordar a questão de origem através da marca que incita uma repetição, tanto no laço social quanto no capitalismo. Decerto que a origem também traz em si algo de uma decisão, e exploramos essa vertente pelo viés do ato que demarca a decisão por um começo, operando um corte: “Um ato está ligado à determinação do começo, especialmente ali onde é preciso fazer-se um, precisamente porque não o há.” (LACAN, 1967-1968: 10/1/1968). O que mais toca nosso tema em relação ao ato implicado numa decisão, operando como corte, é a temporalidade lógica nele implicada.

#### 1.1.1. Renunciar é mais que perder

No início da exploração do tema de nossa pesquisa, demarcamos a origem das bases teóricas da noção de *laço social*. Embora esse termo não seja utilizado por Freud, sem dúvida o laço social foi um tema que ocupou suas reflexões, como testemunham ensaios fundamentais como *Totem e tabu* (1912-1913), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921) e *O mal-estar na civilização* (1930). Especialmente no segundo, o termo privilegiado por Freud é *laço emocional*. A refutação categórica à teoria inatista do laço, que supunha um instinto gregário ao homem, revela a concepção freudiana de que o estabelecimento de laço não se dá sem que determinadas condições sejam cumpridas.

O aspecto essencial do laço emocional é ser de ordem *libidinal* (FREUD, 1921: 56, 58), revelando a dimensão pulsional do laço, bem delineada na seguinte passagem: “Portanto, se na massa aparecem *restrições* ao amor-próprio narcisista, inexistentes fora dela, isso indica forçosamente que a essência da formação de massa consiste em ligações libidinais de *nova espécie* entre os membros da massa.” (: 59; grifos nossos). Temos aqui uma rica síntese do que está em jogo no laço social, uma *restrição* pulsional seguida do estabelecimento de *novas* ligações libidinais. O que haveria de *novo* nas ligações estabelecidas após a renúncia pulsional?

A *novidade* se refere à inibição da satisfação pulsional direta. Os impulsos desinibidos não são favoráveis ao laço (: 108), ao passo que os impulsos inibidos favorecem laços mais duradouros, devido à sua satisfação somente parcial (: 59, 75, 105-6). Todavia, os laços de *nova espécie*, baseados em impulsos inibidos, não surgem de outra fonte senão dos próprios impulsos desinibidos, da inibição destes (: 107). Demarca-se uma renúncia de ordem pulsional na base do laço social.

A partir da dimensão pulsional do laço, tomamos o *laço libidinal* como uma ponte entre o *laço emocional* freudiano e o *laço social* tal como explorado por Lacan. Se ao laço emocional é necessária uma renúncia pulsional, ao laço social se impõe uma renúncia ao gozo, ponto crucial para o restante de nosso percurso. Destacamos, então, algumas questões em torno das quais nossa abordagem do laço social se organiza. O que entendemos como renúncia ao gozo? Como se chega a tal renúncia? Uma vez realizada a renúncia, como sustentá-la? O que se pode ganhar a partir da renúncia? Trataremos das duas primeiras questões no presente capítulo e das duas últimas no capítulo II. O capítulo III, mais dedicado ao matema do discurso do capitalista, retoma tais questões acerca de renúncia ao gozo pelo viés do capitalismo.

A questão sobre como entendemos a renúncia ao gozo tende a ser respondida de maneira óbvia: renunciar significa perder. Decerto que a perda é inerente à renúncia ao gozo, mas renunciar implica algo mais, implica uma *decisão em ato* e acarreta um *posicionamento*. Assim, o ato de renúncia ao gozo na base do laço social se refere a como o sujeito assimila a perda, em uma decisão subjetiva que resulta em certa posição diante do Outro, uma resposta à castração. A assunção subjetiva e a contabilização da perda de gozo, articuladas a tentativas de recuperação, torna o laço social um modo privilegiado de busca de recuperação de gozo. Sendo a castração assumida pelo sujeito simbolicamente, há um ciframento significativo do gozo, embora o objeto *a* testemunhe que algo do gozo resta não assimilado ao significante, como veremos no capítulo II.



A perda de gozo se apresenta inevitavelmente no encontro com a linguagem, e o que resta de gozo após já não é da mesma ordem que o mítico gozo anterior à incidência significativa, um gozo que sempre resta como suposto, não sendo experimentado por ninguém. Quando nos referimos à renúncia ao gozo necessária ao laço social, estamos tratando, sobretudo, da sustentação da perda deste gozo mítico, de um suposto gozo infinito, para sempre perdido a partir do encontro com a linguagem. A origem do laço social depende da renúncia ao gozo suposto ao pai primevo, instaurando-se certa finitude, certa limitação ao gozo. A renúncia ao gozo põe em marcha um funcionamento discursivo que visa tratar o impossível, articulando significativo e gozo, podendo o laço social ser entendido enquanto um *aparelhamento discursivo*, tema do capítulo II.

Para começar a tratar de tais questões recorreremos à construção de Freud acerca da origem do laço social, a saber, a superação da horda primeva, tal como elaborada em *Totem e tabu*. Entendemos que diversos pontos significativos podem ser abordados a partir daí, como o próprio encontro do sujeito com a linguagem, incidência significativa no corpo que deixa marcas. É a partir da articulação entre este mito freudiano e o sofisma de Lacan acerca do tempo lógico que pretendemos sustentar nossa tese acerca de uma condição de ordem temporal ao estabelecimento de laço social, o que também nos levará a explorar as consequências do advento do capitalismo ao laço social, já que o capitalismo certamente gera efeitos também na temporalidade. Antes, porém, vejamos como se apresenta a questão da renúncia na origem do capitalismo.

### **1.1.2. A suposta renúncia na *assim chamada* acumulação primitiva do capital**

A economia se define como modo de produzir e distribuir um excedente, algo que se aplica tanto à economia psíquica, que lida com o excesso pulsional, quanto à economia política, que lida com o excesso de mercadorias, que tem origem anterior ao capitalismo. Assim que o homem domina técnicas, ferramentas e abandona o modo primitivo de produção e subsistência, o excedente passa a existir e operar na cultura. O mercado não é uma invenção do capitalismo, tampouco a troca, o valor de troca. A diferença crucial do capitalismo com relação aos demais modos de produção se localiza no acúmulo do excedente na forma de *capital* – que não é o mesmo que dinheiro. Nos modos de produção anteriores ao capitalismo, há o excedente e esse é levado ao mercado para troca. Os produtos do trabalho têm valor de uso e aquilo que não for consumido pelo próprio produtor é levado ao mercado enquanto mercadoria. O

montante obtido pela troca é convertido em outras mercadorias que tenham valor de uso para aquele que as compra. Essa é a lógica que Marx esquematiza como M-D-M, ou seja, mercadoria-dinheiro-mercadoria. Aqui, temos dinheiro, mas ainda não capital. O produtor é vendedor (M-D) e torna-se, logo na sequência, comprador (D-M). Se, como comprador, ele economiza, não transformando todo seu dinheiro em novas mercadorias, ele realiza o entesouramento, retirando dinheiro de circulação, acumulando-o.

Outro modo de operar tem início com o dinheiro ao invés da mercadoria. Compram-se mercadorias com dinheiro, que são revendidas por dinheiro a mais: D-M-D', onde  $D' > D$ , sendo  $D' - D = \Delta D$ ; “Esse incremento, ou excedente sobre o valor original, chamo de mais-valor.” (MARX, 1867: 227). Com certa quantidade de dinheiro inicial (D), compram-se mercadorias (M), que são vendidas com um valor acima do inicialmente investido (D'), o qual é reinvestido em nova compra de mercadorias, “E esse movimento o transforma [o dinheiro] em capital.” (: 227; colchete nosso). Esse capital se acumula, não sendo retirado de circulação; acumula-se na medida em que circula cada vez em quantidades maiores e o mais rápido possível.

Há uma diferença muito grande entre essas duas lógicas. A primeira parte da mercadoria e retorna a esta, sendo o dinheiro mero meio de troca, prevalecendo o valor de uso da mercadoria. Na outra, o dinheiro retorna ao dinheiro, sendo a mercadoria mero meio de se obter dinheiro, prevalecendo seu valor de troca. Tanto no ciclo M-D-M quanto no D-M-D' o acúmulo é o objetivo. No entanto, no primeiro o acúmulo se dá pela retirada de dinheiro de circulação, enquanto no segundo o dinheiro retorna o quanto antes à circulação para gerar mais dinheiro. No primeiro, há acúmulo de dinheiro, no segundo, de capital. O fato de um capitalista individual retirar certa quantidade de dinheiro para seu desfrute pessoal, em nada altera a lógica do processo considerado globalmente, do capital como processo social.

Ao passo que a acumulação de capital é o objetivo último do capitalismo, sua origem advém de uma *acumulação primitiva* anterior ao modo de produção capitalista. Decidimos começar a tese pelo tema de origem. Curiosamente, a acumulação primitiva não abre o livro I d'*O capital*, sendo tema do penúltimo capítulo, “O *segredo* da acumulação primitiva”, indicando-se um caráter obscuro na origem do capitalismo:

“Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação “primitiva” [...] prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida. Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o papel do pecado original na teologia.” (: 785).

Ao considerar sua construção em *Totem e tabu* acerca da origem da civilização um *mito científico* (FREUD, 1921: 101), Freud concede certa dimensão de realidade concreta à sua hipótese, julgando-a *científica*, mas mantém em aberto sua face obscura, inacessível, *mítica*. Marx, por seu lado, ressalta o caráter *histórico* da origem do capitalismo, as condições políticas e econômicas da acumulação primitiva do capital: a expropriação dos meios de produção dos trabalhadores, que resulta na venda da força de trabalho como única possibilidade de subsistência aos desprovidos de capital.

Abordando o *segredo* da acumulação primitiva, Marx aponta que a ideia de uma suposta renúncia ao gozo, às satisfações, na origem da acumulação primitiva do capital por parte de uma classe que teria sido prudente, abstinência, zelosa com suas economias, não resolve a questão de origem do capitalismo, não sendo suficiente para explicá-la, apenas velando uma verdade, que ele se propõe a desvelar. O zelo com as economias não caracteriza o capitalista, mas o entesourador: “Ao fetiche do ouro o entesourador sacrifica, assim, seu prazer carnal. Ele segue à risca o evangelho da renúncia.” (MARX, 1867: 206-7). A diferença crucial entre o entesourador e o capitalista se baseia no modo como cada um enriquece: “[...] o capitalista não enriquece como fazia o entesourador, em proporção ao seu trabalho e não-consumo [*Nichtkonsum*] pessoais, mas quando suga força de trabalho alheia e obriga o trabalhador a renunciar a todos os desfrutes da vida.” (: 669). A partir da instauração do modo de produção capitalista, então, a renúncia fica muito mais do lado do trabalhador do que do capitalista.

O que Marx supõe estar velado na suposição de que o capitalismo se origine tão somente em uma renúncia, é que “A separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre as condições objetivas e a força subjetiva de trabalho, era, portanto, a base efetivamente dada, o ponto de partida do processo capitalista de produção.” (: 645). Sem isso, a própria existência do ciclo D-M-D' não seria possível. Sem a força de trabalho como mercadoria, o entesourador teria dinheiro acumulado, mas não teria como transformá-lo em capital; eis o *segredo* da acumulação primitiva do capital.

Decerto que, estabelecidas as condições para o surgimento do capitalismo, no polo do mercado no qual se localizam aqueles que têm dinheiro para comprar força de trabalho alheia podem existir antigos entesouradores. Porém, uma vez que compram força de trabalho para a produção de mercadorias, isto é, transformam seu dinheiro em capital, os antigos entesouradores se transmutam em capitalistas. Não há mera mudança de nomenclatura, mas de regime de funcionamento, em especial no tocante à renúncia; enquanto um renuncia para acumular dinheiro, retirando-o de circulação, o outro

mantém o máximo de dinheiro possível em circulação, na forma de capital, perpetuando um ciclo no qual “[...] o início e o fim são o mesmo: dinheiro, valor de troca, e, desse modo, o movimento é *interminável*.” (: 227; grifo nosso). O caráter interminável, incessante, do movimento do capital será abordado em maior detalhe no capítulo III.

Os importantes fatores políticos e econômicos na origem do capitalismo – que serão abordados no item 1.2.2. –, em especial, a tomada do trabalho como mercadoria (trabalho humano abstrato), gerando o que Lacan cunhou de absolutização do mercado, sem dúvida devem ser levados em conta, mas nosso interesse aqui se volta mais para as razões estruturais de tal origem, para a estrutura de gozo implicada, tanto naquilo que favorece o acolhimento do capitalismo, quanto no novo arranjo que este promove na cultura. Se, como Lacan ressalta, o advento do capitalismo teve efeitos discursivos, isso indica um rearranjo operado no campo do gozo, como indicam Fernanda Costa-Moura e Francisco Leonel Fernandes:

“O empenho de Lacan para levar em consideração os aspectos envolvidos na produção incessante do gozo – empenho no qual o ‘retorno a Marx’ tem papel proeminente – abre a via para que o gozo seja considerado não apenas um problema psicológico, individual, patológico, como também uma *variável interna ao processo econômico*.” (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011: 70-1; grifo nosso).

Aquilo que o capitalismo promete ao sujeito como consumidor, entretanto, não é a renúncia ao gozo, mas o acesso ao gozo por meio da mercadoria. Vemos, então, que a questão da renúncia se revela problemática no capitalismo. Seguindo Marx, concluímos que a suposição de uma renúncia na origem do capitalismo não se sustenta; seguindo Lacan, veremos o quanto o capitalismo, ao mesmo tempo em que depende da renúncia de todos os envolvidos, promete acesso ao gozo pela via da mercadoria.

Abordemos, agora, a segunda questão, sobre como chegar à renúncia ao gozo.

## **1.2. A condição temporal**

A segunda questão destacada, como chegar à renúncia ao gozo, leva-nos a uma hipótese de trabalho acerca de uma condição de ordem temporal para o estabelecimento de laço social, baseada em articulações entre o mito freudiano enunciado em *Totem e tabu* (1912-1913) e o sofisma criado por Lacan em *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada* (1945). Com relação à questão de origem do capitalismo, veremos – no item 1.2.2. – algumas condições históricas, como a expropriação dos meios de

produção dos produtores individuais, que separa o mercado em dois polos, um que detém os meios de produção e o capital para compra de força de trabalho, e outro que detém somente sua força de trabalho como mercadoria a ser vendida. Mais do que esses aspectos datados, cronológicos, interessamo-nos nos aspectos lógicos envolvidos na forma como a economia de gozo acolhe e reage ao capitalismo como contingente.

### **1.2.1. O sofisma e a horda primeva: Isso tem que acabar**

A construção de Freud acerca da origem do laço entre os homens tem seu maior desenvolvimento no ensaio *Totem e tabu* (1912-1913). A superação da horda primeva pelo totemismo representa uma mudança de paradigma que demarca um corte no tocante ao laço social, sua origem. Na horda primeva não há laço, e sua superação é condição para o estabelecimento de laço social.

A inaptidão dos laços desinibidos quanto à meta ao laço social é o que faz da horda primeva um paradigma em que não haja laço social, posto que o pai primevo, líder da horda, concentre para si toda a satisfação sexual e agressiva, exercendo um monopólio de gozo de maneira tirânica. Único a ter acesso a todas as fêmeas da horda, interditando-o aos demais machos, coibindo com violência suas tentativas e expulsando-os à medida que estes crescem e o desafiam (FREUD, 1912-1913: 216), o pai primevo vivencia os impulsos de modo desinibido, sem estabelecer laço com os demais membros da horda. Dessa forma, fica evidente que a possibilidade de mudança de paradigma passa, necessariamente, pela eliminação dessa figura central. Acompanhar o destino do pai primevo constitui, assim, uma interessante via para explorar a origem do laço social.

No capítulo II, sobre “*O tabu e a ambivalência de sentimentos*”, Freud destaca três relações muito permeadas de tabu: *inimigos*, *soberanos* e *mortos*. Atribuímos estas três insígnias ao pai primevo, reordenando-as: localizamos a insígnia de *soberano* antes da de *inimigo*, permanecendo a de *morto* como derradeira.

No lugar de *soberano*, ou líder, o pai primevo exerce sua lei de forma caprichosa e com base na força bruta. O mais essencial no lugar de líder é o caráter de *exceção* que tal lugar acarreta, na medida em que “[...] a exigência de igualdade vale apenas para os indivíduos, não para o líder.” (FREUD, 1921: 83). Além de não se submeter a qualquer lei, o líder da horda interdita a satisfação pulsional aos concorrentes, constituindo-se como uma constante fonte de insatisfação, o que o faz figurar como *inimigo*. Ao passo que o líder não estabelece laço por viver impulsos desinibidos (: 86), seu monopólio

sexual e da agressividade resulta na inibição dos impulsos dos demais, o que tende a favorecer um perigoso esboço de laço entre os insatisfeitos.

“O pai primordial havia impedido os seus filhos de satisfazerem seus impulsos sexuais diretos; obrigou-os à abstinência e, por conseguinte, ao estabelecimento de laços afetivos com ele e entre si, que podiam resultar dos impulsos de meta sexual inibida. Ele os compeliu, por assim dizer, à psicologia da massa. Seus ciúmes sexuais e sua intolerância vieram a ser, em última análise, as causas da psicologia da massa.” (: 87).

Configura-se uma situação irônica: *aquele que não faz laço favorece o laço*; laço marcado de tonalidades de rancor ao inimigo que os interdita o acesso ao gozo. É importante ressaltar que esse laço inicial entre os insatisfeitos ainda não se configura como laço social, sendo preciso algo mais para tal. No entanto, esse esboço de laço é suficiente para sustentar uma reunião com um claro objetivo: eliminar o líder que se tornou inimigo. Este objetivo se erige sobre uma causa maior, o acesso sexual às fêmeas da horda, um acesso ao *suposto* gozo do pai primevo. Temos as vertentes de pulsão sexual e de morte inibidas pelo pai primevo e que insistem em busca de satisfação.

Se, individualmente, os vencidos e expulsos pelo pai primevo não se sentiram fortes o suficiente para enfrentá-lo, reunidos mostraram-se capazes de eliminá-lo. Os filhos insatisfeitos matam o líder e canibalizam seu corpo como forma de obter seu poder, de identificarem-se com ele (FREUD, 1912-1913: 216-7). A canibalização do corpo do pai primevo demonstra um aspecto interessante, pois o que está em jogo desde o início é o acesso às fêmeas. O acesso ao gozo junto às fêmeas só é concebido a partir do lugar do líder, parecendo imprescindível a identificação àquele que ocupava o lugar de exceção, lugar que conduziu ao de inimigo, chegando-se à insígnia final, *morto*.

Acerca das três insígnias destacadas, Freud afirma: “Sabemos que os *mortos* são *soberanos* poderosos; talvez nos surpreendamos ao saber que são vistos como *inimigos*.” (: 89; grifos nossos). Talvez essa articulação soe menos surpreendente a partir do que acompanhamos acerca do destino fatal do pai primevo, delineando-se um desdobramento lógico entre as insígnias de soberano, inimigo e morto.

O desdobramento até a insígnia de *morto* não é suficiente para que o laço entre os insatisfeitos se configure enquanto laço social, embora represente uma abertura de oportunidade para tal. O momento em que os vencedores, bocas e mãos banhadas de sangue, abandonam a carcaça do outrora temido e admirado líder, voltando-se para as fêmeas da horda, configura-se como crucial, com duas possibilidades de destino à horda primeva: continuação ou corte; há uma decisão em jogo. Momento capital.

Nossa tese acerca de uma condição de ordem temporal a ser cumprida para que o laço social seja possível se ancora justamente naquilo que pode operar como *corte* na continuação da horda primeva. Operamos aqui um corte e recorremos ao sofisma proposto por Lacan em *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada* (1945) acerca do desdobramento de três tempos lógicos em determinada tomada de decisão.

Erik Porge considera esse escrito uma *verdadeira invenção* de Lacan (PORGE, 1989: 12), atribuindo a ela um valor de ato, naquilo que um ato se refere, como vimos, à determinação de um começo. É por esse viés que supomos ser possível articular este sofisma ao mito freudiano, por ambos tratarem de um começo que se determina em ato.

O sofisma tem início em um problema de lógica a partir de uma proposta elaborada pelo diretor de uma prisão a três presos, Outro que dita as leis que regem a lógica do problema, as balizas significantes do problema. Cada um terá afixado às suas costas um disco branco ou preto, podendo ver o disco do outro, mas não o seu próprio. Eles sabem que há cinco discos disponíveis a serem distribuídos, dois pretos e três brancos: ●●○○○. Assim que algum deles se decida acerca da cor de seu disco, deve sair, e, ao justificar de maneira lógica sua decisão, será libertado.

Os três presos, A, B e C, recebem discos brancos, ficando os dois discos pretos excluídos, delineando-se o desenrolar lógico da situação. Certamente o caso mais simples e imediato seria o de ver dois discos pretos, pois a certeza de ter o disco branco se imporia: ●● → ○. Esse é o único caso em que uma certeza se impõe a partir de um dado visível, único caso em que se pode chegar a uma certeza diretamente do instante do olhar. Ao ver dois discos brancos, cada preso sabe que essa certeza imediata está excluída, havendo uma primeira pausa; o instante do olhar não basta. Para tratar desse problema de lógica é preciso se colocar na posição de um dos presos, A, que adota a hipótese de seu próprio disco ser preto e tenta se colocar no lugar de B, conjecturando sobre o raciocínio lógico deste. O preso B veria – nessa hipótese que A aventava acerca de seu próprio disco ser preto – um disco preto (A) e um disco branco (C); o instante do olhar ainda não é suficiente para gerar uma certeza, já que ○● → ● ou ○. O passo seguinte consiste em A, em sua suposição de que seu próprio disco seja preto, colocar-se no lugar de B e assumir como hipótese de que seu disco (B) seja preto. Embora saiba que o disco de B não é preto, já que ele vê que B e C têm discos brancos, essa suposição é importante para tentar dar sentido ao movimento de B, que ainda permanece parado como os demais. Nesse cenário hipotético, C veria dois discos pretos e teria a certeza imediata de possuir um disco branco: ●● → ○. Logo, B teria na hesitação de C um

indício seguro de que seu disco não é preto, e se dirigiria à saída. Na medida em que nenhum dos presos se movimenta, A entende que seu próprio disco deve ser branco, pois, caso fosse preto, B já deveria ter se dirigido à saída diante da hesitação de C.

Em uma situação definida de maneira lógica, sendo todos os discos brancos, as mesmas conclusões podem ser atribuídas aos três presos, sendo lícito supor uma procura simultânea pela saída, o que gera uma segunda pausa. Essa segunda escansão se dá pelo fato de cada um duvidar de sua própria conclusão, na medida em que esta era baseada na hesitação dos demais. Lembramos que a decisão acerca da cor do disco deve ser justificada com argumentos lógicos à saída.

Essa segunda escansão é essencial, alterando a situação de maneira definitiva, sem mais espaço para dúvida. A certeza advém da própria escansão, pois não haveria motivo para parada se um deles houvesse deduzido a cor de seu disco a partir da visão de um disco preto. Se todos recuam diante do movimento dos demais, essa escansão implica a conclusão definitiva de que todos têm o disco branco. O que se destaca é que a explicação lógica ao diretor à saída não consegue se justificar somente em palavras, mas, sobretudo, em ato: “[...] essa saída salutar depende de um *ato ligado a uma retórica*, que excede a dedução, o raciocínio, até mesmo a escritura [...] A parte do raciocínio ficaria suspensa à possibilidade de erro sem o ato que dá a certeza.” (PORGE, 1989: 38; grifo nosso). É somente pelo ato que a asserção subjetiva de certeza antecipada se estabelece, articulando-se a dimensão subjetiva ao ato.

Como pensamos ser possível articular esse sofisma e a superação da horda primeva? O sofisma se desenrola em torno de como, logicamente, surge uma decisão, estando a dimensão temporal no centro da lógica que permite sustentar tal decisão. cremos que isso se articule ao momento lógico em que o paradigma da horda primeva se altera, renunciando-se ao lugar de exceção que cabia ao pai primevo.

Feita esta escansão, voltemos ao momento em que os insatisfeitos eliminaram o líder/inimigo e canibalizaram seu corpo. Sua eliminação tinha como objetivo o acesso ao gozo pleno junto às fêmeas, e, estando o pai primevo morto e devorado, tal acesso fica franqueado. Contudo, por se tratar de uma situação que envolve vencedores, e não somente um vencedor que tenha desafiado e superado o antigo líder, configura-se um impasse, pois o lugar de exceção é único. Ao se voltarem às fêmeas, percebem-se rivais, o que pode ocasionar uma primeira parada na iminência de um novo combate pelo posto do pai primevo. Após os urros e grunhidos que permearam a eliminação e deglutição do corpo do pai primevo, a gritaria pode seguir em nova disputa pelo monopólio do gozo,



ou pode haver um átimo de silêncio em que os olhares se cruzem, medindo-se uns aos outros, dando algum espaço para a *reflexão* acerca do destino da horda. É o momento de se decidir acerca da continuidade ou da diferença. Um nova disputa que resulte em um novo líder torna o pai primevo redivivo, e a horda primeva segue *presente*. A mudança de paradigma pressupõe um corte nesse presente maciço, sem escansão temporal.

O silêncio que pode surgir entre a eliminação do pai primevo e a decisão acerca de lutar ou não por seu lugar é fundamental. Nesse momento, há uma primeira parada que denuncia o impasse. São vários vencedores e o acesso ao gozo somente é concebido pela via do pai primevo, como indica a canibalização de seu corpo, em uma tentativa de identificação. Essa primeira parada se refere ao *instante do olhar* diante de um impasse. Os olhares dos vencedores se medem e avaliam o novo embate em eminência, situando-se à beira de nova disputa pelo monopólio do gozo. Ao se esboçar um movimento em direção à luta entre eles pode haver uma segunda e crucial parada, na qual o destino fatal do pai primevo se alça como futuro inevitável àquele que vencer a disputa e ocupar o lugar de exceção: morte e despedaçamento do corpo.

A primeira parada possibilita que do *instante do olhar* se entre no *tempo para compreender*, tempo lógico que só pode ser confirmado, retroativamente, pela segunda escansão, demarcando a passagem do *tempo para compreender* para o *momento de concluir*: “Passado o *tempo para compreender* o *momento de concluir*, é o *momento de concluir* o *tempo para compreender*.” (LACAN, 1945: 206). Logo, o *tempo para compreender* se constitui entre as duas escansões temporais, produzindo uma certeza antecipada acerca do impossível que o gozo suposto ao pai primevo comporta, acarretando o *momento de concluir*: Isso tem que parar!

Sem a segunda parada, do *instante do olhar* vai-se diretamente ao *momento de concluir* pela disputa pelo lugar de exceção, não ocorrendo o *tempo para compreender* o impossível inerente a tal decisão. A ausência desse tempo lógico intermediário parece operar como uma holófrase, elidindo a escansão necessária para que a diferença no paradigma da horda primeva surja, não se tornando a eliminação do líder um parricídio.

A partir da operação do *tempo para compreender*, a conclusão pode ser diferente alterando o paradigma da horda primeva, renunciando-se ao lugar de exceção, pois somente assim “Eles excluem uma repetição do destino do pai.” (FREUD, 1912-1913: 222). O objetivo de ocupar o lugar do pai primevo “[...] tinha que ficar insatisfeito. Ninguém mais podia nem era capaz de alcançar a *plenitude* de poder do pai, a que todos haviam aspirado.” (: 226; grifo nosso). A renúncia ao gozo se coloca em primeiro plano.

Um interessante aspecto no mito freudiano e no sofisma elaborado por Lacan é o fato de que, em ambos, a decisão não seja tomada com base em algo positivo. O gozo do pai primevo nunca foi experimentado por ninguém, e assim permanece após sua eliminação, bem como nenhum disco preto é visto pelos presos. Entretanto, mesmo sem acesso direto, ambos participam da estrutura lógica que se desdobra no mito e no sofisma, possibilitando uma tomada de decisão baseada na dimensão temporal.

“Muito pelo contrário, a entrada em jogo dos fenômenos aqui em litígio como significantes faz prevalecer a estrutura temporal, e não espacial, do processo lógico. O que as *moções suspensas* denunciam não é o que os sujeitos vêem, mas o que eles descobriram positivamente por *aquilo que não vêem*, a saber, o aspecto dos discos pretos. A razão de elas serem significantes é constituída, não por sua direção, mas por seu *tempo de parada*.” (LACAN, 1945: 203).

Ao invés de algo que se imponha desde fora, seria a própria escansão temporal o que daria lugar à decisão, tanto no sofisma quanto no mito de *Totem e tabu*. O que não exclui a dimensão significante em jogo, pelo contrário, evidencia o quanto a dimensão temporal e a do significante são articuladas, o quanto “[...] a constituição temporal da ação humana é inseparável do simbólico.” (PORGE, 1989: 63). No caso do sofisma, a temporalidade opera a partir da própria estrutura significante da situação, definida pelo diretor da prisão ao indicar que de um total de cinco discos três seriam escolhidos, que dois são pretos e três brancos, que os discos ficariam nas costas de cada um dos presos impossibilitando que cada um veja o próprio disco, etc.

A riqueza do sofisma é que ele apresenta a escansão temporal como tendo função significante, como operador na estrutura. Ao estar em jogo algo que não se vê, o aspecto preto do disco, o *instante do olhar* não basta para solucionar o problema, sendo necessário o *tempo para compreender* para se chegar ao *momento de concluir*. O tempo implicado no ato que engendra o prisioneiro opera com função significante, como um dito: “[...] concepção do ato como antecipação fundada inteiramente sobre dois princípios: um ato não se deduz – um ato implica a tomada em conta do outro como sujeito [...] o fazer ou não-fazer do outro, no apólogo dos prisioneiros, é um dito [...]” (BRUNO, 2010: 268; tradução livre<sup>2</sup>). O engendramento do ato é duplo, tanto por ser um ato engendrado pelo prisioneiro, quanto por engendrar o prisioneiro como sujeito.

---

<sup>2</sup> “[...] conception de l’acte comme anticipation fondée tout entière sur deux principes: un acte ne se déduit pas – un acte implique la prise en compte de l’autre comme sujet [...] le faire ou le non-faire de l’autre, dans l’apologue des prisonniers, et un dite[...]”

Há três possibilidades a partir da estruturação do sofisma: ●●○, ○●● e ○○○. A insatisfação pulsional imposta pelo pai primevo também gera três possibilidades: a) um único membro insatisfeito desafia o pai primevo e o supera, tomando seu lugar, b) um grupo se reúne e o elimina, depois luta entre si, com um único vencedor ocupando seu posto, ou c) um grupo elimina o pai primevo, mas decide que ninguém deve ocupar seu lugar. Se os dois discos pretos entrassem no sistema, a decisão seria imediata por parte do preso que os visse, sabendo ter um disco branco por ser a exceção no sistema: ●● → ○. Este parece ser o caso de um único desafiante superar o pai primevo e herdar seu lugar de forma imediata. Se ao menos um fosse preto, uma primeira parada pela dúvida da cor de seu disco se imporá aos dois presos que o vissem: ○● → ● ou ○. Todavia, a hesitação de um deles daria ao outro a certeza de ter o disco branco, já que se seu disco fosse preto o outro já teria concluído pela cor branca de seu disco de forma imediata. Essa situação parece coadunar com o caso em que um grupo vence o pai primevo, gerando uma primeira parada diante do impasse de somente um poder ocupar o lugar de exceção. Sem a segunda moção suspensa, uma ruidosa disputa se estabelece, produzindo um novo vencedor, mantendo o paradigma da horda primeva.

Somente o caso de três discos brancos, ficando os pretos excluídos do sistema, gera o desdobramento lógico de uma segunda escansão que, retroativamente, delimita junto à primeira escansão um *tempo para compreender* capaz de mudar o destino da horda primeva. É justamente a exclusão dos discos pretos do sistema o que estrutura seu desenrolar lógico, que chega ao *momento de concluir* de que deve haver a renúncia à plenitude de gozo supostamente desfrutada pelo pai primevo, operando um corte. Todos se reconhecem simultaneamente como tendo discos brancos, todos iguais no sistema, não podendo haver exceção, como terá sido o pai primevo,  $\exists x \overline{\Phi x}$ . Todos estão na mesma situação, castrados,  $\forall x \Phi x$ .

Cabe destacar que não se trata de chegar empiricamente à determinada decisão, mas sim, que esta seja construída logicamente. Nesse sentido, Lacan escreve acerca das moções suspensas de seu sofisma: “Seu papel, apesar de crucial na prática do processo lógico, não é o da experiência de verificação de uma hipótese, mas antes o de um fato intrínseco à ambigüidade lógica.” (LACAN, 1945: 202). É pelo viés lógico que entendemos haver uma articulação possível entre o mito construído por Freud e o sofisma elaborado por Lacan. Freud se refere à sua construção enquanto um *mito científico* (FREUD, 1921: 101), termo que tenta conjugar a possibilidade de haver alguma realidade factual no parricídio primordial da civilização àquilo que permanece

obsuro, insondável, mítico. Lacan toma *Totem e tabu* como único *mito moderno* (LACAN, 1959-1960: 178, 216), dando ênfase à estrutura lógica em detrimento do aspecto factual. O mito tem como função encobrir uma falha estrutural, possibilitando que se enuncie algo a respeito daquilo que, por estrutura, seria inacessível, havendo estreita relação entre o mito e a verdade, que nunca pode ser dita por completo: “Em suma, o semi-dizer é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que melhor a encarna é o mito.” (LACAN, 1969-1970: 103). O paradoxo de dar algum acesso ao mesmo tempo em que vela, é inerente e estrutural ao mito, não significando que ele tenha sido insuficientemente elaborado, o que seria tomar o mito como ciência.

A escolha de Lacan pela atribuição do termo *sofisma* ao problema de lógica que elabora indica que a estrutura lógica em jogo também comporta algum paradoxo, já que: “Todo sofisma se apresenta, de início, como um erro lógico [...]” (LACAN, 1945: 199). Entendemos que o paradoxo estrutural em jogo nesse sofisma se refira ao fato de que todo o desdobramento lógico, inclusive a decisão final, seja apoiado em algo que não se vê, que não participa positivamente da situação, mas que, justo por não estar presente, estrutura a lógica desde fora. A situação proposta pelo diretor da prisão parte do aspecto visual dos discos, de suas cores. Ficando os discos pretos excluídos, gera-se um sistema lógico no qual não há como decidir somente a partir da visão dos discos, havendo uma impossibilidade lógica de se chegar ao *momento de concluir* diretamente do *instante do olhar*. Dentro da estrutura elaborada pelo diretor, a decisão só se torna possível pela entrada em ação da dimensão temporal na forma de duas escansões que delimitam o *tempo para compreender*, delineando uma articulação entre significante e tempo.

O valor de um sofisma é que “[...] apesar de sua solução, o sofisma continua a questionar.” (PORGE, 1989: 36). O sofisma do tempo lógico possibilita interrogar a própria constituição do sujeito pela via do ato, e de um ato sustentado em uma temporalidade lógica: “A subjetivação está ligada à transformação de um dado espacial em tempo. Sua “saída” está ligada a uma dedução, mas também a um ato antecipando sua certeza.” (: 32). Entendemos que no ato de renúncia ao gozo que possibilita o laço social também haja o advento do sujeito como dividido, havendo, também aí, uma temporalidade lógica implicada.

Em *Totem e tabu*, o assassinato daquele que mantinha o monopólio do gozo é seguido da renúncia àquilo que motivou o crime. Mata-se o pai primevo porque ele proibia o acesso ao gozo e, paradoxalmente, após isso, mantém-se a interdição:

“Esse ato constituía todo o mistério. Ele é feito para nos velar isto, que não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição. Tudo está aí, e é justamente isso, tanto no fato quanto na explicação, a falha. O obstáculo sendo exterminado sob a forma do assassinato, nem por isso o gozo deixa de permanecer interditado, e ainda mais, essa interdição é reforçada.” (LACAN, 1959-1960: 216).

Há um paradoxo lógico. Por um lado, a decisão de abdicar justamente daquilo que motivou o crime parece ilógica. Porém, a incidência da dimensão temporal torna possível antever o destino fatal daquele que não renunciar ao gozo, e os vencedores podem concluir que todos devem *renunciar à herança do pai* (FREUD, 1921: 101). Dessa forma, o ato em questão não se limita à eliminação do líder/inimigo, mas ao assassinato seguido da decisão pela renúncia ao lugar do pai, tornando-o um parricídio. Tal ato se reatualiza para todos os que estabelecem laço social, como indica Paulo Vidal: “A forma verbal por excelência do mito é o pretérito imperfeito, que designa um acontecimento como passado, mas não encerrado. Pré-histórico, o parricídio não se acha no tempo, mas na origem dos tempos (coletivos e individuais), da história.” (VIDAL, 2005: 76). Mesmo sem se localizar no tempo cronológico, o ato inaugural do laço social tem consequências na temporalidade. A própria dimensão temporal entra em cena, ou seja, *futuro e passado* se articulam ao *presente*. Refletir acerca do *futuro* daquele que insistir em ocupar o lugar de exceção gera um corte no *presente*, levando ao abandono do funcionamento que vise à plenitude de gozo, *passado* que se torna inacessível: terá havido gozo, futuro anterior que permeia o paradigma posterior à horda primeva.

“Se foi realmente a situação do sobrevivente em relação ao *morto* que o tornou *reflexivo*, que o obrigou a *ceder* uma parte de sua onipotência aos espíritos e *sacrificar* algo do livre arbítrio de sua conduta, então essas criações culturais seriam um primeiro reconhecimento da *'Dnagkh* [necessidade] que se opõe ao narcisismo humano. O homem primitivo se inclinaria ante a supremacia da morte com o mesmo gesto com que parece negá-la.” (FREUD, 1912-1913: 146-7; grifos nossos).

A reflexão – índice da entrada em ação da temporalidade no psiquismo – acerca da morte resulta na obrigação de ceder, sacrificar. Sendo a renúncia pulsional condição ao laço social, revela-se essencial a operatividade da dimensão temporal na decisão acerca da necessidade de renunciar gozo. Da reflexão resulta uma conclusão *em ato*, a decisão pela renúncia ao gozo do pai primevo. No sofisma, a decisão é um *juízo assertivo*, com estatuto de ato: “Por último, o juízo assertivo manifesta-se aqui por um *ato*. O pensamento moderno mostrou que *todo juízo é essencialmente um ato* e, aqui, as contingências dramáticas só fazem isolar esse ato no gesto da saída dos sujeitos.”

(LACAN, 1945: 208; grifo nosso). Uma vez que todo juízo é um ato, articulamos o juízo assertivo pela renúncia ao gozo do pai primevo ao juízo de atribuição implicado na simbolização primordial, na qual o sujeito ganha significantes, mas perde gozo, como veremos no capítulo II. Logo, tomamos o mito da superação da horda primeva como um mito acerca do próprio encontro com a linguagem, da incidência significativa no corpo.

Há um ato na origem do laço social. No final do ensaio *Totem e tabu*, Freud supõe que *no princípio foi o Ato* (FREUD, 1912-1913: 244), citando *Fausto* de Goethe em uma paródia ao *no princípio era o Verbo* no início do evangelho de São João. Lacan considera que entre São João e Goethe não exista contradição:

“[...] é bem claro que não há entre essas duas fórmulas a menor oposição: no começo era a ação, porque sem o ato não poderia, muito simplesmente, ser questão de começo. A ação está exatamente no começo, porque não poderia haver começo sem ação [...] que não há ação alguma que não se apresente, de saída e antes de tudo, com uma ponta significativa, que é isso que caracteriza o ato, sua ponta significativa, e que sua eficiência de ato nada tem a ver com a eficácia de um fazer.” (LACAN, 1967-1968: 10/1/1968)

Além do paradoxo da renúncia àquilo que motivou o crime, há um paradoxo lógico de ordem temporal no próprio ato fundador da civilização, já que a eliminação do líder somente se torna assassinato, parricídio, por retroação:

“[...] se é verdade que só poderia haver ato num contexto já preenchido por tudo o que advém da incidência significativa, da sua entrada no mundo, não poderia haver ato no começo, nenhum ato, em todo caso, que pudesse ser qualificado de assassinato. Aqui o mito não poderia ter outro sentido a não ser aquele ao qual o reduzi, o de um enunciado do impossível.” (LACAN, 1969-1970: 118).

O ato fundador da civilização ocorre sem que a incidência significativa lhe seja prévia, o que se apresenta como um paradoxo. Aqui o mito freudiano e o sofisma de Lacan parecem se separar, já que neste último tudo se desenrola a partir de balizas significantes já previamente definidas, regras impostas pelo diretor da prisão. No entanto, aquilo que opera de modo significativo na solução do problema não advém diretamente do material significativo fornecido pelo diretor como Outro, mas de uma temporalidade que ganha valor significativo a partir das escansões:

“A colocação em forma significativa do real é representada pelas duas escansões na medida em que elas são os momentos significantes em que se objetiva a nodulação das instâncias temporais, onde se verifica a transformação das combinações em tempos de possibilidade, escansões que vão funcionar só-depois como prova. A certeza não vem ao termo de um julgamento dedutivo, nem de uma *theoria* (contemplação) que guiasse um ato razoável, racional. A certeza está ligada a uma lógica da ação; mais ainda, ela é

antecipada por essa ação, o ato de concluir. O ato é necessário para que a dedução chegue a termo. Em suma, *o tempo lógico não é tanto uma lógica do tempo, senão uma lógica do ato*. Uma lógica do ato determinada, não pelo tempo, mas pelos tempos.” (PORGE, 1989: 84; grifo nosso).

O desenrolar lógico do sofisma começa na estrutura significante estabelecida, porém, a operatividade significante se efetua pela mútua relação entre significante e tempo, sendo as escansões tanto temporais quanto significantes, escansões que *separam o significante no tempo*. É a temporalidade implicada que concede caráter significante ao ato final, a elaboração de um juízo assertivo na forma de uma certeza antecipada.

Em *Totem e tabu*, um paradoxo se delineia. O estatuto de ato depende da dimensão significante, e o ato que muda o destino da horda primeva ocorre sem a prévia incidência significante. Por outro lado, a entrada em ação do significante depende de uma renúncia ao gozo, que está contida no ato fundador da civilização. Dito de outra forma, seria preciso a incidência significante para que houvesse o ato, ao mesmo tempo em que seria preciso o ato para que se desse a incidência significante. Esse tipo de paradoxo tende a permear tudo o que se refere à questão das origens, em que o real em jogo fica mais em evidência, revelando o limite do significante, a impossibilidade de tudo dizer, tendo o mito importante papel para que se possa enunciar algo a respeito.

Levando em conta que “[...] de nosso conhecimento não há ato senão de homem [...] um ato, um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente.” (LACAN, 1964a: 52), o ato no princípio do laço social, marcado pelo significante, é um *ato de fala* que relega a horda primeva ao passado. Após o *tempo de compreender*, uma mão se ergue e um “Não!” se pronuncia: *Isso tem que parar!*, configurando-se uma espécie de *Wo Es war soll Ich werden*.

O caráter *imperativo* (LACAN, 1960a: 815, LACAN, 1965: 879) que Lacan atribui a essa afirmação de Freud indica o quanto não se trata de uma decisão de cunho empírico, mas de um ato diante da capacidade de perceber a impossibilidade estrutural de acesso ao gozo do pai primevo. No futuro anterior que se estabelece a partir da incidência significante, o passado se refere ao real pleno de gozo, e o futuro ao sujeito que emerge: “[...] não se trata do eu<sup>3</sup> nesse *soll Ich werden*, trata-se daquilo que o *Ich* é na pena de Freud [...] o lugar completo, total, da rede dos significantes [...] Mas o sujeito está aí para ser reencontrado, *aí onde estava* – eu antecipo – o real.” (LACAN,

---

<sup>3</sup> *moi* no original.

1964a: 47). No encontro entre simbólico e real, temos que da plenitude de gozo deve, por meio da renúncia a esse gozo, logo, em ato, constituir-se o sujeito.

Considerando a leitura lacaniana “[...] lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu<sup>4</sup>] advir.” (LACAN, 1965: 878), ressaltamos uma dimensão temporal em que passado e futuro se conjugam a partir do ato de fala que surge no *momento de concluir*. O advento de sujeito implicado em *Wo Es war soll Ich werden* demarca um corte no tempo, a delimitação de uma escansão temporal: “Lá onde isso era, estava no instante exato, lá onde isso era, estava um pouquinho, *entre a extinção que ainda brilha e a eclosão que tropeça*, [Eu<sup>5</sup>] posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito.” (LACAN, 1960a: 816; grifo nosso). A *extinção* do gozo pleno do pai primevo é necessária ao laço social, mas ela *ainda brilha*, como veremos no capítulo II, ao tratarmos de como o gozo está implicado na estrutura discursiva tanto como perda, quanto como aquilo que faz funcionar o discurso, mesmo que aos *tropeços*.

A relação entre ato e sujeito é ampla, sendo nosso enfoque aqui destacar o papel da temporalidade em jogo no ato a partir do qual o sujeito pode advir: “Como definir o que é um ato? [...] o ato é fundador do sujeito [...] O sujeito – digamos: no ato – é equivalente a seu significante. Nem por isso ele deixa de ser dividido [...]” (LACAN, 1966-1967: 15/2/1967). Porge indica que certas modificações feitas por Lacan em 1966 para a publicação desse texto nos *Escritos* vão na direção de destacar a dimensão do sujeito no sofisma. Segundo ele, “[...] Lacan operou uma limpeza no texto do “Tempo lógico”, com a escova do “sujeito representado por um significante para um outro significante”.” (PORGE, 1989: 100), ressaltando que no sofisma o “[...] sujeito que não tem outro suporte além de ser representado por uma escansão para uma outra escansão ou a afirmação conclusiva.” (: 106). As escansões temporais ganham caráter significante, podendo o sujeito surgir como efeito da articulação entre elas, ou seja, a temporalidade lógica estabelece uma estrutura articulada entre tempo e significante capaz de fazer emergir um sujeito constituído em ato, e um ato com caráter de uma antecipação, revelando-se certa dimensão da pressa.

A dimensão da pressa é retomada por Lacan no *Seminário 20* em relação ao sofisma: “Pode-se ler muito bem ali, se se escreve, e não somente se se tem bom ouvido, que, a função da pressa [*hâte*], já é esse *a* minúsculo que a tetiza. [*thètise*]” (LACAN, 1972-1973: 67; colchetes nossos). Os colchetes ressaltam como o objeto *a*

---

<sup>4</sup> *je* no original.

<sup>5</sup> *Je* no original.



*hathètise a hâte*, apressa a pressa, o que leva Porge a denominá-lo objeto (*a*)*pressado* (PORGE, 1989: 116, 156), relacionado o momento de concluir à queda do objeto *a*:

“É preciso que haja o terceiro tempo, o de concluir, para que seja motivado o necessário do possível do objeto *a*. É também porque não há necessário (direto) do objeto *a* que este surge na pressa [...] Existe, na lógica do objeto *a*, em sua escritura, algo de não-necessidade. Daí, vai-se dizer mais uma vez, o caráter antecipado do ato de concluir.” (: 161);

A queda do objeto *a* a partir da incidência significativa, bem como seu papel de condensador de gozo, serão abordados em maior detalhe no capítulo II, ao tratarmos do aparato discursivo que trata o gozo e promove laço social. Antes, retomemos a articulação entre o mito da origem da civilização e o sofisma acerca do tempo lógico, que tem por objetivo abordar a origem do laço social, com ênfase na estrutura temporal aí implicada. Nesse sentido, destacamos o subtítulo da última parte do artigo sobre o tempo lógico: “A verdade do sofisma como *referência temporalizada* de si para o outro: *a asserção antecipatória como forma fundamental de uma lógica coletiva*” (LACAN, 1945: 211; grifos nossos). Entendemos que a *lógica coletiva* se refira ao próprio laço social, como a última nota do artigo parece coadunar, articulando o *coletivo* dessa lógica à psicologia coletiva que Freud explora em *Psicologia das massas e a análise do eu*, que Lacan – como destaca Porge – interpreta: *Massen: Psychologie und Ichanalyse*. Uma das grandes contribuições do sofisma do tempo lógico ao tema do laço social é a possibilidade de pensá-lo a partir de uma lógica que decorre do efeito significativo das escansões temporais: “O paradoxo do tempo lógico dá conta de alguma coisa que faz liame social e que no entanto não está fundada no pressuposto de algo em comum, de uma medida comum.” (PORGE, 1989: 184). Destaca-se a asserção antecipatória, ou seja, um juízo em ato marcado por certa temporalidade, no fundamento do laço social.

Embora haja uma asserção de certeza antecipada, nem tudo no laço social se refere à dimensão de certeza. A certeza antecipada resulta da entrada em ação da dimensão temporal, que torna possível antecipar o destino final da via de acesso ao gozo do pai primevo – morte e despedaçamento do corpo – tornando esse gozo impossível por estrutura. Porém, tal certeza antecipada se produz sob um fundo de incerteza, pois o gozo do pai primevo segue como *suposto*, não experimentado. A certeza não se refere ao laço social, mas ao impossível que comporta tal posição de exceção, conduzindo à morte e despedaçamento do corpo. Ao lado da certeza, o laço social surge como *aposta*, possibilidade de se obter alguma satisfação, mesmo que não a do pai primevo. Como

em toda aposta, há uma perda de saída. O encontro traumático com a linguagem pressupõe a perda de gozo e o ganho de significantes, sendo o laço social uma aposta de que se pode aparelhar discursivamente o gozo, promovendo algum tratamento ao trauma da linguagem. Mesmo sem garantias, uma vez feita a aposta, esta é *irreversível*.

Vejamos as condições de origem do capitalismo, para avaliarmos, em seguida, a homologia proposta por Lacan entre a economia psíquica e a economia política.

### **1.2.2. Capitalismo como histórico e contingente; cronológico e lógico**

Enquanto a origem do laço social permanece insondável, mítica, a origem do capitalismo pode ser localizada em determinado período histórico e articulado a certas contingências. Tomar o advento do capitalismo como contingente e histórico significa supor que não se trata de um evento natural, inevitável, nem eterno, ponto final e definitivo da evolução socioeconômica humana.

Da origem do capitalismo, além dos interessantes aspectos históricos envolvidos – que localizam o capitalismo *cronologicamente* na história –, destacamos, sobretudo, os aspectos estruturais, *lógicos*, que favoreceram o acolhimento da contingência de tal acontecimento na cultura, com o corte de um modo de produção anterior para o modo de produção capitalista. O maior interesse pelos aspectos lógicos, porém, não nos exime de abordar, brevemente, as condições históricas do advento do capitalismo, decorrentes da acumulação primitiva do capital, sendo a principal a absolutização do mercado que reside na tomada do trabalho útil e concreto como trabalho humano abstrato, operando uma radical mudança nas relações sociais de produção a partir da separação entre o polo detentor dos meios de produção e aquele que, sem acesso a estes, vendem a única mercadoria que lhes resta, sua força de trabalho.

Com relação ao modo de produção, temos que “Uma forma determinada de produção determina, pois, formas determinadas do consumo, da distribuição, da troca, assim como relações determinadas desses diferentes fatores entre si.” (MARX, 1859: 14). É algo que reflete, ao mesmo tempo em que define, o jogo de forças nas relações sociais de uma época, o que tende a ter efeitos no laço social. Lacan propõe que um discurso produz um modo de laço social. Não igualamos modo de produção e laço social, mas ressaltamos que, assim como certo modo de produção produz certas relações sociais, determinado discurso produz uma modalidade de laço social. Além disso, Lacan indicou efeitos discursivos advindos do capitalismo – logo, efeitos no laço social – a

partir da localização do discurso universitário como discurso do mestre moderno, bem como à posterior montagem do discurso do capitalista. Uma interessante diferença é que um modo de produção tende a destruir, superar o anterior, ao passo que o surgimento de uma modalidade discursiva não significa que as demais deixem de existir, de operar.

Indicamos anteriormente que a economia trata da produção e distribuição de um excedente. Os povos primitivos não viviam nesse paradigma, tudo o que era produzido era consumido, e os eventuais inimigos eram saqueados e mortos. O escravismo surge justamente pela possibilidade de explorar trabalho alheio para produzir um excedente, desenvolvendo-se a atividade comercial pela troca desse excedente no mercado. Nesse modo de produção, o trabalhador não tem direito a nada do que produz, não dispendo nem de seu corpo; todo o trabalho se apresenta como trabalho não pago.

O modo de produção escravista, base da civilização grega antiga, perdura até a queda do Império Romano, ruindo como modo hegemônico de produção, iniciando-se o período da Idade Média, que dura cerca de mil anos. Concomitante à pulverização do Império, há o surgimento dos feudos, unidades mais fragmentadas e não inteiramente submetidas ao Estado. O poder passa a ser exercido, prioritariamente, pela nobreza feudal, em tese submetida a um Estado monárquico, já mais enfraquecido em seu poder. A base do poder é a propriedade da terra, e, em seu feudo, o senhor feudal atua como mestre que comanda os servos ao trabalho, tal como o imperador fazia com os escravos. São paradigmas nos quais o dinheiro em si não representa a maior fonte de poder e prestígio: “O poder de um senhor feudal, como o de todo soberano, não se baseava na extensão de seu registro de rendas, mas no número de seus súditos [...]” (MARX, 1867: 789); no escravismo e no feudalismo prevalece o discurso do mestre.

Uma diferença, todavia, se apresenta. Os servos seguem sem grande liberdade, dependendo dos senhores feudais, mas com acesso aos meios de produção no processo de trabalho, retendo uma parcela da produção – para sua subsistência – em uma divisão clara. Os camponeses possuem pequenas propriedades rurais, mas também trabalham nas terras feudais, sendo evidentes, tanto no espaço como no tempo, a parte de trabalho que realiza para si e para senhor feudal. Quase todo o excedente cabe ao senhor feudal, que o leva ao mercado para troca nos burgos vizinhos, seguindo o modelo M-D-M.

O feudalismo está plenamente estruturado no século XI. Com o tempo, uma classe comercial se fortalece, em especial, com o estabelecimento da rota comercial com o Oriente a partir das Cruzadas, que dinamiza o comércio, ampliando-o e incitando uma produção destinada à troca, embora ainda predomine o valor de uso da mercadoria. No

campo do trabalho, os servos seguem submetidos ao senhor feudal, enquanto os artesãos permanecem como produtores individuais, ocupando os burgos no entorno dos feudos, onde se dava o comércio da produção feudal. Artesãos e comerciantes são o gérmen da futura classe burguesa.

A crise do feudalismo se estabelece a partir de diversos fatores. O esgotamento das terras produtivas, aliado ao aumento da população urbana – fruto do aumento do comércio – geram dificuldades na economia feudal baseada na agricultura. Os alimentos sobem de preço, permitindo que camponeses comecem a comprar sua liberdade. O êxodo rural diminui o poder dos senhores feudais, que depende do número de súditos. O aumento do comércio representa uma alta da coleta de impostos, renovando o poder monárquico, que passa a formar exércitos profissionais, não dependendo dos exércitos fornecidos pelos senhores feudais. A burguesia emergente também se alia ao Estado, patrocinando seu aporte militar. Finalmente, a peste negra dizima cerca de um terço da população da Europa ocidental, gerando uma enorme escassez de força de trabalho. Os senhores feudais intensificam a exploração dos camponeses para manter sua produção, o que gera uma situação insustentável: eclodem as guerras feudais.

A nobreza feudal debela os movimentos revoltosos, mas não evita a queda do sistema feudal diante da nova aliança entre a ascendente burguesia proveniente do comércio e o Estado absolutista. Há uma mudança na própria concepção de poder, que aponta para uma mudança operada no campo dos significantes-mestres: “A velha nobreza feudal foi aniquilada pelas grandes guerras feudais; a nova nobreza era uma filha de sua época, para a qual o dinheiro era o poder de todos os poderes” (: 790). O monarca retoma parte do poder perdido para os senhores feudais desde a queda do Império, mas somente o faz a partir da aliança com a classe burguesa, detentora de grande poder econômico. Sendo, agora, o poder localizado no dinheiro, o poder do rei passa a depender de suas relações com a burguesia. Em um primeiro momento, essa aliança funciona bem para ambos os lados, derrubando o sistema feudal. Os servos são libertados do jugo dos senhores feudais, havendo, no entanto, um curioso espólio. São devolvidos aos reis como súditos, mas, enquanto trabalhadores, eles não pertencem ao Estado: são livres – livres para vender sua força de trabalho à burguesia.

Os meios de produção também são divididos entre Estado e burguesia, e, assim, as amarras estão desatadas para o desenvolvimento do modo de produção capitalista:

“Com isso, o movimento histórico que transforma os produtores em trabalhadores assalariados aparece, por um lado, como a libertação desses trabalhadores da servidão e da coação corporativa, e esse é o único aspecto que existe para nossos historiadores burgueses. Por outro lado, no entanto, esses recém-libertados só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhe ofereciam [...] O ponto de partida que deu origem tanto ao trabalhador assalariado como ao capitalista foi a subjugação do trabalhador. O estágio seguinte consistiu numa mudança de forma dessa subjugação, na transformação da exploração feudal em exploração capitalista [...] Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo.” (: 787).

Esse ponto é essencial ao surgimento do capitalismo, não sendo à toa que Marx assim finaliza o livro I d’*O capital*: “[...] o modo capitalista de produção e acumulação – e, portanto, a propriedade privada capitalista – exige o aniquilamento da propriedade privada fundada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador.” (: 844). Tal expropriação torna a força de trabalho a única mercadoria a ser vendida pelo trabalhador para obtenção de sua subsistência. A tomada da força de trabalho enquanto mercadoria é fundamental na estruturação do modo de produção capitalista, tornando o trabalho útil, concreto, em trabalho humano abstrato, que não passa de uma mercadoria: “O sistema inteiro da produção capitalista baseia-se no fato de que o trabalhador vende sua força de trabalho como mercadoria.” (: 503). Os trabalhadores operam no modelo M-D-M, vendendo sua força de trabalho como mercadoria e comprando os meios de subsistência para que possam reproduzir sua força de trabalho, para vendê-la novamente. Por seu lado, o capitalista opera no modelo D-M-D’, comprando a força de trabalho e meios de produção e vendendo o produto por um valor acima do pago por ambos. Essa lógica demarca, segundo Marx, não somente um modo de produção, mas a reprodução de uma relação social de produção: “Assim, também é reproduzida a relação entre assalariados e capitalista.” (MARX, 1885: 520). O salário é dinheiro para o trabalhador, mas não capital, já que não tem como se autovalorizar.

Duas questões norteiam a investigação de Marx, que culmina na redação d’*O capital*: como surge o valor? Como se estabelece a equivalência entre mercadorias diferentes? Resposta: pelo trabalho. Entretanto, o trabalho tem duas dimensões: valor de uso – com a *qualidade* de gerar valor de uso a partir da ação sobre os meios de produção – e valor de troca – desprovido de qualidades, medido pela *quantidade*, sendo sua

unidade o tempo. É nessa segunda dimensão que o trabalho é tomado como *trabalho humano abstrato*, mero dispêndio de energia por determinado tempo na produção de mercadorias. Ao se abstrair a qualidade do trabalho, fica mascarada sua propriedade singular: é a única mercadoria capaz de gerar valor de uso em um produto.

A equivalência quantitativa entre mercadorias pressupõe a comensurabilidade, alguma propriedade comum. Segundo Marx, Aristóteles percebe essa necessidade, mas julga a comensurabilidade *impossível*, considerando a equivalência um *artifício para a necessidade prática*. Mercadorias qualitativamente diferentes são quantitativamente iguais por terem, revela Marx, algo igual, “E esse igual é: o trabalho humano.” (MARX, 1867: 136). No capitalismo, o trabalho se torna uma mercadoria como outra qualquer: “O característico não é que a mercadoria força de trabalho seja comprável, mas que a força de trabalho apareça como mercadoria.” (MARX, 1885: 112):

“O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão pela qual seu trabalho assume a forma do trabalho assalariado. Por outro lado, apenas a partir desse momento universaliza-se a forma-mercadoria dos produtos do trabalho.” (MARX, 1867: 245).

Acerca da *mercadoria peculiar* que é o trabalho, Marx indica que o seu valor “[...] como o de todas as outras mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção [...] para a reprodução – desse artigo específico [...] é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor.” (: 245). A manutenção do trabalhador é uma preocupação que surge em determinado modo de produção, não existindo, por exemplo, no escravismo, como ressalta Lacan:

“Entre Hegel e Freud, há o advento de um mundo da máquina. A energia [...] é uma noção que só pode aparecer a partir do momento em que há máquinas [...] Não se encontra nenhum exemplo de cálculo energético na utilização dos escravos [...] Foi preciso que se tivesse máquinas para se dar conta de que era preciso alimentá-las. E mais – que era preciso mantê-las. E por quê? Porque elas tendem a se deteriorarem. Os escravos também, mas não se pensa nisso, acha-se que é natural que eles envelheçam e que pifem.” (LACAN, 1954-1955: 99-100).

Percebemos, então, que “Diferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento *histórico e moral*.” (MARX, 1867: 246; grifo nosso), sendo o capitalismo o primeiro modo de produção a tomar o trabalho como mera mercadoria. Na equivalência entre mercadorias predomina o valor de troca, não importando suas qualidades, logo, os trabalhos enquanto mercadorias também “[...]”

não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato.” (: 116). Eis a *absolutização do mercado*, que, além da referência ao substancial aumento da dimensão do mercado, refere-se, sobretudo, à tomada do trabalho como mercadoria, ao fato de o próprio trabalho entrar no mercado:

“Existia a mais-valia antes que o trabalho abstrato – refiro-me àquele do qual se deduz essa abstração como média social – resultasse de algo que chamaremos de absolutização do mercado? [...] É mais que provável que o *aparecimento da mais-valia no discurso* tenha tido como condição a absolutização do mercado [...] Foi necessária a absolutização do mercado, *chegando a ponto de englobar o próprio trabalho*, para que a mais-valia se definisse como se segue [...] existe um valor não remunerado naquilo que aparece como fruto do trabalho [...] é a mais-valia. A mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. É o que resulta da lógica capitalista.” (LACAN, 1968-1969: 36-7; grifos nossos).

A noção de mais-valor será abordada mais de perto no item seguinte, mas salta aos olhos que mais do que questionar a existência do mais-valor antes do trabalho humano abstrato, da absolutização do mercado, Lacan destaca seu aparecimento *no discurso*, ou seja, sua operatividade discursiva, o discurso já afetado pelo advento do capitalismo. Marx indica que *o capital não inventou o mais-trabalho* (MARX, 1867: 309), este já existe desde que um trabalhador adicione tempo de trabalho excedente para o detentor dos meios de produção nos quais ele trabalha. Isso já ocorre no modo de produção feudal, quando o camponês alterna dias de trabalho em suas pequenas propriedades e nas corveias, onde o que produz pertence integralmente ao senhor feudal. Porém, é no modo de produção capitalista que surge um *carecimento descomedido* pelo trabalho excedente, já que este é convertido em mais-valor, e, assim, em capital.

A desmesura denunciada por Marx é uma das marcas distintivas do capitalismo, que pressupõe um mercado de grandes dimensões para seu surgimento e consolidação, além da constante ampliação deste para sua manutenção. Boa parte desse mercado surge da própria expropriação e expulsão de parte da população rural com a queda do regime feudal, gerando um mercado interno, ao qual se soma o enorme mercado externo fruto das rotas com o Oriente e da colonização das Américas. Com o capitalismo, a produção de mercadorias se generaliza, e “[...] somente a partir de então cada produto passa a ser produzido, desde o início, para a venda, e toda a riqueza produzida percorre os canais de circulação.” (: 662). Há uma inversão lógica. O mercado não surge para escoar o excedente de mercadorias – o que seria a lógica M-D-M –, mas as mercadorias são produzidas porque existe um mercado, e um mercado absoluto – lógica D-M-D'. Revela-se uma primazia do valor de troca sobre o valor de uso, onde a mercadoria existe

para ser vendida e não para ser útil, pois é na venda de mercadorias, na sua circulação, que o mais-valor gerado pelo trabalhador na produção é retirado pelo capitalista: “A circulação se torna a grande retorta social, na qual tudo é lançado para dela sair como cristal de dinheiro.” (: 205). Logo, o objetivo no capitalismo é sempre a maior e mais veloz circulação possível, constituindo-se esta como um fim em si mesma.

Um modo de produção, qualquer que seja, não é algo harmônico, sempre opera com contradições, tropeços, que geram superações por novos modos de produção. Inevitavelmente, “Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes [...] essas relações se transformam em seus grilhões.” (MARX, 1859: 25). Formam-se, assim, as condições para o que Marx chama de *época de revolução social*, que se utiliza de traços do modo de produção anterior, bem como antecipa o posterior.

Com o tempo, o Estado absolutista – consolidado a partir da aliança com a burguesia contra os senhores feudais – passa a representar um empecilho ao avanço do modo de produção capitalista. Surge uma tensão entre o Absolutismo e a absolutização do mercado. O fortalecimento econômico da classe burguesa possibilita a sustentação de um antagonismo com relação ao Estado absolutista. Após algum tempo de interesses mútuos satisfeitos, a Revolução Burguesa se inicia com a Revolução Inglesa no século XVII e tem seu ápice em 1789, com a Revolução Francesa, revoluções que operaram tanto no campo material, quanto no campo das ideias. Não há somente alterações no campo objetivo, material, das condições de produção de mercadorias, mas também abalos no campo dos significantes-mestres, logo, no campo discursivo, uma vez que “Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem.” (MARX & ENGELS, 1848: 43). Além do impacto nos significantes-mestres – *concepções e ideias secularmente veneradas* –, destaca-se a velocidade de tais mudanças, algo muito ligado ao quanto a ciência atua no modo de produção e vice-versa, com efeitos no âmbito do discurso – como veremos no item 2.2.2., ao tratarmos do giro do discurso do mestre ao discurso universitário.

Os efeitos políticos e sociais de um modo de produção são, sem dúvida, muito significativos, todavia, nosso interesse se volta mais aos efeitos na estrutura discursiva. Se “[...] a grande indústria dissolveu, juntamente com a base econômica do antigo sistema familiar e do trabalho familiar a ele correspondente, também as próprias relações familiares antigas.” (MARX, 1867: 559), nossa interrogação se concentra mais



no quanto isso pode representar mudanças no campo do gozo. No contexto dessa citação, Marx trata de um relatório que versa sobre o *abuso da autoridade paterna*, que impele seus filhos a trabalharem na indústria o quanto antes. Para Marx, no entanto, não foi a autoridade paterna que gerou tal exploração, “[...] mas, ao contrário, foi o modo capitalista de exploração que, suprimindo a base econômica da autoridade paterna, converteu esta última num abuso.” (: 560). Assim, podemos nos interrogar: o quanto a *dissolução das relações familiares antigas*, ou as alterações no campo da *autoridade paterna* são indicações de mudanças na operatividade do Nome-do-Pai?

Não será possível abordar em profundidade a ideia de um *declínio do Pai*<sup>6</sup>, de sua função protetora diante do desamparo, porém, destacamos que o outono da Idade Média, momento de passagem do feudalismo ao capitalismo, é marcado por um grande sentimento de desamparo diante das dificuldades enfrentadas, em especial na Europa ocidental. Boa parte dos fatores que favorecem a queda do sistema feudal aumenta a sensação de desamparo, visto que, mesmo com toda a exploração por parte dos senhores feudais, estes ainda ocupam um lugar de proteção patriarcal. O próprio nascimento da ciência moderna é muito articulado a esse momento, oferecendo-se como possível resposta – pela Razão – ao desamparo diante do “silêncio de Deus”:

“No período que vai do Renascimento, final do século XV, até o século XVII, quando se consolida a ciência moderna, dá-se um corte extraordinário na cultura do Ocidente, corte esse que o Iluminismo, no século XVIII, vai arrematar. É um corte de fundação. Produz-se um corte radical, efeito da separação que começa a acontecer entre o Pai e seus filhos, entre a criatura e o Criador. Trata-se do silêncio de Deus, “le Dieu caché”, de Pascal, ou o Deus-garantia, de Descartes [...] É diante da falta do Pai, diante de um profundo desamparo, que *a modernidade é construída como promessa de felicidade*. A felicidade não é mais uma dádiva fruto da contemplação. *Ela é assegurada como garantia tecnocientífica, como progresso consumido no mercado dos bens e das almas.*” (GÓES, 2008: 36; grifos nossos)

A expressão “silêncio de Deus” se refere, originalmente, aos 400 anos entre o último registro do Antigo Testamento, do profeta Malaquias, e o primeiro registro de Jesus no Novo Testamento. Certas bíblias antigas o representavam, simbolicamente, com quatro páginas em branco. O final da Idade Média reedita um novo “silêncio de Deus” perante o desamparo provocado pelas circunstâncias supracitadas, diante do qual a ciência moderna e o capitalismo respondem, instaurando o corte que inaugura a Modernidade.

---

<sup>6</sup> Sobre esse tema, remetemos o leitor à excelente tese de Paulo Vidal, *Declinando o declínio do Pai* (VIDAL, 2005).

A resposta da ciência moderna é, sobretudo, pela via da pergunta, de uma interrogação ao Pai que resulta em uma amplificação de seu silêncio, uma vez que ele não responde, instituindo-se uma paradoxal posição, pois, mesmo silencioso, Deus não seria prescindível, funcionando como garantia, como bem ressalta Antônio Teixeira: “Ao escolher a via da *equivocidade*, Descartes silenciou Deus, instaurando uma ruptura entre a ciência e o princípio divino indemonstrável do qual ela depende. O Deus cartesiano é uma garantia muda, exterior à racionalidade que ele possibilita.” (TEIXEIRA, 1999: 130). Esse autor constrói sua brilhante tese em torno da articulação entre esse corte na cultura e a passagem da condição trágica antiga – explorada por Lacan no *Seminário 7*, pela via da tragédia de Antígona – à condição trágica moderna – paradigma da trilogia dos *Côufontaine* de Paul Claudel, abordada no *Seminário 8* –, enfatizando a posição ética da psicanálise diante disso. Ao mesmo tempo em que surge como resposta ao desamparo, a ciência moderna também o intensifica, gerando um desencantamento: “[...] situar, como meio termo entre a influência do discurso da ciência e a nova condição trágica, o desespero ligado à noção de um desencantamento do mundo do qual a ciência moderna seria a *raiz e o fruto*.” (: 106; grifo nosso). Essa dupla vertente do silêncio de Deus é crucial na passagem da Idade Média para a Modernidade, que traz como marcas de nascença o advento concomitante – e não por coincidência – da ciência moderna e do capitalismo, que respondem com vigor, não deixando páginas em branco na História.

O desamparo, *fonte primordial de todos os motivos morais* (FREUD, 1895: 422), convoca o *Nebenmensch* – enquanto Outro – a se ocupar da criança, fornecendo-lhe cuidados e significantes. O desamparo primordial é uma marca do humano, animal prematuro e altamente dependente, marca sobre a qual se funda o próprio psiquismo, como ilustra a experiência primária de satisfação, nunca mais revivida, e eternamente buscada, fundadora da constante busca de satisfação, fadada a ser sempre parcial, logo, em algum nível, insatisfatória. A impossibilidade de satisfação completa demarca a castração, incontornável obstáculo instituído pelo encontro com a linguagem, marca de um gozo para sempre perdido, sendo o laço social um aparelhamento discursivo estruturado em torno desse impossível, uma tentativa de tratamento do impossível.

Estamos em um ponto capital de nossa tese, a relação entre capitalismo, castração e laço social. Uma vez que o laço social se estabelece como forma de lidar com a castração, as elaborações lacanianas acerca dos efeitos discursivos do capitalismo – chegando a formular o discurso do capitalista – permitem o questionamento acerca da

relação entre o capitalismo e a castração, isto é, o modo como sua estrutura responde à castração. Nesse sentido, a posição de Lacan é contundente: “[...] O que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei – rejeição de quê? Da castração [...]” (LACAN, 1971-1972a: 88). Tomamos a *promessa de forclusão da castração* como base dos aspectos lógicos, estruturais, do advento do capitalismo, sendo este o nervo de nossa exploração no tocante aos efeitos do capitalismo no laço social.

A dupla face do desamparo no corte que instaura a Modernidade – raiz e fruto – demarca que, mesmo surgindo como resposta ao desamparo, a ciência moderna e o capitalismo não respondem plenamente, ou melhor, há uma resposta que aplaca e gera desamparo no mesmo golpe, abalando o funcionamento do discurso do mestre. Entendemos que a geração de desamparo na Modernidade alimenta o funcionamento do capitalismo, sustentando sua promessa de forclusão da castração, custe o que custar.

Partindo da ideia de um desamparo primordial de cada sujeito, Freud aborda o desamparo também no âmbito da civilização: “A principal tarefa da cultura, sua autêntica razão de ser, é nos defender contra a natureza.” (FREUD, 1927a: 246). Nesse sentido, o homem seria impelido a atribuir à natureza traços humanos, concedendo caráter paterno às forças naturais. Contudo:

“Com o passar do tempo, foram feitas as primeiras observações sobre a regularidade dos fenômenos naturais e sua conformidade a leis, e as forças da natureza perderam seus traços humanos. Mas permanece o desamparo do ser humano, e, com isso, o *anseio pelo pai*, e os deuses. Esses conservam a tripla tarefa: afastar os terrores da natureza, conciliar os homens com a crueldade do destino, tal como ela se evidencia na morte, sobretudo, e compensá-los pelos *sofrimentos e privações que lhes são impostos pela vida civilizada* que partilham [...] E quanto mais a natureza se torna independente, quanto mais os deuses dela se retiram, tanto mais seriamente *as expectativas se voltam para a terceira função* que lhes foi atribuída, tanto mais a esfera moral se torna o seu verdadeiro domínio.” (: 249-50; grifos nossos).

As privações impostas pela civilização referem-se, principalmente, à renúncia ao gozo, ao preço da castração, o que remete à impressão deixada pelo desamparo no sujeito. O desamparo desperta “[...] a necessidade de proteção – proteção através do amor –, fornecida pelo pai; e a compreensão de que esse desamparo continua por toda a vida motivou o apego à existência de outro pai – agora mais poderoso.” (: 266). A *retirada dos deuses* diante do *anseio pelo pai* dificulta o pagamento do preço da castração. O final da Idade Média marca um tempo em que se chama o Pai e este responde pelo silêncio, amplificando a sensação de desamparo.

Se “Todo discurso se apresenta como prenhe de conseqüências, só que obscuras.” (LACAN, 1968-1969: 33), pretendemos avançar na tentativa de tornar um pouco menos obscuras tais conseqüências, “[...] com suas variedades: a do necessário ou a do contingente, por exemplo.” (: 34), no que se refere aos impactos discursivos do capitalismo. Conforme dito, entendemos o advento do capitalismo como histórico e *contingente*, sendo a dimensão contingente a que mais nos concerne, em especial, as razões estruturais que levam ao acolhimento desta contingência na cultura, o que parece ser em boa parte respondido por meio da visada discursiva capitalista de forclusão da castração. A visada seguinte do capitalismo é transformar o contingente em necessário, como se não pudesse haver outro modo de operar.

O capitalismo tem suas bases estruturais, discursivas, na tentativa de responder ao desamparo experimentado no corte entre Idade Média e Modernidade, prometendo evitar a castração; promessa que não se cumpre. O não cumprimento dessa promessa, porém, não representa seu fracasso, pelo contrário, pois ao mal-estar que segue existindo há uma satisfação prometida, não mais em um além da vida – como promete a religião –, mas ao alcance das mãos, nas prateleiras, no mercado. Institui-se uma nova época:

“[...] nossa época, na medida em que ela foi a primeira a sentir o novo questionamento de todas as estruturas sociais pelo progresso da ciência [...] Os homens estão enveredando por uma época que chamamos de planetária, na qual se informarão por algo que surge da destruição de uma antiga ordem social, que eu simbolizaria pelo Império [...] para ser substituída por algo bem diverso e que de modo algum tem o mesmo sentido – os imperialismos [...]” (LACAN, 1967: 360-1).

Do Império ao imperialismo, do Absolutismo à absolutização do mercado, vai se delineando uma face sintomática do capitalismo, que Marx descobre e denuncia, levando Lacan a afirmar “[...] que o responsável pela ideia de sintoma foi Marx.” (LACAN, 1971: 153), ressaltando aquilo que Marx historicamente articulou: “Que é, a saber, existirem acontecimentos históricos que só podem ser julgados em termos de sintomas.” (LACAN, 1969-1970: 193). Embora o modo de produção capitalista funcione a pleno vapor, não é um funcionamento sem tropeços, como revelam as sistemáticas e recorrentes crises econômicas. Sobretudo, Marx denuncia uma verdade velada na passagem do feudalismo ao capitalismo: a suposta liberdade dos trabalhadores a partir da liberação do domínio da nobreza feudal os torna livres somente para vender sua força de trabalho aos detentores dos meios de produção:

“Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho.” (MARX, 1867: 244).

Essas são as condições no campo do trabalho que fundam e sustentam o modo de produção capitalista. É nesse sentido que Lacan indica que “[...] a teoria marxista, na medida em que concerne a uma verdade, efetivamente enuncia que a verdade do capitalismo é o proletariado.” (LACAN, 1968-1969: 169). Contudo, a percepção de Marx vai além da constatação desta verdade, o que ele denuncia é que tal relação tende a ser fonte de mal-estar e não de harmonia, o que o aproxima de Freud, que supõe um mal-estar na cultura. Marx se debruça sobre o sofrimento dos trabalhadores, bem como Freud se põe a escutar o sofrimento das histéricas: “Se Marx se insurge contra a economia política burguesa e a filosofia romântica ou idealista de seu tempo, Freud se opõe ao modo como os médicos e padres escutavam as histéricas.” (GÓES, 2008: 107); o que chama atenção é o modo inédito como cada um realiza tal subversão.

Na abertura de *O futuro de uma ilusão*, Freud indica dois aspectos da *cultura humana*: os conhecimentos e as habilidades para dominar a natureza e extrair *bens para a satisfação das necessidades humanas*, e as instituições que regulamentam as relações entre os participantes da cultura, em especial no que se refere à *distribuição dos bens obtíveis* (FREUD, 1927a: 233). O primeiro aspecto delinea o próprio *trabalho*, com sua propriedade de gerar bens, enquanto o segundo contempla a *economia*, que se impõe a partir do trabalho realizado. A articulação entre ambos constitui um *modo de produção*. Cláudio Oliveira sublinha uma importante questão nesse ponto, já que Freud parte das *necessidades humanas* para indicar que “[...] as relações recíprocas dos indivíduos são profundamente influenciadas pelo grau de *satisfação instintual* que os bens existentes possibilitam [...]” (: 233; grifo nosso). Segundo Oliveira, “Com essa pequena modificação, Freud começa a traduzir em termos psicanalíticos os termos da economia política de Marx.” (OLIVEIRA, 2008a: 103). Na sequência, Freud ressalta que um homem pode “[...] assumir a condição de um bem na relação com o outro, uma vez que este utilize sua força de trabalho ou o tome como objeto sexual.” (FREUD, 1927a: 233). Assim como Marx, Freud percebe e denuncia uma exploração em jogo.

“Nos termos de sua análise, Freud atribui o mal-estar, em sua origem, a uma exploração, do mesmo modo como o faz Marx. A exploração da sexualidade, no caso de Freud, a da classe proletária, no de Marx [...] Mas há uma distinção a ser feita aqui. A

exploração a que se refere Freud atinge igualmente todos os indivíduos que participam da civilização, enquanto a exploração de que fala Marx parece atingir apenas a uma classe específica da sociedade.” (OLIVEIRA, 2008a:105-6).

Oliveira coloca a questão de modo rigoroso. É possível aproximar algumas descobertas de Marx e de Freud, não como analogia, mas como homologia. Entretanto, é muito importante demarcar bem os limites dessa homologia. Esse é o nosso desafio a seguir, ao abordarmos a homologia entre as elaborações freudianas acerca da economia psíquica e as de Marx acerca da economia política. Como nervo que nos autoriza a realizar esta homologia, temos a economia de gozo, tal como explora Lacan.

### **1.3. Homologia: economia psíquica e economia política → a economia de gozo**

Homologia é um termo advindo da biologia, e que representa uma aproximação com relação à posição na estrutura, diferente da analogia, mais referida à semelhança. O exemplo da asa do morcego e do pássaro é recorrente e esclarecedor. Esses membros são análogos como asas – órgãos de auxílio ao voo –, porém homólogos enquanto membros anteriores. Para a biologia, a homologia vem de uma origem embriológica comum. Claro que nossa aproximação com a biologia se encerra aqui, pois o que nos interessa com relação à homologia é explorar aquela entre a economia psíquica e a economia política, a partir daquela feita por Lacan (1968-1969) entre o mais-valor e o mais-de-gozar, como aponta Rose-Paul Vinciguerra: “A homologia supõe que não somente haja comparação, mas identidade de estrutura [...] mais-valor e mais-de-gozar são cortados com a mesma tesoura, a tesoura do discurso.” (VINCIGUERRA, 2005: 68; tradução livre<sup>7</sup>). Há uma compatibilidade lógica entre mais-valor e mais-de-gozar que decorre da própria homologia entre a economia psíquica e a economia política.

Economia se refere, principalmente, à produção e distribuição de bens. A questão é que os bens, uma vez produzidos, não devem ficar imóveis, eles atuam como um excedente a ser eliminado, vendido, consumido. Economia é, então, uma forma de lidar com um excesso, uma tentativa de regulação desse excesso. A base da homologia entre mais-de-gozar e mais-valor é a de serem *excedentes que operam como causa*. A economia psíquica elaborada por Freud descreve um modo de lidar com o excesso pulsional, enquanto a economia política de Marx trata de lidar com o excesso de

---

<sup>7</sup> “La homología supone que no solo hay comparación, sino identidad de estructura [...] Plus-valía y plus-de-gozar son cortados con la misma tijera, la tijera del discurso.”

mercadorias. Mais especificamente, Marx indica um excesso contido na mercadoria, fruto de uma mercadoria específica, o trabalho: o mais-valor.

O conceito de mais-valor foi forjado por Marx, poderíamos até dizer que foi uma invenção de Marx, fruto de seu *ato* que culminou com a escrita e publicação d'*O capital*, já que *as palavras de um escritor são ações* (FREUD, 1935: 470). Marx *como sujeito* (BRUNO, 2010: 115) escolhe outra via que a da economia política de seu tempo para abordar o modo de produção capitalista, em um verdadeiro trabalho de decifração que produz a noção de mais-valor. Na medida em que “[...] o ato (todo ato, e não somente o ato analítico) promete, a quem dele toma a iniciativa, esse fim designado no objeto pequeno *a*.” (LACAN, 1967-1968: 24/1/1968), entendemos o mais-valor como fruto de um ato de Marx, reforçando a homologia entre o mais-valor e o mais-de-gozar. É nesse sentido que concordamos com Lacan ao afirmar que “O *Mehrwert* é o *Marxlust*, o mais-de-gozar de Marx.” (LACAN, 1970a: 434), é aquilo que decorre de seu ato. A noção de ato será tema do próximo item, em especial naquilo que essa noção pode contribuir para a pesquisa acerca da temporalidade em jogo no laço social, já que o ato implica uma temporalidade lógica. Ao citar o sofisma do tempo lógico criado por Lacan, Pierre Bruno indica: “O que Lacan extrai então, é que o ato precede o saber e o funda, e não o contrário [...] a enunciação, em ato, transborda o enunciado.” (BRUNO, 2010: 16; tradução livre<sup>8</sup>). Logo, a decifração de Marx é um ato que produz um saber ligado a uma verdade – a exploração do trabalhador – do qual decorre um resto – o mais-valor. Não havia saber algum sobre o mais-valor antes de Marx, e nada do que se disser acerca do capitalismo será o mesmo após seu ato, com seu fruto: o mais-valor.

“A mais-valia de Marx não é algo que se imagine assim. Se é inventada, é no sentido em que a palavra *invenção* significa que encontramos uma coisa boa, já bem instalada num cantinho, ou, dito de outra maneira, que temos um achado. Para se ter um achado, seria preciso que isso já estivesse bem polido, exercitado... pelo quê? Por um discurso. Logo, o mais-de-gozar, assim como a mais-valia, só é detectável num discurso desenvolvido, que não se cogita de discutir que possamos definir como o discurso do capitalista.” (LACAN, 1971: 46-7).

A passagem de Freud citada no final do último item, e destacada por Oliveira, traz um elemento essencial: a dimensão pulsional. Se a mercadoria é um objeto capaz de satisfazer necessidades humanas seja do estômago, seja da fantasia [*Phantasie*] (MARX, 1867: 113), há um gozo em jogo na mercadoria, uma *satisfação pulsional* que

---

<sup>8</sup> “*Ce que Lacan dégage alors, c’est que l’acte précède le savoir et le fonde, et non le contraire [...] l’énonciation, en acte, débordé l’énoncé.*”

*os bens existentes possibilitam* (FREUD, 1927a: 233). Assim, há uma economia de gozo tanto no psiquismo quanto no mercado, e essa economia sofre grandes alterações a partir de uma mudança radical operada pelo capitalismo: a criação do mercado do trabalho, a transformação do trabalho em mercadoria. Segundo Lacan, o novo em Marx é “[...] o lugar que ele situa o trabalho nesse mercado. Não se trata de o trabalho ser novo, mas de ele ser comprado, de haver um mercado do trabalho. É isso que permite a Marx demonstrar o que há de inaugural em seu discurso, e que se chama mais-valia.” (LACAN, 1968-1969: 17). O aspecto econômico do psiquismo sempre ocupou os interesses de Freud, sendo um dos componentes de sua *metapsicologia*, que contempla as relações dinâmicas, topológicas e econômicas dos processos psíquicos (FREUD, 1915a). Freud chega a lamentar que essa vertente não tenha sido tão valorizada posteriormente: “[...] em sua maioria, nossos conceitos teóricos negligenciaram dar à linha *econômica* de abordagem a mesma importância que concederam às linhas *dinâmica e topográfica*.” (FREUD, 1937: 258). Essa negligência não foi partilhada por Lacan, que substitui a referência energética pela economia política para se pensar a economia psíquica, articulando-as pela via da economia de gozo.

O termo *Besetzung* pode ser traduzido por ocupação, mas sua usual tradução por investimento ressalta o aspecto econômico em jogo nas condensações e deslocamentos realizados no circuito pulsional. A retomada de Lacan deste circuito traz importantes avanços, tanto ao articular a condensação e o deslocamento, à metáfora e à metonímia, respectivamente, quanto ao localizar o estabelecimento do circuito pulsional em torno do objeto *a* (LACAN, 1964a). Assim, significante e objeto ficam inextricavelmente articulados no conceito de pulsão, capital na teoria freudiana do psiquismo.

Em suas primeiras concepções da estruturação e funcionamento do psiquismo, cujas ideias germinais já estão estruturadas no *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1895), o aparato psíquico, para Freud, tem como missão *princeps* dominar os estímulos que o assolam, tanto do mundo exterior, quanto do próprio corpo, que é também um exterior para o psiquismo. O princípio do prazer se estabelece, então, como a tendência do psiquismo a reduzir ao máximo as quantidades que o assoberbam, já que o aumento de estímulos gera desprazer, sendo sua diminuição sentida como prazer. O princípio do prazer visa à descarga de quantidades, mas é preciso que estas estejam ligadas a representações para tal. Esse ponto é crucial. No aparato psíquico não existem puras quantidades; estas, ao atingirem o psiquismo, são ligadas a representações, que, com Lacan, podemos denominar de significantes. O circuito pulsional somente se



estabelece a partir do encontro com a linguagem, havendo uma perda de gozo, já que nem todo gozo pode ser tratado pelo significante, isto é, capturado em representações.

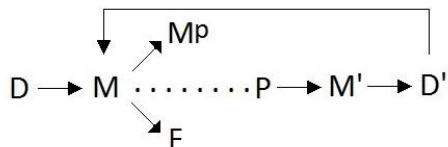
A pulsão como “[...] um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma *medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo.*” (FREUD, 1915b: 57; grifo nosso), demarca justo essa ligação entre quantidades de energia e representações. A ideia de que o laço social pressupõe um trabalho fica patente quando Freud localiza como base da cultura a *coação ao trabalho* e a *renúncia pulsional* (FREUD, 1927a: 239); além da coação ao trabalho produtor de mercadorias, o próprio psiquismo é coagido a trabalhar devido à sua relação com o corpo. O momento lógico revelador do além do princípio do prazer, anterior – e condição – ao estabelecimento do princípio do prazer, é aquele em que quantidades de estímulos advindos do corpo, fonte pulsional, articulam-se a significantes, impondo um trabalho ao psiquismo. Assim, *o trabalho em jogo na economia psíquica é um trabalho do significante*, trabalho que gera um resto que escapa à trama significante.

“O trabalho de que se trata – trabalho do inconsciente, trabalho do significante – é o trabalho indiferenciado e sem frases cuja teoria foi produzida pelo livro I do *Capital*. É o trabalho sem qualidades. Assim o sujeito suposto saber inconsciente – sujeito sem qualidades – pode ser chamado de “o trabalhador ideal”.” (MILNER, 1995: 117).

A expressão *trabalhador ideal* articulada ao inconsciente é proposta por Lacan ao abordar seu trabalho incessante “[...] saber que não pensa, não calcula e não julga, o que não o impede de trabalhar (no sonho, por exemplo). Digamos que ele é o trabalhador ideal, aquele de quem Marx fez a nata da economia capitalista [...]” (LACAN, 1974a: 517). Para melhor explorarmos a homologia entre a economia psíquica e a economia política, a partir da economia de gozo, desdobraremos a estrutura D-M-D', para localizar como o modo de produção capitalista afeta a economia, isto é, a produção e distribuição de mercadorias. O *capital industrial* denomina aquele empregado na produção de mercadorias, e pode se apresentar de três formas ao longo de todo o processo – *capital monetário*, *capital produtivo* e *capital-mercadoria* – que podem ser acompanhadas em seu ciclo; optamos por seguir a rotação do capital a partir do ciclo do capital monetário.

O capital monetário é a forma do capital que resulta da metamorfose do tesouro em capital, da entrada do dinheiro no processo produtivo, de sua participação na circulação: “[...] enquanto o tesouro permanece em seu estado de tesouro, ele não

funciona como capital, não participa do processo de valorização [...] A forma do tesouro não é mais do que a forma do dinheiro que não se encontra em circulação [...]” (MARX, 1885: 162). Partindo da entrada em ação do capital monetário, acompanhemos mais de perto o modo de produção capitalista:



Com a transformação do tesouro em capital monetário, o dinheiro (D) é investido nas mercadorias (M) necessárias à produção, que se desmembram em meios de produção (Mp) – matéria-prima, instrumentos, etc., capital constante, cujo valor é integralmente repassado à mercadoria produzida – e força de trabalho (F) – capital variável, mercadoria com a característica única de gerar na mercadoria final um valor maior do que aquele pago na forma de salário. Com isso, o capital monetário se transforma em capital produtivo (P). É no consumo da força de trabalho que ocorre a transformação dos meios de produção em mercadorias, com a transmutação do capital produtivo em capital-mercadoria (M’). O consumo da mercadoria retransforma o capital-mercadoria em sua forma original de capital monetário (D’). A circulação se constitui pela distribuição e consumo das mercadorias. Assim, a soma do tempo de produção e do tempo de circulação representa o tempo de rotação do capital, tempo que o capital leva para completar um ciclo e voltar à sua forma inicial.

Após estas transmutações, o capital volta à sua forma inicial, mas sua magnitude não é mais a mesma:  $D' > D$ . Como isso é possível? O passe de mágica se localiza no momento do consumo da mercadoria *trabalho*. O valor de troca desta mercadoria é pago na forma do salário, que segue uma tendência dos preços médios do mercado. Todavia, esta mercadoria única tem um valor de uso singular: gerar valor de uso. Sem o trabalho humano, *fermento vivo incorporado aos elementos mortos* (MARX, 1867: 262), a matéria morta advinda dos meios de produção não se transforma em mercadoria, um objeto com valor de uso para outrem, capaz de satisfazer alguma necessidade alheia: “[...] ao incorporar força viva de trabalho à sua objetividade morta, o capitalista transforma o valor – o trabalho passado, objetivado, morto – em capital, em valor que se autovaloriza, um monstro vivo que se põe a “trabalhar” [...]” (: 271). Esse trabalho de autovalorização do capital depende do mais-valor produzido pelo trabalhador.

Esse ponto nos remete à tomada do trabalho como trabalho humano abstrato, trabalho desprovido de qualidades e avaliado somente em sua quantidade, cuja medida é

o tempo: “Se contido nos meios de produção ou adicionado pela força de trabalho, o trabalho só importa por sua medida temporal.” (: 272). Na economia política, o trabalho é uma atividade que visa à produção de valores de uso, “[...] condição universal do metabolismo entre homem e natureza [...] *comum a todas as formas sociais.*” (: 261; grifo nosso). No capitalismo, contudo, este aspecto é subvertido, tomando-se o trabalho como uma mercadoria cujo consumo gera não somente valor de uso, mas, sobretudo, valor de troca, no qual está incorporado o mais-valor gerado pelo trabalhador. O capitalista “[...] quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais-valor.” (: 263). Dessa forma, no modo de produção capitalista o valor que interessa é o de troca, aquele pelo qual a mercadoria é vendida no mercado, pois é na realização do valor de troca que o capital-mercadoria se retransforma em capital monetário, contendo em si o mais-valor gerado.

O mais-valor surge por meio da ação da força de trabalho, mas não é pago no salário, é um excedente do qual o capitalista se apropria. Se o valor é um mero *coágulo de tempo de trabalho*, o mais-valor é *coágulo de tempo de trabalho excedente* (: 293). Eis porque a transformação do trabalho em mercadoria é condição do capitalismo.

A mercadoria trabalho tem, assim, uma curiosa posição no modo de produção capitalista. Por um lado, é a única capaz de gerar valor de uso em uma mercadoria: insubstituível valor de uso. Por outro, de seu valor de troca é pago um preço – o salário – menor do que o valor agregado à mercadoria. A diferença entre o valor adicionado à mercadoria pelo trabalho e aquele pago na forma do salário é o mais-valor, trabalho comprado e não pago pelo capitalista. O excedente surge na produção, colado à mercadoria, todavia, realiza-se na circulação. É do mais-valor que o capitalista compõe sua renda, entretanto, ele não pode consumi-lo livremente, nem retê-lo com tesouro. O reinvestimento de boa parte do mais-valor enquanto capital monetário se faz necessário diante da concorrência, iniciando um novo ciclo, sem escansão, já que o dinheiro obtido ao final do D-M-D' reinicia outro ciclo, diferentemente do que acontece no processo M-D-M, que tem como fim o valor de uso da mercadoria obtida:

“Ao fim do movimento, o dinheiro surge novamente como seu início. Assim, o fim de cada ciclo individual, em que a compra se realiza para a venda constitui, por si mesmo, o início de um novo ciclo. A circulação simples de mercadorias – a venda para a compra – serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. *O movimento do capital é, por isso, desmedido.*” (: 228; grifo nosso).

O modo de produção capitalista visa à produção de mais-valor, um excesso que opera como causa. Nisso, a análise de Marx sobre o mercado se aproxima de como Freud concebe o psiquismo, que trabalha para lidar com um excesso pulsional, sendo causado por este. O princípio do prazer é um modo de lidar com tal excesso, buscando sua descarga, e, conseqüentemente, certo equilíbrio ou homeostase. Na lógica do mercado, a lei da oferta e da procura era reconhecida como a que melhor explicava as oscilações dos preços das mercadorias, até Marx operar a diferenciação fundamental entre *valor* e *preço*. Os preços até podem sofrer influência da lei da oferta e da procura, mas o valor se refere ao processo de produção, não ao de circulação. Esse ponto toca uma das questões principais de Marx: como duas mercadorias de natureza totalmente diferentes podem ter o mesmo valor no mercado? Como pode se estabelecer uma equivalência entre duas mercadorias? Pelo trabalho, trabalho humano abstrato medido pelo tempo. Nessa lógica, o valor de uma mercadoria depende também do valor transferido dos meios de produção, mas, sobretudo, do tempo de trabalho que sua produção consome. É o fato de ambas as mercadorias serem fruto do trabalho humano, de conterem determinado tempo de trabalho humano, que possibilita sua comparação como valores. Mesmo com valores de uso diferentes, podem ter valores de troca iguais:

“Como se vê, tudo o que a análise do valor das mercadorias nos disse anteriormente é dito pelo próprio linho assim que entra em contato com outra mercadoria, o casaco. A única diferença é que ele revela seus pensamentos na língua que lhe é própria, a língua das mercadorias. Para dizer que *seu próprio valor foi criado pelo trabalho, na qualidade abstrata de trabalho humano*, ele diz que o casaco, na medida em que lhe equivale – ou seja, na medida em que é valor –, *consiste do mesmo trabalho* que o linho.” (: 129; grifos nossos).

A mensura do trabalho por meio de seu tempo se torna possível a partir de algo próprio ao capitalismo: a tomada do trabalho como trabalho humano abstrato, trabalho desprovido de qualidades – exceto a qualidade peculiar de gerar valor – o trabalho como mercadoria. De qualquer forma, é pelo trabalho que se pode realizar uma equivalência,  $xA = yB$ ; x de linho = y casacos. O (=) na equação é o trabalho (GÓES, 2008: 136), operador que permite a equivalência, a relação entre mercadorias, uma relação entre coisas que oculta uma relação social (MARX, 1867: 134) baseada no trabalho.

“O valor de uma mercadoria – do linho, por exemplo – é agora expresso em inúmeros outros elementos do mundo das mercadorias. Cada um dos outros corpos de mercadorias torna-se um espelho do valor do linho. Pela primeira vez, esse mesmo valor aparece verdadeiramente como *geleia de trabalho humano indiferenciado*. Pois o trabalho que o cria é, agora, expressamente representado como *trabalho que equivale a*

*qualquer outro trabalho humano* [...] Por meio de sua forma de valor, o linho se encontra agora em relação social não mais com apenas outro tipo de mercadoria individual, mas com o mundo das mercadorias. Como mercadoria, ele é cidadão desse mundo.” (: 138-9; grifos nossos).

O valor de uso surge a partir da incidência do trabalho na matéria gerando um objeto com utilidade para alguém; esse valor é singular, é algo que a mercadoria tem para aquele sujeito, em uma relação privada. Ao ingressar como *cidadão no mundo das mercadorias*, o valor de troca predomina, definido por relação às demais mercadorias, em uma relação não mais privada, entre sujeito e mercadoria, mas social, entre mercadorias. O fato de o valor se configurar a partir da relação entre as mercadorias demarca seu aspecto simbólico, pois o valor não se estabelece por si mesmo, mas a partir de um terceiro, o trabalho, e na relação com as outras mercadorias. Por outro lado, “O preço é a denominação monetária do trabalho objetivado na mercadoria. Por isso, a equivalência entre a mercadoria e a quantidade de dinheiro – cujo nome é seu preço – é uma tautologia [...]” (: 176). Logo, não é pelo viés do preço que Marx procede sua análise, mas pelo viés do valor. Ao passo que o valor é simbólico, o preço pode ser entendido como sua face imaginária: “O preço é a face imaginária do valor; o valor, a face simbólica do preço, e o real comparece no trabalho que opera a estrutura.” (GÓES, 2008: 39). Ao afirmar que “Nada pode ser mais tolo do que o dogma de que a circulação de mercadorias provoca um equilíbrio necessário de vendas e compras, uma vez que cada venda é uma compra, e vice-versa.” (MARX, 1867: 186), Marx revela o quanto não se convence da ideia da lei da oferta e da procura como reguladora do mercado, que tenderia a instaurar certo equilíbrio: “Aí vai ecoar a crítica de Marx quando mostra que o sistema não tende ao equilíbrio, mas à produção de um excesso.” (GÓES, 2008: 78). A produção de mais-valor, um excedente, é o objetivo último do modo de produção capitalista, sendo todo o mercado envolvido no capitalismo resultado de um enorme esforço para escoar tal excesso, para tentar lidar com o excesso produzido, e, acima de tudo, para manter e ampliar sua produção.

A escolha do valor em detrimento do preço como eixo central para análise do funcionamento do mercado demarca um corte operado por Marx na economia política, motivado em ressaltar o aspecto social envolvido em todo modo de produção:

“Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social.” (MARX, 1867: 149).

Nosso interesse em destacar esse corte de Marx certamente não é sociológico, mas estrutural. O que mais nos concerne é a relação entre os lugares e as funções dos elementos envolvidos no modo de produção capitalista, tal como Lacan se esforça em sua produção dos quatro discursos, mais o discurso do capitalista. Por isso, a análise pela via do valor é profícua nas possibilidades de articulação com o modo de operar do psiquismo. Para Freud, o excesso deve ser ligado a representações, determinando uma economia psíquica em torno da tentativa de escoamento deste excedente. Para Marx, o excesso – o mais-valor – só pode surgir ligado ao valor para participar da estrutura do mercado, na qual o valor se apresenta como *algo puramente social* (: 133). A análise do valor leva Marx a elaborar a estrutura de funcionamento do modo de produção capitalista, no qual o excesso é causa e não consequência, embora a produção de excesso gere consequências. Nossa interrogação principal na presente tese é: quais as principais consequências discursivas do capitalismo?

A lei da oferta e da procura revela toda a sua insuficiência ao localizar a questão nos *preços* envolvidos na circulação, e não nos *valores* gerados na produção, negligenciando o papel do trabalho na produção de mercadorias. Não é à toa que o Livro I d'*O capital* tem como subtítulo *O processo de produção do capital*, pois Marx ataca a questão de frente, enfatizando que é a partir da análise da produção do capital que se pode depreender a estrutura do modo de produção capitalista. No Livro II, *O processo de circulação do capital*, Marx segue dissecando o modo de produção capitalista, mas só pode fazê-lo por já ter determinado sua estrutura no primeiro volume.

A lei da oferta e da procura tenta explicar a estrutura do mercado por uma via adaptativa, como se o mercado se adaptasse às necessidades de consumo, visão que Marx rechaça de modo radical: “[...] o próprio equilíbrio, dada a configuração natural-espontânea dessa produção, é algo acidental.” (MARX, 1885: 602). Segundo Marx, há uma inversão lógica no mercado capitalista, que tem como causa a produção de um excesso, a oferta, e não as necessidades de consumo, que passam a responder à oferta: “O volume das massas de mercadorias criadas pela produção capitalista é determinado pela escala dessa produção e pela *necessidade de constante expansão*, e não por um círculo predestinado de oferta e demanda, de necessidades a serem satisfeitas.” (: 155; grifo nosso). A *necessidade de constante expansão* – uma das contradições inerentes ao capitalismo – traz tropeços inevitáveis a esse modo de produção, embora a lei da oferta e da procura suponha um funcionamento harmônico, adaptativo, que tende ao equilíbrio. Desde o início, Freud ressalta que o princípio do prazer não opera de modo harmônico

ou adaptativo. Mesmo antes de elaborar o além do princípio do prazer, Freud concebe o psiquismo operando aos tropeços, havendo uma hiância entre o desejado e o alcançado.

“Não é que o indivíduo vivo corra atrás de sua satisfação o que é importante, mas sim que haja um estatuto do gozo que seja a insatisfação [...] ele formulou o princípio do prazer como jamais se formulou antes dele, pois o prazer havia desde sempre servido para definir o bem, era em si mesmo satisfação.” (LACAN, 1967-1968: 6/12/1967).

A dimensão do desejo inviabiliza uma concepção harmônica do psiquismo, sendo o objeto para sempre perdido, não havendo homologia entre o princípio do prazer e a lei da oferta e da procura; tanto Freud quanto Marx recusam o equilíbrio, a harmonia no horizonte das economias psíquica e política: “Marx e Freud estão para além da felicidade [...] É o que Freud descobre em sua clínica e, por isso, como resposta a isso, inventa a pulsão de morte. Marx chega à mais-valia para além do valor.” (GÓES, 2008: 123). A partir da concepção da pulsão de morte, a economia psíquica não se limita à libido, mas também se afeta por aquilo que não se apreende em representações. É uma economia de gozo, gozo que se perde para sempre na forma de *das Ding*, mas que permanece operante no aparato discursivo como *a*, como veremos no capítulo II.

A operatividade de *a* no discurso é o que leva Lacan a realizar a homologia entre o mais-valor e o mais-de-gozar, pela via do gozo: “O gozo tem aqui a importância de nos permitir introduzir a função propriamente estrutural que é a do mais-de-gozar. É exatamente por isso que ela não é amorfa.” (LACAN, 1968-1969: 44). Em resumo, a partir da concepção freudiana da pulsão como trabalho imposto ao psiquismo, podemos entender, com Lacan, que o trabalho na economia psíquica é trabalho do significante, ligação de um excesso que possibilita seu escoamento, havendo a produção de um resto não ligado, porém operante no psiquismo, o objeto *a*, cuja função de mais-de-gozar Lacan considera homóloga à função do mais-valor na economia política.

Entendemos que a tomada da economia política como referência para tratar da economia psíquica seja um efeito *nachträglich* de Lacan sobre Freud e Marx, em uma espécie de cadeia significante histórica, no sentido em que Oliveira indica:

“Tomemos por exemplo uma cadeia significante, a história do pensamento, em que o significante Marx é sucedido pelo significante Freud. Dá-se então a ação *nachträglich* do significante Freud sobre o significante Marx. Freud produz um efeito de significação sobre Marx. O próprio Freud, enquanto ainda não é sucedido por nenhum significante, mantém-se como um significante enigmático, à espera de um significado. É preciso que nessa cadeia advenha, por exemplo, em um tempo, o significante Lacan, para que uma significação se dê para Freud.” (OLIVEIRA, 2008a: 92).

Com Lacan, podemos operar uma nova significação de Marx a partir de Freud: “[...] a economia de libido de Freud é a chave da economia política de Marx [...]” (: 94). Essa chave abre o campo lacaniano (LACAN, 1969-1970: 77), o campo do gozo, da economia de gozo, que permite a articulação entre a economia política de Marx e a economia psíquica de Freud.

A temporalidade *a posteriori*, característica da psicanálise, também pode ser vista no modo como Marx aborda seu materialismo histórico, ao supor que não é o passado que explica presente, mas o presente que explica passado: “A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco [...] A economia burguesa é a chave da economia da Antigüidade.” (MARX, 1844: 120, *apud*, OLIVEIRA, 2008a: 94). Porém, entre o macaco e o homem há um salto, a linguagem, implicando a dimensão pulsional. Esse é um aspecto que demarca também um salto entre Marx e Freud. Embora Marx indique, como vimos, que a necessidade satisfeita pela mercadoria pode ser da fantasia [*Phantasie*], e não somente do estômago, essa não é a vertente que ele explora n’*O capital*, justamente indicando que, para efeito de sua análise, é indiferente a origem da necessidade em jogo. Essa *praia do gozo* seria aquilo que, segundo Bruno, Marx não teria percebido *por debaixo do pavimento do mais-valor* (BRUNO, 2010: 37). O modo como Freud aborda o laço social não dá margem à dúvida quanto à dimensão pulsional e de trabalho em jogo: “A civilização humana repousa sobre dois pilares: um é o domínio das forças da natureza; o outro, a restrição de nossos instintos. Escravos acorrentados carregam o trono da rainha.” (FREUD, 1925a: 261). O domínio das forças da natureza pressupõe o trabalho humano, sendo esta a vertente que Marx explora em sua investigação. Por outro lado, a dimensão pulsional não escapa a Freud, indicando o trabalho psíquico envolvido na renúncia pulsional necessária ao laço social.

Ao abordar a relação entre o trabalho humano e a linguagem, Lacan muitas vezes se refere ao pote, um dos utensílios mais antigos da civilização, com função de velar e, ao mesmo tempo, preservar um vazio. O ofício do oleiro seria a *melhor imagem da criação humana*, pois “[...] as propriedades do utensílio que essa operação produz nos dão, com muita precisão, a imagem de que a linguagem – linguagem da qual ele é feito, porque *onde não há linguagem também não há trabalhador* – é um conteúdo.” (LACAN, 1968-1969: 86; grifo nosso). Qualquer trabalho – psíquico, artesanal ou industrial – pressupõe a dimensão da linguagem, do significante, logo, o trabalho se refere também à dimensão discursiva, que articula significante e gozo, sendo inclusive o nome de um dos quatro lugares na estrutura do discurso. Embora enfatize a dimensão



quantitativa do trabalho em sua análise econômica, Marx também indica uma dimensão subjetiva no trabalho humano, sendo este o ponto que o diferencia do trabalho animal:

“Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação [*Vorstellung*] do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.” (MARX, 1867: 255-6; colchete nosso).

A indicação da representação [*Vorstellung*] na base do trabalho é interessante, sendo o mesmo termo que Freud utiliza ao se referir ao trabalho inicial do psiquismo, a ligação do aporte pulsional às representações, condição para o início do funcionamento do princípio do prazer. É também ao registro das representações que Lacan articula o funcionamento da cadeia significante, que se estrutura em torno de *das Ding*, aquilo “[...] em torno do qual gira todo o movimento da *Vorstellung*, que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer, vinculado ao funcionamento do aparelho neurônico.” (LACAN, 1959-1960: 76). O que escapa ao trabalho do significante põe o psiquismo em marcha em busca de recuperação: gozo. *Das Ding* se refere ao gozo absoluto, impossível, que escapa totalmente ao simbólico, excesso que precisa ficar fora do campo simbólico para que o Outro se torne tolerável. Contudo, não é à *das Ding* que Lacan atribui a função de mais-de-gozar, tampouco a homologia com o mais-valor, mas ao objeto *a*, objeto condensador de gozo, também não apreendido pelo significante, mas que opera no discurso localizando o gozo não cifrado pelo significante. A indicação de que “[...] para todo ser incluído na linguagem e no utensílio, o gozo só pode articular-se no registro inerente a um e ao outro, registro, aliás, que defini como o mais-de-gozar.” (LACAN, 1968-1969: 88) demarca que o gozo permeia tanto o campo do trabalho psíquico quanto o do trabalho humano.

“A homologia entre mais-valor e mais-de-gozar, função do objeto *a*, intervém aí. Do mesmo modo que o discurso, ao constituir o objeto *a* como fora-do-sujeito do gozo, confere a ele o poder de fazer suplência, pelo desejo, ao gozo que se perde, função do mais-de-gozar, a transformação da força de trabalho em mercadoria, ao produzir um objeto que é feito de uma perda, aquela do mais-trabalho que Marx descobre não ser pago ao operário, confere a este objeto seu valor a mais – função do mais-valor.” (BRUNO, 2010: 313; tradução livre<sup>9</sup>).

---

<sup>9</sup> “L’homologie entre plus-value et plus-de-jouir, fonction de l’objet *a*, intervient là. De la même façon que le discours, en constituant l’objet *a* comme hors-sujet de la jouissance, lui confère le pouvoir de suppléer, par le désir, au jouir qui se perd, fonction du plus-de-jouir, de la même façon la transformation de la force de travail en marchandise, en produisant un objet qui est fait d’une perte, celle de ce

Assim como o objeto *a* escapa ao significante, o mais-valor também escapa ao valor, pois surge indiferenciado deste ao final da operação – sendo homogêneo ao capital –, permanecendo, por isso, obscuro até Marx trazê-lo à luz (ou dar a luz a ele?). A dificuldade em localizar como surge o mais-valor no modo de produção capitalista – visto o hercúleo trabalho de Marx para tal – aumenta devido ao fato de seu surgimento ocorrer colado ao valor de troca da mercadoria. O mais-valor não aparece destacado, mas amalgamado à mercadoria, sendo realizado na venda desta, na transformação do capital-mercadoria em dinheiro. Lacan também aponta a difícil localização, apreensão do mais-de-gozar: “[...] esse *Mehrlust* zomba um bocado de nós, porque não sabemos onde se esconde” (LACAN, 1968-1969: 41). A produção de mais-valor e do mais-de-gozar advém do trabalho realizado, mas ambos escapam à trama simbólica que permeia o trabalho em jogo. Ao surgir indiferenciado do valor da mercadoria, o mais-valor escapa – não no sentido de não estar ali, mas de não ser perceptível – na equivalência entre valores no mercado, enquanto o mais-de-gozar escapa à cadeia significante. Por outro lado, ambos são causa de um funcionamento que trabalha visando à sua obtenção.

No capitalismo, o trabalho produz mercadorias, mas, sobretudo, mais-valor, seu verdadeiro objetivo: “A produção capitalista não é apenas produção de mercadoria, mas essencialmente produção de mais-valor. O trabalhador produz não para si, mas para o capital. Não basta, por isso, que ele produza em geral. Ele tem de produzir mais-valor.” (MARX, 1867: 578). O mais-valor gerado pode ser entesourado, permanecendo apartado do processo produtivo na forma do dinheiro, ou pode se transformar em capital produtivo, retornando ao processo de produção, comprando meios de produção e força de trabalho. A ideia de renúncia ganha um contorno paradoxal aqui. Ao reinvestir o mais-valor na produção, aparentemente o capitalista está renunciando aos prazeres que o mais-valor poderia lhe oferecer na forma cristalizada de dinheiro. Porém, não há nesta suposta renúncia nenhum tipo de estoicismo. Trata-se de uma renúncia que visa ao acúmulo, à produção ainda maior de mais-valor. Com relação à renúncia, Lacan aponta como o mais-de-gozar se articula à renúncia em jogo no discurso:

“O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*. Desde o momento em que o mercado define como mercadoria um objeto qualquer do trabalho humano, esse objeto carrega em si algo da mais-valor. Assim, o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto *a*.” (LACAN, 1968-1969: 19).

---

*surtravail que Marx découvre n'être pas payé à l'ouvrier, confère à cet objet sa valeur en plus – fonction de la plus-value.”*

Homologamente ao fato de que “O processo de consumo da força de trabalho é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor.” (MARX, 1867: 250), o trabalho psíquico opera para lidar com o excesso pulsional que o atinge, mas o faz visando justo ao gozo perdido a partir do estabelecimento desta operação, da entrada no discurso, que pressupõe a renúncia ao gozo. O gozo se apresenta como um excesso que gera trabalho ao psiquismo, mas que, uma vez excluído como perda, resto, passa a operar como causa, incitando o aparato discursivo ao trabalho.

A noção lacaniana de discurso enriquece sobremaneira as possibilidades de se explorar a relação entre o laço social e o gozo, na medida em que não se limita a um antagonismo, ideia que tende a surgir de início, já que é preciso renunciar ao gozo para se estabelecer laço social. Ao indicar o *a* como um dos termos que circula nos quatro lugares do discurso, Lacan inclui o gozo, mesmo que como resto ou como gozo perdido, no funcionamento discursivo. Assim como o *a* se estrutura a partir do encontro com a linguagem e passa a operar como causa no psiquismo, o mais-valor surge na estrutura produtiva, e opera enquanto causa no modo de produção capitalista.

Cabe, todavia, ressaltar uma importante diferença. O *a* representa justamente aquilo que do gozo escapou ao ciframento significativo, à contabilização, enquanto o modo de produção capitalista opera acreditando na captura e contabilização do mais-valor. Há uma mudança de paradigma no modo como o excedente produzido é tomado no capitalismo em relação aos modos de produção anteriores. Ao invés de ser convertido em outras mercadorias com valor de uso, o excedente passa a ser acumulado, contabilizado: “Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história [...] a partir de certo dia o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama acumulação de capital.” (LACAN, 1969-1970: 169). A articulação entre a acumulação de capital e a contabilização do mais-de-gozar reforça, segundo Jorge Alemán, o quanto “[...] o capitalismo não é só um fato econômico, mas sim, como mostrou Lacan, uma questão do mais-de-gozar.” (ALEMÁN, 2010: 41; tradução livre<sup>10</sup>). No modo de produção capitalista, o mais-valor é produzido e acumulado como capital, retornando ao sistema – que se retroalimenta – o quanto antes para produzir mais mais-valor.

“Não foi Marx, obviamente, quem inventou a mais-valia. Só que antes dele ninguém sabia o seu lugar. Era o mesmo lugar ambíguo que o que acabo de dizer, do trabalho a

---

<sup>10</sup> “[...] *el capitalismo no es solo un hecho económico, sino como lo mostró Lacan, una cuestión del plus de gozar.*”

mais, do mais-de-trabalho. O que é que isso paga, pergunta ele – senão justamente o gozo, o qual é preciso que vá para algum lugar. O que há de perturbador é que, se o pagamos, o temos, e depois, a partir do momento em que o temos, *é urgente gastá-lo* [*gaspiller*]. Se não se o gasta, isso traz todo tipo de conseqüências.” (LACAN, 1969-1970: 17; grifo e colchete nossos).

O termo adotado por Lacan – *gaspiller* – ao se referir ao gozo comprado tem mais o sentido de desperdício do que de uso, ressaltando que o gozo deve permanecer, o quanto antes, excluído em alguma medida, algo que o capitalismo contradiz, ao tentar acumular o excedente, ao invés de eliminá-lo. Enquanto o princípio do prazer representa uma economia psíquica que opera distribuindo o excesso, escoando-o, o acúmulo do excedente é o objetivo na economia capitalista, e não sua distribuição, revelando-se uma face de imperativo de gozo no capitalismo. Não há espaço para a falta, para a perda no capitalismo, que visa a forclusão da castração, voltando todos seus meios (de produção) para tal, para a tentativa de sustentar que a castração possa ser evitada.

“[...] o que chamamos materialismo histórico só tem sentido ao nos darmos conta de que não é da estrutura social que ele depende, uma vez que o próprio Marx afirma que é dos meios de produção. Dos meios de produção, isto é, daquilo com que se fabricam coisas que enganam o *mais-de-gozar* e que, longe de poderem ter a esperança de preencher o campo do gozo, nem sequer estão em condições de bastar ao que se perde, em função do Outro.” (LACAN, 1968-1969: 100-1).

A falta de esperança que Lacan sustenta em relação à possibilidade de que uma mercadoria seja capaz de *preencher o campo do gozo*, chegando a efetivamente *enganar o mais-de-gozar*, aponta para a concepção psicanalítica de que a plenitude de gozo é inalcançável, sempre havendo uma perda a partir da incidência significativa. O desejo, tal como Freud o descobre e enuncia, nunca é plenamente satisfeito. Essa é uma marca ética da psicanálise, uma ética orientada pelo real, que considera não haver harmonia plena possível entre o sujeito e o seu desejo, mesmo que um objeto se ofereça para tentar tamponar a falta decorrente da castração. Dito de outra forma, a promessa capitalista de forclusão da castração é uma promessa à qual a psicanálise não crê, tampouco pode dar o aval, pelo contrário; trata-se de uma promessa que não se cumpre.

Em sua concepção do psiquismo, a referência à energética é patente em Freud, o que não significa que ele caia no engodo de explicar todo o funcionamento psíquico, toda a subjetividade, por uma lógica puramente energética. Podem-se fazer contas para cá e para lá, mas não se pode evitar que algo escape a esta conta. Lacan não se opõe à concepção econômica do psiquismo, contudo, afirma que “[...] substituí essa referência

exaltante à energética [...] por uma referência à economia política, a qual teríamos dificuldade de sugerir, nos tempos atuais, que é menos materialista.” (: 32). Se Marx recorre ao materialismo histórico para tratar da economia política, há também uma materialidade em jogo na economia psíquica, a *materialidade significante*.

O retorno à Freud realizado por Lacan tem como uma de suas principais marcas sublinhar o quanto a empreitada freudiana já é orientada pelo significante. A partir de considerações energéticas, Freud articula relações dinâmicas, topológicas e econômicas sobre uma estrutura de linguagem, como se evidencia em obras canônicas como *A interpretação dos sonhos* (1900), *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e suas relações com o inconsciente* (1905). Concordamos que “O materialismo pelo qual Freud faz uma opção de extrema radicalidade, ele o inscreve na linguagem. Pode-se dizer que há um deslocamento da físico-química para o significante.” (GÓES, 2008: 67). A vertente do significante permeia toda a obra de Lacan, que chega a cunhar o termo *motérialisme*, reunindo neste neologismo a *palavra* e o *materialismo*:

“É absolutamente certo que é pelo modo como alíngua foi falada e também ouvida por tal ou qual em sua particularidade, que alguma coisa em seguida reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeços, em toda espécie de modos de dizer. É, se me permitem empregar pela primeira vez esse termo, no *motérialisme* que reside a tomada do inconsciente – quero dizer que o que faz com que cada um não tenha encontrado outro modo de se sustentar não é senão o que, há pouco, chamei de sintoma.” (LACAN, 1975: 10).

Da materialidade significante decorre também aquilo que o significante não é capaz de recobrir, resto de gozo que opera no discurso mesmo sem um significante que o represente. A estrutura discursiva – um modo de tratar o gozo – articula significante e objeto, produzindo laço social. Marx parte de um materialismo histórico, que se refere à materialidade dos meios de produção, à concretude que envolve um modo de produção, para ressaltar que um modo de produção define, sobretudo, certo modo de relação social, algo que excede à concepção meramente material, física e concreta da economia política. Marx nos fornece preciosa passagem nesse sentido, ao indicar que à condição de capitalista não basta o domínio dos meios de produção, sendo preciso um complemento: “[...] o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente. Ele [Wakefield<sup>11</sup>] descobriu que *o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas.*” (MARX, 1867: 836; grifo e colchete nossos). A indicação do capital como uma relação social e intermediada

---

<sup>11</sup> Edward Gibbon Wakefield (1796-1862) foi um político britânico incentivador da colonização.

por coisas – mercadorias, as portadoras do mais-valor – aproxima-se da concepção do laço social, que ordena as relações do sujeito ao gozo, articulando significante e objeto.

Uma questão importante colocada por Freud no tocante ao laço social, em especial em *O mal-estar na civilização* (1930), é sua constatação de que há algo que resiste ao laço social, pulsão de morte sobre a qual o psiquismo falha em tratar. O tropeço, a falha, é inerente e ineliminável do funcionamento discursivo; ainda mais especificamente, é a partir de um impossível que o aparelho discursivo se estrutura. Esse *vício de estrutura* (LACAN, 1962-1963: 150), a castração, é exatamente aquilo que o discurso do capitalista não reconhece, rechaçando sua existência. Esse é um ponto de tensão entre a psicanálise e o capitalismo, posto que o caráter ineliminável da falha seja aquilo sobre o que a psicanálise se sustenta como práxis inédita até então, por não se esquivar a tal questão, ao mesmo tempo em que não se oferece como promessa de bem-estar, nem como uma *Weltanschauung* capaz de fornecer as coordenadas para responder ao mal-estar. Assim delinea-se o caráter ético da psicanálise.

Do materialismo histórico ao *motérialisme* inconsciente fica condicionada uma ética própria à psicanálise. A questão ética é ampla e não temos como abordá-la em toda sua complexidade, porém, somos forçados a explorá-la em alguma medida e com algum rigor, pois nossa tese versa sobre os efeitos do capitalismo no laço social, e em como a psicanálise pode se posicionar diante disso. Para tal, dedicamos o fim de cada capítulo à exploração de aspectos da psicanálise, de certas balizas, que permitem melhor localizar a posição ética da psicanálise perante os efeitos discursivos do modo de produção capitalista, efeitos no laço social, conseqüentemente, no sujeito que nele se inscreve.

#### **1.4. Ato analítico: um corte**

Acompanhamos ao longo deste capítulo a temporalidade em jogo em uma decisão em ato, ato que determina um começo, que opera um corte fundador. Ao tratar do ato, Lacan destaca que seu paradigma é o do ato falho, no qual “[...] não se tratará jamais senão desta dimensão que nós colocamos como constitutiva de todo ato, a saber: sua dimensão significante [...] que ele é colocado como significante.” (LACAN, 1967-1968: 22/11/1967). A dimensão significante do ato implica um paradoxo no ato fundador do laço social: por um lado, um ato só pode se dar na dimensão significante, por outro, a própria incidência significante decorre do ato de eliminar o pai primevo e renunciar ao seu gozo. Logo, como pode haver um ato que precisa dos efeitos dele

próprio para se dar? Não é a toa que Freud recorre a um mito para lidar com tal paradoxo. Sem resposta plena à questão levantada, a psicanálise recolhe os efeitos subjetivos de que *terá havido* ato na origem.

No presente item, defrontamo-nos também com algum nível de paradoxo, pois temos que avançar em questões que talvez só venham a ter sua verdadeira pertinência a partir do que ainda será desenvolvido nos próximos capítulos; o que não impede que o façamos, mesmo que aos tropeços. A psicanálise não desconsidera o tropeço, ela parte dele, entendendo que a perda é inevitável, que sempre resta algo que não se captura na trama significativa. Tanto Marx quanto Freud partem daquilo que tropeça, mas não um tropeço qualquer. Ambos partiram de um tropeço que revela algo da verdade, o sintoma, levando Lacan a formular que Marx descobre o sintoma antes da psicanálise (LACAN, 1966: 234-5). Embora ambos partam do sintoma, de uma contradição estrutural, suas respostas são diferentes. Enquanto Marx propõe uma justiça distributiva do mais-valor, que passaria por uma revolução, algo, talvez, mais próximo da passagem ao ato, Freud responde ao sintoma pelo ato analítico, “[...] ato atóxico por excelência, na medida em que ele não se funda em um saber mas em um desejo.” (OLIVEIRA, 2005: 239). Como o princípio do prazer já indica, Freud não acredita em uma distribuição harmônica, que proporcionaria algum tipo de equilíbrio, quando se trata de libido.

Há sempre perda no funcionamento do psiquismo, bem como em todo ato, como ressalta Luís Moreira de Barros, “O desejo é sempre insatisfeito e nossos atos são sempre falhos. Não há ato cujo resultado não traga perda para o sujeito e nem projeto, intenção ou prática sobre o mundo imune ao germe do fracasso.” (BARROS, 2005: 91). A perda imposta ao sujeito pelo ato o remete ao irreduzível de sua divisão, ao sujeito como pura divisão: “O ato, pois, é o único lugar onde o significante tem a aparência – a função, em todo o caso – de se significar a si mesmo. Isto é, de funcionar fora de suas possibilidades. O sujeito é, no ato, representado como divisão pura [...]” (LACAN, 1966-1967: 15/2/1967). Esse ponto merece ser ressaltado, pois toca diretamente nosso tema, mas pode dar margem à confusão. Toca nosso tema já que destacamos a forclusão da castração como a promessa na qual o capitalismo se articula ao campo do gozo. Essa promessa tem dupla relação com a divisão do sujeito: por um lado ela depende da divisão do sujeito, pois se o sujeito não fosse dividido ele nada teria a buscar no mercado, por outro, o rechaço capitalista à castração tem como possível consequência que o sujeito acredite ser possível eliminar sua divisão a partir do mais-de-gozar que a mercadoria encarna; questão a ser retomada em maior detalhe no capítulo III.

O que pode se prestar à confusão é que se o sujeito, no ato, é pura divisão, pode se gerar uma ideia de que o ato, de certa forma, elimina o sujeito: “[...] uma dimensão comum do ato é a de não comportar, *no seu instante*, a presença do sujeito.” (LACAN, 1967-1968: 29/11/1967; grifo nosso). Lacan é preciso ao localizar que não há sujeito *no instante* do ato, o que não significa que o sujeito deixe de existir, pelo contrário. Após ser reduzido à sua divisão no ato, o sujeito emerge diferente do que era antes. O ato instaura justo um corte a partir do qual o sujeito não é mais o mesmo que anteriormente, e isso pela operação de algo que dá consistência à sua divisão. Marie-Jean Sauret indica que “Todo ato repousa sobre um “não” ao Outro, uma separação do Outro [...] há um lado de suicídio do sujeito em todo ato – morte do sujeito e não do indivíduo.” (SAURET, 2009: 45; tradução livre<sup>12</sup>), o que demarca duas interessantes questões. A primeira diz respeito à separação do Outro, fundamental ao laço social, pois não há laço social sem que sujeito e Outro se diferenciem. A segunda se refere à diferença entre sujeito e indivíduo, que toca a questão da divisão subjetiva, da posição do sujeito em um discurso que sofre impactos do capitalismo; tal posição oscila entre sujeito consumidor e proletário, que, sem dúvida se articulam, questão que abordaremos no capítulo III. De qualquer forma, ao se referir ao proletário, Lacan opta pelo termo *indivíduo* (LACAN, 1974b: 20). O ato de Marx que desvela o mais-valor espoliado do trabalhador de certa forma funda o proletário como verdade do capitalismo. A venda da força de trabalho como mercadoria é fruto de uma escolha forçada, não sendo um ato no qual o proletário esteja implicado como sujeito.

Abrimos o presente capítulo ressaltando que a origem e o começo têm em comum comportarem uma decisão, e podemos agora precisar ainda mais essa questão ao localizar que esta decisão deve se dar em ato, um ato de palavra, ato de ordem significante. A origem traz as marcas de uma decisão em ato já tomada, mas tais marcas convocam a novas decisões a serem tomadas, o que pode demarcar novos começos, por meio do ato: “[...] começo é, efetivamente, renovação, e isso abre a porta, mesmo pela via de uma oposição, ao seguinte: que é concebível que o ato constitua [...] um verdadeiro começo. Enfim, que haja um ato, que seja criador e que esteja lá o começo.” (LACAN, 1967-1968: 10/1/1968). Pelo ato que se constitui no parricídio seguido da renúncia ao gozo do pai primevo funda-se o laço social, e, a partir de então, cada sujeito tem uma decisão própria a realizar ao vivenciar o encontro com a linguagem. A origem

---

<sup>12</sup> “*Tout acte repose sur un « non » à l'Autre, une séparation d'avec l'Autre [...] il y a un côté suicide du sujet dans tout acte – mort du sujet et non mort de l'individu.*”



do capitalismo advém da expropriação dos meios de produção seguida da tomada do trabalho como mercadoria, como trabalho humano abstrato, impactando, além da economia, do modo de vida, o próprio campo do gozo. O que ressaltamos é que às decisões subjetivas em jogo na contemporaneidade os efeitos discursivos do capitalismo não são indiferentes. É com relação a tais decisões que a psicanálise deve se posicionar.

“Mas se o ato está na leitura do ato, isso quer dizer que esta leitura é simplesmente superposta, e que é do ato reduzido *nachträglich* (*a posteriori*) que ela toma seu valor? [...] O ato sintomático, é necessário que contenha em si qualquer coisa que ao menos prepare para este acesso, a isto que para nós, na nossa perspectiva, realizará sua plenitude de ato, mas *a posteriori*. Insisto nisso, é importante marcá-lo desde já, qual é esse estatuto do ato? É preciso qualificá-lo de novo e até de inaudito se damos a ele seu sentido pleno, este do qual partimos, este que vale desde sempre, relativo ao estatuto do ato.” (LACAN, 1967-1968: 22/11/1967).

A temporalidade *nachträglich* perpassa o ato. Nesse sentido, podemos retomar a questão acerca do sujeito e do indivíduo no capitalismo para refletir se a produção de indivíduos em lugar de sujeitos seria um efeito *a posteriori* do capitalismo ao qual a psicanálise deve fazer face, visto que ela opera com o sujeito, não entendendo sua divisão como algo maléfico a ser extirpado, mas como aquilo que possibilita ao sujeito manter sua singularidade. Não é possível restaurar o sujeito enquanto não dividido, operar a sutura do sujeito, o que não refreia as tentativas da ciência e do capitalismo nesse sentido. A psicanálise tem uma posição única em relação ao impossível, concedendo-lhe lugar central ao mesmo tempo em que não cede diante dele – o que não significa que ela considere viável eliminar o impossível – como se evidencia na própria proposição de Freud acerca das três profissões que ele considera impossíveis de serem plenamente bem sucedidas (FREUD, 1925b: 347). Educar, governar e analisar são atividades impossíveis, mas isso não impede de forma alguma que elas existam e atuem: “O impossível funciona sempre como um motor. Gostaria de deixar claro que quando algo se declara como impossível é a verdadeira razão para tentar fazê-lo, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo a impossibilidade como tal.” (ALEMÁN, 2010: 88; tradução livre<sup>13</sup>). A psicanálise nunca perde de seu horizonte a função da perda:

“Se há uma atividade cujo ponto de partida se baseia na assunção da perda, é justamente a nossa, na medida em que, na própria abordagem de qualquer regra, isto é, de uma concatenação significativa, trata-se de um efeito de perda [...] Nossa experiência, como

---

<sup>13</sup> “Lo imposible funciona siempre como un motor. Me gustaría dejar claro que cuando algo se declara como imposible es la verdadera razón para intentar hacerlo, pero a su vez, reconociendo la imposibilidad como tal.”

dizem, na análise confronta-nos a todo instante com um efeito de perda. Ela atesta que esse efeito é encontrado a cada passo.” (LACAN, 1968-1969: 124-5).

A perda de gozo se articula ao impossível em jogo no acesso a este, que deve permanecer como desde sempre perdido a partir da incidência significante, mas tal perda põe o psiquismo em funcionamento, operando em busca de recuperação. Boa parte do trabalho psíquico instaurado a partir da perda inicial tem como objetivo dar algum sentido, alguma significação à perda, o que pode ter uma interessante função de proteger o sujeito do insuportável dessa perda, mas também pode deixá-lo capturado no sentido produzido. É nesse ponto que a interpretação pode operar como um corte que possibilite ao sujeito ressignificar a perda: “Na psicanálise, com efeito, o movimento da interpretação se desdobra do particular da verdade à demonstração de um real, aquele da perda originária de ser que implica a divisão constituinte do sujeito.” (BRUNO, 2010: 311; tradução livre<sup>14</sup>). A interpretação opera privilegiadamente pela via do equívoco, e não pelo oferecimento de novos sentidos ao sujeito: “A interpretação não visa tanto o sentido quanto reduzir os significantes a seu não-senso, para que possamos reencontrar os determinantes de toda a conduta do sujeito.” (LACAN, 1964a: 201). Cumpre esclarecer que o não-senso em jogo na interpretação não é da própria interpretação, mas dos significantes que ela faz surgir e aos quais o sujeito se articulou para lidar com a perda de gozo, produzindo significações que podem ser revistas, reelaboradas.

“Em conseqüência, é falso que se possa dizer que a interpretação, como se escreveu, está aberta a qualquer sentido, sob o pretexto de que só se trata da ligação de um significante a um significante e, conseqüentemente, uma ligação louca. A interpretação não está aberta a todos os sentidos [...] Não é porque eu disse que o efeito da interpretação é isolar no sujeito um coração, um *kern*, para exprimir como Freud, de *non-sense*, que a interpretação ela mesma é um não senso. A interpretação é uma significação que não é não importa qual [...] Ela tem por efeito fazer surgir um significante irreduzível [...] O essencial é que ele veja, para além dessa significação, a qual significante – não-senso, irreduzível, traumático – ele está, como sujeito, assujeitado.” (: 236-7).

Não se trata de interpretar o discurso do sujeito a partir de um saber próprio do analista e devolver ao sujeito a interpretação como uma resposta ao que se apresenta a ele como enigmático. O analista deve estar avisado de que seu saber não é mais que suposto e que o percurso de uma análise demarca o esvaziamento dessa dimensão e o

---

<sup>14</sup> “*Dans la psychanalyse en effet, le mouvement de l’interprétation se déploie du particulier de la vérité à la démonstration d’un réel, celui de la perte originnaire d’être qu’implique la division constituante du sujet.*”

conduz a operar como resto, dejetivo, objeto *a*, percurso que conduz: “[...] ao de-ser do sujeito suposto saber, a ser apenas o suporte deste objeto que se chama pequeno *a*.” (LACAN, 1967-1968: 17/1/1968). O analista opera como *suporte* do objeto *a*, ele ocupa a posição de semblante de *a*, causando o sujeito ao trabalho. O verdadeiro trabalho em jogo em uma análise é do sujeito, cabendo ao analista autorizá-lo por meio do ato analítico: “Isso seguramente quer dizer que o psicanalista não é todo objeto *a*, ele opera enquanto objeto *a*. Mas o ato em questão [...] o ato que consiste em autorizar a tarefa psicanalisante, com o que isso comporta de profissão de fé no sujeito suposto saber.” (: 7/2/1968). Essa fé no sujeito suposto saber é condição da transferência, mas vai sendo abalada no percurso de análise, que vai do sujeito suposto saber ao objeto *a* como dejetivo. É desse lugar de *a* – que veremos novamente no capítulo III, ao tratarmos do discurso do analista – que o analista pode operar o ato de interpretação: “O analista deve suportar, no ato de interpretação, a função não de um sujeito suposto pelo significante, mas do objeto impossível a significar.” (TEIXEIRA, 1999: 194). A interpretação somente pode operar como ato a partir da transferência, que não prescinde do sujeito suposto saber, mas é por saber que o sujeito suposto saber não tem consistência que o analista pode, a partir da posição de *a*, causar o sujeito ao trabalho, à associação livre, sustentando o ato analítico: “Interpretação e transferência estão implicados no ato pelo qual o analista dá a este fazer suporte e autorização. É feito para isso. É, de qualquer forma, dar algum peso à presença do ato, mesmo se o analista não faz nada.” (LACAN, 1967-1968: 6/12/1967). A partir da associação livre, o trabalho do analisante produz significantes primordiais que, a partir da interpretação, podem gerar novas significações ao sujeito: “É na medida em que nossa interpretação liga de uma outra maneira uma cadeia, que é, no entanto, uma cadeia e já uma cadeia de articulação significante, que ela funciona.” (: 29/11/1967). A interpretação, então, pode operar como um corte, sendo esta a dimensão que mais toca nosso tema.

Cabe um esclarecimento. Há entre a interpretação e o ato analítico pontos de convergência, mas não se trata de noções equivalentes. Sem a intenção de explorar em profundidade as proximidades e diferenças entre ato e interpretação, apenas destacamos que uma interpretação pode ter estatuto de ato ao operar como um corte, implicando uma temporalidade lógica: “Uma interpretação é apenas isso: proferir a palavra que fará com que entre o antes e o depois nada mais seja sinônimo. Uma palavra só realiza isso caso se refira ao sujeito. Só há, portanto, interpretação do ponto do sujeito.” (MILNER, 1995: 74). O principal que buscamos ressaltar é o quanto a psicanálise pode promover,

em ato, um corte, uma escansão, sendo a falta de escansão, de ponto de basta, um dos efeitos discursivos do capitalismo, na medida em que seu funcionamento visa uma operação ininterrupta, sem perdas, como veremos nos próximos capítulos.

A escansão pode ser produzida por um ato analítico. Por outro lado, as escansões no discurso do próprio sujeito também podem e devem ser valorizadas, escutadas com precisão pelo analista, pois podem indicar o momento justo de operar um ato:

“Pois é na escansão do discurso do paciente, à medida [que] nele intervém o analista, que veremos ajustar-se a pulsação da borda pela qual deve surgir o ser que reside para-aquém dela. A espera do advento desse ser em sua relação com o que designamos desejo do analista, no que ele tem de despercebido, pelo menos até hoje, por sua própria posição, é essa a última e verdadeira mola do que constitui a transferência.” (LACAN, 1960b: 858; colchete nosso).

Isso evidencia o valor da associação livre – nunca totalmente livre, como sabemos –, na medida em que ela incita o sujeito a produzir significantes-mestres em análise, permitindo ao analista, por meio de um ato analítico, produzir uma nova pontuação no discurso do sujeito que provoque alguma dose de equívoco naquilo que tende a vir com certa organização. Ao exercer a associação livre – o mais livre que for possível – o sujeito pode produzir, além de significantes na forma de palavras ou fonemas, escansões que podem vir a ter função significativa, tal como no sofisma lacaniano. Para tal, cabe ao analista estar atento também às escansões que o sujeito realiza em seu discurso durante a análise.

“Nós repetimos a nossos alunos: “Abstenham-se de compreender!” e deixem essa categoria nauseante para os senhores Jaspers e consortes. Que um de seus ouvidos ensurdeça, enquanto o outro deve ser aguçado. E é esse que vocês devem espichar na escuta dos sons ou fonemas, das palavras, locuções e frases, *sem omitir as pausas, escansões, cortes*, períodos e paralelismos, pois é aí que se prepara a literalidade da versão sem a qual a intuição analítica fica sem apoio e sem objeto.” (LACAN, 1956: 474; grifo nosso).

Freud ressalta que o momento da interpretação nunca é indiferente, que depende do momento em o sujeito está em relação ao que pode vir a ser alvo de interpretação. Há um momento “exato” (as aspas aqui talvez não sejam suficientes) da interpretação, no sentido de que seu efeito depende bastante do momento em que é realizada. Além disso, os efeitos de um ato somente podem ser colhidos *a posteriori*, tratando-se de uma operação sem nenhum tipo de previsibilidade ou garantia, sendo sempre uma aposta.

“Seja como for, é no momento em que o sujeito chega ao limite do que o momento permite a seu discurso efetuar com a fala que se produz o fenômeno no qual Freud nos mostra o ponto de articulação entre a resistência e a dialética analítica [...] E essa conjuntura é promovida à função de pontuação de sua fala. Para tornar apreensível esse efeito, servimo-nos da imagem de que a fala do sujeito bascula para a presença do ouvinte [...] essa presença é assinalada, no discurso, por uma escansão suspensiva, amiúde conotada por um momento de angústia, como lhes mostrei num exemplo de minha experiência.” (LACAN, 1954a: 374).

Há uma temporalidade lógica implicada na psicanálise e o manejo do analista tem, inevitavelmente, que levá-la em conta: “Ao passo que para a filosofia, que se crê eterna, a temporalidade constitui no máximo um problema entre outros, para a psicanálise o cálculo do tempo oportuno é uma imposição da experiência.” (TEIXEIRA, 2007: 52). A dimensão temporal em análise não se limita ao fundamental manejo do *tempo oportuno* para promover o ato analítico, também se referindo aos efeitos subjetivos que um corte temporal pode gerar. O corte faz com que o sujeito não seja mais o mesmo após, representando uma abertura a novos arranjos em sua relação com o gozo, ou seja, alguma mudança em sua economia de gozo: “Por isso, uma psicanálise, uma vez que é um processo de traduções sucessivas, portanto de ligação, pode permitir re-ligações ou re-traduções que reordenem, ao final, a economia de gozo do sujeito.” (GÓES, 2008: 85). Vimos que é pela economia de gozo que se pode articular a economia psíquica e a economia política. Na medida em que a economia política tem impactos discursivos, concordamos com a hipótese de Sauret de que “[...] os acidentes do laço social acarretam uma “patologia” específica aos sujeitos que habitam tal laço... e vice-versa. A economia subjetiva varia com a natureza do laço social.” (SAURET, 2009: 46; tradução livre<sup>15</sup>). Ressaltamos que nossa tese tem como ênfase os efeitos, em especial, os temporais, do capitalismo no laço social, explorando os impactos da hegemonia do modo de produção capitalista na estrutura de gozo. Não será possível explorar as patologias, ou novos sintomas, ou novos arranjos de gozo, que poderiam ser entendidos como resultantes de tais efeitos, o que decerto merece futura investigação.

Como forma de salientar os efeitos temporais do capitalismo no laço social, partimos nesse capítulo de uma hipótese de trabalho acerca de uma condição de ordem temporal – temporalidade lógica, evidentemente – ao estabelecimento de laço social. A temporalidade em jogo nessa hipótese perpassa uma decisão. Decisão que constitui uma origem mítica, mas que precisa ser reeditada por cada um que nasce em um mundo

---

<sup>15</sup> “[...] *les accidents du lien social entraînent une « pathologie » spécifique des sujets qui habitent le dit lien... et réciproquement. L'économie subjective varie avec la nature du lien social.*”

habitado pela linguagem. Se a economia política afeta a economia psíquica e vice-versa, as decisões em jogo aos sujeitos contemporâneos não têm como ser indiferentes ao laço social atual, logo: “A questão da política se confunde com aquela da possibilidade de decisão do sujeito: o sujeito pode dizer não à orientação do mundo? Ele ainda tem os meios para fazer valer aquilo que ele é como indeterminação?” (: 27; tradução livre<sup>16</sup>). O sintoma, como veremos no final do capítulo II, constitui-se como um bastião do *dizer não à orientação do mundo*, resistindo como singularidade maior do sujeito, aquilo que escapa à determinação, à classificação, aspectos cada vez mais presentes e dominantes a partir da aliança entre ciência e capitalismo, que tenta colocar a realidade em números, buscando a contabilização de quase – o gozo ainda não se deixa apreender – tudo. A classificação pode apaziguar um sujeito diante do sofrimento de um sintoma que lhe soe enigmático, em especial, se prontamente uma medicação específica é ofertada aos enquadrados em tal classificação. Por outro lado, pode haver certa angústia diante deste empuxo contábil e classificatório, que tende a suprimir singularidade.

“O sentido de que se trata de captar só adquire a dignidade de interpretação de um desejo conquanto apto a desestabilizar, no dizer do sujeito, o que até então encontrava-se classificado na representação ordenada pela língua [...] Se a interpretação do desejo é uma operação essencialmente difícil de ser mantida, é que a verdade ali se manifesta de maneira fundamentalmente precária para o sujeito. Não há nada do saber ordenado que lhe sirva de garantia, já que o acontecimento pelo qual se realiza a singularidade do sujeito não pode ser inferido a partir de nenhuma representação dada pela língua. Do mesmo modo que, no apólogo dos três prisioneiros, nenhum dado da observação permite deduzir, sem o movimento da pressa, a cor do disco inscrito nas costas, o sujeito não dispõe, na estabilidade da representação pensável, de nenhum sinal para inferir a classe paradoxal que o designa [...] E, no entanto, tal como no apólogo citado, é preciso, diante do efeito de encontro com a verdade, concluir o mais rápido possível. A procrastinação é consentimento em ceder quanto ao desejo, assim como ela era, no apólogo, sinônimo de morte.” (TEIXEIRA, 2007: 51-2).

Fixar-se em uma classificação ou rechaçá-la depende de uma decisão subjetiva. Decerto que tal decisão é influenciada pelo(s) discurso(s) – a teoria lacaniana dos discursos indica que um discurso não deixa de existir pelo quarto de giro que produz outro discurso, nem que o sujeito somente possa se posicionar exclusivamente em uma modalidade discursiva – no qual o sujeito toma parte. A economia de gozo afeta os discursos e perpassa as decisões subjetivas: “A intrusão na política só pode ser feita reconhecendo-se que não há discurso – e não apenas o analítico – que não seja do gozo,

---

<sup>16</sup> “*La question de la politique se confond avec celle de la possibilité de décision du sujet: le sujet peut-il dire non à l’orientation du monde? A-t-il toujours les moyens de faire valoir ce qu’il est comme indétermination?*”

pelo menos quando dele se espera o trabalho da verdade.” (LACAN, 1969-1970: 74). A ojeriza contemporânea pela indeterminação também atinge o próprio analista, afetando sua posição, já que “[...] o analista deve encontrar a certeza de seu ato na própria indeterminação da qual ele é sujeito.” (TEIXEIRA, 1999: 193). Assim:

“[...] é de se salientar a importância atribuída por Lacan ao problema da *indeterminação* do analista num momento em que o modelo liberal exige que se façam por todos os lados levantamentos estatísticos, que todos os elementos sejam determinados segundo as classes às quais eles pertencem, e que todas as classes sejam regulamentadas pela meta-estrutura do Estado [...] Tal questão nos interessa porquanto ela nos remete à travessia, pela psicanálise, da determinação utilitarista que a condiciona, em direção ao campo ético do qual se descompleta sua determinação discursiva.” (: 193-4).

A determinação utilitarista é fruto de uma mudança discursiva consolidada com o advento da ciência moderna, na qual o valor de algo depende de sua utilidade para o maior número de pessoas, passando a singularidade a ser entendida como um empecilho ao funcionamento utilitarista. Ao discorrer acerca da associação livre, Lacan diz: “[...] falar de um certo modo particularmente desprezado, em condições que, precisamente, abstraem-se de toda visada relativa a essa referência à norma, ao útil [...]” (LACAN, 1967-1968: 29/11/1967). A psicanálise não promove o ato visando sua utilidade, sobretudo no sentido valorizado pelo utilitarismo, o que não impede que o sujeito possa fazer uso do ato para buscar um novo posicionamento. Se “A própria ideia de um sujeito responsável por sua posição, capaz de ato, é rejeitada pela ideologia cientista contemporânea.” (SAURET, 2009: 254; tradução livre<sup>17</sup>), a capacidade subjetiva de realizar um ato é bastante cara à psicanálise, que trata do sujeito como falante, como responsável por sua posição diante da castração.

A forclusão da castração prometida pelo capitalismo pode enredar o sujeito em uma relação com o gozo na qual ele não se implique como sujeito em sua divisão, supondo poder evitar a castração. A assunção da divisão subjetiva é um modo de fazer frente aos efeitos discursivos do capitalismo, que busca suturar tal divisão por meio da mercadoria, como se fosse possível ao sujeito não vivenciar a castração ao consumir mercadorias que supostamente trazem em si o mais-de-gozar que falta ao sujeito. Ao partir do impossível em jogo na castração, a psicanálise não tem como corroborar com a promessa capitalista de forclusão da castração. Mesmo na psicose, quando o sujeito não reconhece simbolicamente a castração, não se constituindo como dividido, há um

---

<sup>17</sup> “L’idée même d’un sujet responsable de sa position, capable d’acte, est rejetée par l’idéologie scientiste contemporaine.”

posicionamento do sujeito que a psicanálise reconhece como próprio, singular, muito diferente da resposta massificada pela mercadoria. Assim como a psicanálise lacaniana não acredita ser possível tornar o sujeito psicótico um sujeito dividido – o que não impede que ele busque invenções que o possibilitem localizar, tratar o gozo desarrimado –, tampouco pode concordar com a possibilidade de tornar um sujeito dividido em pleno, não dividido, capaz de não vivenciar a castração. O próprio percurso de uma análise tende a caminhar em direção à assunção por parte do sujeito de sua divisão: “Com efeito, ele só sai de seu tratamento por um ato (e não por um elemento de saber a mais), isto é, renunciando (esse é o sentido de assumir sua divisão) a encontrar a verdade do saber que ele acumulou em seu tratamento.” (BRUNO, 2010: 26; tradução livre<sup>18</sup>). A operação de divisão subjetiva é irreversível, não importa o que se prometa, tendo o corte, a escansão, por efeito dar consistência à divisão, já que, como vimos, no instante do ato – que consiste na operação de um corte –, o sujeito fica reduzido à sua pura divisão.

O funcionamento sem interrupções, sem perdas, a que visa o modo de produção capitalista ainda será abordado em maior profundidade, mas o que já destacamos é que a psicanálise não deve se furtar a fazer face aos efeitos psíquicos, discursivos, advindos da economia política. Ao passo que no campo da economia política a greve se apresenta como, talvez, o único ato capaz de interromper o funcionamento do modo de produção capitalista, no campo da economia psíquica não há como fazer greve do inconsciente, não há como demitir esse *trabalhador ideal*, até porque, não há como se desvencilhar da linguagem. Não podemos nem demitir o inconsciente – estruturado como uma linguagem – nem pedir demissão da linguagem – da qual nós somos os empregados: “[...] somos seres nascidos do mais-de-gozar, resultado do emprego da linguagem. Quando digo *emprego da linguagem*, não quero dizer que a empregamos. Nós é que somos seus empregados. A linguagem nos emprega, e é por aí que aquilo goza.” (LACAN, 1969-1970: 62). Aquilo que a psicanálise pode oferecer ao sujeito não é da ordem da greve, mas não deixa de ser da ordem de uma escansão, de um corte, o que pode fazer com que o sujeito mude seu posicionamento diante dos efeitos discursivos de seu tempo, permanecendo, por exemplo, menos capturado na promessa capitalista de forclusão da castração.

---

<sup>18</sup> “*En effet, il ne sort que par un acte (et non par un élément de savoir en plus) de sa cure, c’est-à-dire en renonçant (c’est le sens d’assumer sa division) à trouver la vérité du savoir qu’il a accumulé dans sa cure.*”



## **CAPÍTULO II: TEMPO PARA COMPREENDER**

Neste capítulo abordaremos a noção lacaniana de discurso, que se constitui como um eixo central para nossa pesquisa acerca das articulações entre capitalismo e laço social pelo viés da temporalidade lógica. Após explorarmos a origem do laço social no capítulo I, passando pelas questões acerca de como se chegar à renúncia ao gozo necessária ao laço social, cabe agora avançar nas questões seguintes: feita a renúncia, como sustentá-la? O que se pode ganhar com ela? Destacamos, nesse contexto, o papel da diferença no laço social e como esta tende a ser afetada pelo capitalismo.

### **2.1. A diferença no laço social: os recursos para sustentação**

A noção de diferença ocupa um lugar de suma importância na psicanálise, não cabendo no escopo dessa tese uma profunda exploração deste tema. O que pretendemos abordar é o papel da diferença no laço social.

Sem diferença não há laço social. É preciso alguma separação, diferenciação entre sujeito e Outro para que se estabeleça laço social. Retomando as questões que definimos como norteadoras para nossa pesquisa acerca do laço social, a renúncia ao gozo tem relação direta com a noção de diferença, já que a diferenciação entre sujeito e Outro não se dá sem perda de gozo, sem resto. Como forma de delinear nosso percurso no tocante à diferença no laço social, localizamos alguns níveis de diferença, sem que isso implique em uma hierarquia ou cronologia, mas sim em um certo desenrolar lógico.

A diferenciação primordial entre sujeito e alteridade tem origem na incidência significativa, com o ciframento significativo do gozo, simbolização primordial da qual resta algo não simbolizado. Temos, então, a diferença no nível do significante, que se caracteriza justamente por ser aquilo que os demais significantes não são, por sua diferença em relação a eles: “O que caracteriza, o que fundamenta o significante não é, em absoluto, alguma coisa que lhe esteja ligada como sentido, mas sim sua diferença [...] o fato de todos os outros serem diferentes dele. Sua diferença reside nos outros.” (LACAN, 1968-1969: 177). O ciframento significativo produz também um ciframento do próprio gozo, instaurando-se a dimensão do gozo fálico, orientado, tratado pela referência fálica. No entanto, nem todo o gozo pode ser cifrado, isto é, da simbolização primordial resta algo não simbolizado. A partir da perda de gozo decorrente do encontro com a linguagem, ao lado da aquisição de significantes há a produção de um *resto*

*irracional*, *a*, que se destaca do corpo, localizando gozo fora do corpo. O ciframento significativo do gozo, bem como a localização (da perda) de gozo no objeto *a* são modos de tratamento de gozo, ou seja, o significante e o objeto *a* se apresentam como recursos à sustentação da perda de gozo necessária ao laço social.

Além desses níveis de diferença, há também a diferença no tempo, a escansão que possibilita o funcionamento do significante em cadeia, essencial para que este possa operar no tratamento do gozo, assim como para que se constitua a queda do objeto *a* e a emersão do sujeito dividido,  $\$$ , a partir do intervalo significativo.

Destacamos três campos implicados no funcionamento discursivo, logo, no laço social, nos quais a diferença tem importante papel: significante, objeto e temporalidade. Todos sofrem impactos discursivos pelo advento do capitalismo, que traz em si a proposta homogeneizante de um gozo “para todos”, rechaçando a diferença absoluta – ligada ao irrepresentável –, ao passo que a psicanálise segue uma lógica orientada por uma ética referida ao “não-todo”, visando ao singular.

### **2.1.1. Ciframento significativo da alteridade: a moeda corrente do psiquismo**

O sujeito nasce – desamparado – em um mundo discursivo, com um inevitável encontro marcado com (e pela) a linguagem. A partir do desamparo primordial, o sujeito mobiliza o Outro com seu grito, que, enquanto *Nebenmensch*, pessoa próxima que se ocupa da criança, o toma como demanda, tentando aplacar seu desamparo. Essa figura central das primeiras vivências do sujeito fornece os cuidados necessários à sobrevivência do *infans*, mas não somente isso. O *Nebenmensch* alimenta a criança com significantes, promove o banho de linguagem e leva consigo um resto para sempre perdido, algo que escapa à trama simbólica, e mesmo ao objeto *a*, um real inassimilável pleno de gozo, Coisa que Lacan garimpa do *Projeto* de Freud e lapida até elevar à dignidade de um conceito.

Ao passo que a importante figura do *Nebenmensch* está ligada a *das Ding*, real pleno de gozo, inassimilável simbolicamente, por outro lado ela também se refere ao Outro enquanto lugar do significante, visto que é daquele que se ocupa da criança vem o material significativo “[...] herdado, tradicional, transmitido – e como? É claro, pelo fato de que, em torno do sujeito, fala-se.” (LACAN, 1955-1956: 283). Aquilo que torna insustentável tratar com indiferença a alteridade é o fato de esta ser encarnada pelo

*Nebenmensch*, um ser vivo e sexuado que, enquanto Outro, promove a incidência do significante no sujeito. *O encontro com a linguagem nunca é indiferente*.

O *Nebenmensch* se divide em Outro que fornece significantes e uma alteridade inassimilável ao significante, *das Ding*, iminência intolerável de gozo (LACAN, 1968-1969: 219): “[...] o complexo do ser humano semelhante se divide em duas partes, das quais uma dá impressão de ser uma estrutura que persiste coerente como uma *coisa*, enquanto que a outra pode ser *compreendida* por meio da atividade da memória [...]” (FREUD, 1895: 438). Essa parte compreendida mnemicamente remete ao esquema proposto na *Carta 52* da correspondência de Freud à Fliess (FREUD, 1896: 317-9):

$$\begin{array}{ccccccc} & & \text{I} & & \text{II} & & \text{III} \\ W & \rightarrow & WZ & \rightarrow & Ub \text{ (ics)} & \rightarrow & Vb \text{ (pcs)} \rightarrow Bews \text{ (cs)} \end{array}$$

O primeiro nível de memória, de traços de percepção, *Wahrnehmungszeichen* (WZ), indica que daquilo que chega da alteridade – e o corpo também pode ser entendido como uma alteridade ao psiquismo – há um registro na forma de traços, que, segundo Lacan, já são de ordem significante (LACAN, 1959-1960: 84-5). Ou seja, se os primeiros registros mnêmicos do sujeito ocorrem enquanto uma escritura (*Niederschrift*) na forma de WZ (FREUD, 1896: 318), esta seria a maneira como se daria a apreensão primordial de uma bateria significante:

“Portanto, é também ao significante que se refere a *Bejahung* primordial, e outros textos permitem reconhecer isso, em especial a carta 52 da correspondência com Fliess, onde ele é expressamente isolado como termo de uma percepção original, sob o nome de signo, *Zeichen*.” (LACAN, 1958a: 564)

Trata-se de um momento lógico no qual se realiza, em ato e simultaneamente, por um lado uma primeira apreensão simbólica daquilo que vem do *Nebenmensch*, Outro que nomeia o grito da criança alimentando-lhe com significantes, e por outro a rejeição daquilo que ela não reconhece como seu e que ameaça o princípio do prazer. Portanto, resta àquilo que for expulso nesta operação permanecer enquanto fora das possibilidades de simbolização, nunca havendo um significante que o possa representar; constitui-se assim o real enquanto externo ao sujeito, como revela Lacan ao se referir à *Ausstossung*: “É esta última que constitui o real, na medida em que ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização.” (LACAN, 1954b: 390). Há uma radical divisão entre o real e o incorporado simbolicamente na forma de WZ, bateria primordial significante a partir da qual o sujeito constitui sua realidade psíquica. Essa operação

primordial de simbolização se constitui enquanto um ciframento significativo da alteridade, definindo-se a moeda corrente no psiquismo: o significante.

O ciframento significativo deixa marcas mnêmicas na forma de traços de ordem significativa (WZ), mas que ainda não operam como cadeia significativa. Esse primeiro nível de diferença, embora essencial, ainda não é suficiente ao laço social, devendo se estabelecer outro nível de diferença, referido ao funcionamento da cadeia significativa, à constituição do lugar do Outro, referido ao nível do inconsciente (Ub): “Ensinamos, seguindo Freud, que o Outro é o lugar da memória que ele descobriu pelo nome de inconsciente [...]” (LACAN, 1958a: 581). Segundo Lacan, “[...] o inconsciente é estruturado como uma linguagem. A partir daí, essa linguagem se esclarece sem dúvida por se colocar como *aparelho do gozo*.” (LACAN, 1972-1973: 75; grifo nosso), logo, o aparelhamento discursivo do gozo próprio ao laço social remete à estruturação do inconsciente, Ub, ao funcionamento do significante em cadeia, estruturação que não prescinde da etapa de apreensão significativa da alteridade na forma de indicações de percepção, WZ, ciframento significativo que permite a contabilização da perda de gozo.

A contabilização da perda de gozo ocorre na dimensão significativa, embora persista algo não recoberto pelo significante, mas que ainda assim participa do aparato discursivo: o objeto *a*, que condensa aquilo que do gozo o significante não cifra, que escapa à contabilização. As aproximações e diferenças entre *das Ding* e objeto *a* serão tema do item 2.1.4. Antes, veremos como se opera a própria a passagem do nível WZ para Ub, da bateria significativa como enxame para a cadeia significativa, instaurando-se a escansão significativa, marca de uma temporalidade lógica, avaliando qual seria o papel do traço unário nesse processo. Posteriormente, veremos o papel do significante Nome-do-Pai na ordenação da cadeia significativa, no item 2.1.3.

### **2.1.2. Diferença no tempo e traço unário: do *essaim* à cadeia significativa**

O traço unário – *einzigster Zug* – é destacado por Lacan de uma passagem em que Freud descreve três tipos de identificação no capítulo VIII de *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), operando sobre essa noção de modo a ampliar sua importância para além de sua participação no processo de identificação. Tal ampliação torna o traço unário um rico elemento para se pensar a própria constituição do aparato psíquico. Nosso interesse pelo traço unário se refere ao momento lógico no qual o significante, de uma bateria na forma de um enxame, passa a se articular em cadeia, instaurando-se uma

escansão significativa e constituindo-se o lugar do Outro, aspectos importantes ao funcionamento discursivo, logo, ao laço social.

O laço social tem como condição imprescindível a diferenciação entre o sujeito e a alteridade, sendo, portanto, essencial a diferenciação produzida pela separação entre o gozo e o significativo na simbolização primordial. A partir da incidência significativa há um ciframento significativo daquilo que chega da alteridade, restando um inassimilável radical e primeiro, *das Ding*. No entanto, a Coisa, não constitui a alteridade própria ao laço social, que se refere ao Outro já esvaziado em certa medida de gozo, que deve se constituir a partir da incidência significativa: “O próximo é a iminência intolerável de gozo. O Outro é apenas sua terraplanagem higienizada.” (LACAN, 1968-1969: 219). Dito de outra forma, não basta separar gozo e significativo através de um ciframento na forma de WZ, é preciso que se constitua o lugar do Outro como Ub.

$$\begin{array}{ccccccc} & & \text{I} & & \text{II} & & \text{III} \\ & & \rightarrow & & \rightarrow & & \rightarrow \\ \text{W} & \rightarrow & \text{WZ} & \rightarrow & \text{Ub (ics)} & \rightarrow & \text{Vb (pcs)} \rightarrow \text{Bews (cs)} \end{array}$$

Além da produção de representações inconscientes, *Vorstellungen*, a partir dos WZ, o mais significativo na retranscrição entre esses dois primeiros níveis de registro mnêmico é a própria constituição do lugar em que estes se inscrevem: o Outro, onde os significantes inscritos primordialmente na forma de WZ podem ser acolhidos como *Sachvorstellungen*, representações-de-coisa, constituindo a realidade psíquica do sujeito a partir de seu encadeamento. Freud marca a diferença entre os níveis WZ e Ub pelo fato de que, no primeiro, o material significativo na forma de traços, indicações, *Zeichen*, apresenta-se em uma simultaneidade, constituindo uma primordial bateria significativa, um enxame de  $S_1$ , *essaim*, como homofonicamente destaca Lacan. No nível seguinte, há o estabelecimento de relações causais entre os *Spuren* (FREUD, 1896: 318). O aspecto da *simultaneidade* deve ser ressaltado por demarcar uma diferença essencial – na dimensão temporal – em relação ao funcionamento da cadeia significativa. O ciframento significativo diferencia gozo e significativo, mas ainda não se diferenciam, na dimensão temporal, os significantes entre si. Como WZ, os significantes se apresentam na simultaneidade, sem escansão temporal entre eles, indiferenciados no tempo.

Lacan afirma que *sincronia* e *simultaneidade* não são noções equivalentes, ou sinônimas, (LACAN, 1960-1961: 238; LACAN, 1961-1962: 9/5/1962). A esse respeito, Porge indica que “A simultaneidade, cuja etimologia é *similis* (semelhante), evoca mais a coincidência espacial, geométrica, que a sincronia (cuja raiz grega significa “com o

tempo”, cujas evocações são mais dinâmicas e temporais.” (PORGE, 1989: 86). A etimologia de sincronia advém de *syn* (com, junto de) e *khronos* (tempo), logo, mais próximo da ideia de juntos no tempo, de *não diferenciados no tempo*. A simultaneidade evoca a dimensão espacial do tempo, cronológica, mais referida à duração do tempo e “Por essas razões, pensamos, Lacan preferia o termo sincronia à simultaneidade. A consistência da eternidade vem, por esse fracasso, sustentar uma dimensão sincrônica – isto é, uma *relação temporal não-ordenada* – como dimensão temporal integral.” (: 89; grifo nosso). A preferência de Lacan pelo termo sincronia fica patente quando ele se refere ao sistema WZ como sincrônico: “Mas não esqueçam que lidamos com o sistema *Wahrnehmungszeichen*, sinais da percepção, isto é, com o sistema primeiro dos significantes, com a sincronia primitiva do sistema significante.” (LACAN, 1959-1960: 84-5). A dimensão cronológica do tempo não é a mais significativa para nossa investigação, mas sua dimensão lógica, em especial na inauguração de uma escansão significante tal como ocorre na cadeia significante, cujo funcionamento inaugural é brilhantemente ilustrado no *Fort-da* por Freud, retomado por Lacan:

“Pois sua ação destrói o objeto que ela faz aparecer e desaparecer na *provocação* antecipatória de sua ausência e sua presença. Ela negativiza assim o campo de forças do desejo, para se tornar, em si mesma, seu próprio objeto. E esse objeto, ganhando corpo imediatamente no par simbólico de dois dardejamentos elementares, anuncia no sujeito a integração diacrônica da dicotomia dos fonemas, da qual a linguagem existente oferece a estrutura sincrônica a sua assimilação.” (LACAN, 1953: 320).

O *Fort-da*, interpretação que Freud faz do O-A que seu neto emite durante o jogo com o carretel, ilustra a notação mínima da cadeia significante,  $S_1-S_2$ , delimitando uma estrutura, uma vez que “Se a estrutura é, portanto, o nome do sistema qualquer, a cadeia é o nome da estrutura mínima [...] só há significante numa cadeia, e para que um sistema forme uma cadeia é preciso que seja constituído de significantes.” (MILNER, 1995: 83-4). O funcionamento do significante em cadeia depende de uma escansão significante, escansão temporal que opere de modo significante, tal como as moções suspensas do sofisma sobre o tempo lógico. A relação entre o sofisma do tempo lógico e a cadeia significante foi indicada por Lacan no seminário *O desejo e sua interpretação*:

“[...] se o inconsciente tem um sentido, este sentido tem todas as características da função da cadeia significante. E concluirei esse lembrete fazendo alusão a uma historietta que a maior parte de meus ouvintes já ouviram de mim quando falei da cadeia significante. Trata-se da fábula dos discos brancos e dos discos pretos, uma vez que ela

ilustra algo de estrutural nas relações de sujeito a sujeito, na medida em que encontramos aí três termos.” (LACAN, 1958-1959: 27/5/1959; tradução livre<sup>19</sup>).

No tocante às proximidades e diferenças entre simultaneidade e sincronia, o que concerne nosso tema é: com relação ao sistema WZ, a *simultaneidade* indicada por Freud, que Lacan denomina *sincronia primitiva do sistema significante*, significa uma indiferenciação no tempo? A possibilidade de responder afirmativamente a tal questão autoriza a concepção de um momento lógico no qual de um enxame de S<sub>1</sub>, dos significantes ainda indiferenciados no tempo, estructure-se a cadeia significante, na qual os significantes estão diferenciados – logicamente – no tempo, S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>. Qual o papel do traço unário nessa operação?

A afirmação de Lacan de que “[...] a partir do momento em que concebemos que *no campo do Outro se inscreve* algo tão simples quanto o traço unário, surge no mesmo movimento, em virtude do conjunto, a função do par ordenado.” (LACAN, 1968-1969: 348; grifo nosso), oferece-nos um bom caminho. A *inscrição* do traço unário no campo do Outro, permite-nos supor outro viés lógico de tal processo, a saber, o *destacamento* do traço unário a partir do material significante em WZ. Da bateria significante primitiva na forma de *Zeichen* destaca-se um traço unário, *ein einziger Zug*, que se inscreve no – ao mesmo tempo em que o funda – campo do Outro, possibilitando o funcionamento do significante enquanto cadeia.

A ideia de uma inscrição do traço unário no campo do Outro não acarreta que ele seja registrado e funcione aí como um significante dentre os demais, mas que o campo do Outro seja afetado por sua marca. Trata-se do traço unário como *marca da diferença pura* (LACAN, 1961-1962: 6/12/1961), *suporte da diferença* (: 13/12/1961) no Outro, sendo esta uma de suas funções essenciais:

“[...] nós nos encontramos em tudo aquilo que se pode chamar a bateria do significante, *confrontada* a esse traço único, a esse *einziger Zug* que já conhecemos, na medida em que, a rigor, ele poderia ser substituído por todos os elementos do que constitui a cadeia significante, *supportá-la*, essa cadeia por si só, e simplesmente por ser sempre o mesmo.” (: 22/11/1961; grifos nossos).

---

<sup>19</sup> “[...] si l’inconscient a un sens, ce sens a toutes les caractéristiques de la fonction de la chaîne signifiante. Et je compléterai ce bref rappel en faisant allusion à une petite histoire que la plupart de mes auditeurs ont déjà entendue de moi quand j’ai parlé de la chaîne signifiante [...] Il s’agit de la fable des disques blancs e des disques noirs, en tant qu’elle illustre quelque chose de structural dans les rapports de sujet à sujet, pour autant qu’on y trouve trois termes.”

A indicação da bateria do significante como *confrontada* ao traço unário reforça a concepção de um destacamento deste com relação ao primitivo material significante e de sua inscrição no campo do Outro. Ressalta-se, sobretudo pelo aspecto de unicidade, de notação mínima de uma diferença, a noção do unário como uma espécie de *garantia*, de *suporte* do significante:

“O que encontramos no limite da experiência cartesiana como tal do sujeito evanescente, é a necessidade dessa *garantia*, do traço de estrutura o mais simples, do traço único, se ousar dizer, absolutamente despersonalizado, não somente de todo o conteúdo subjetivo, mas também de toda variação que ultrapasse esse traço único, desse traço que é *um*, por ser o traço único. A fundação do um que constitui esse traço não está tomada em nenhuma parte a não ser em sua unicidade. Como tal, não podemos dizer dele outra coisa senão que *ele é o que tem de comum todo significante*, [de] ser sobretudo constituído como traço, [de] ter esse traço por *suporte*.” (: 22/11/1961; grifos nossos).

Sendo o traço unário *o que tem de comum todo significante*, ele não pode ser tomado como mais um significante, mas como estando na origem do significante: “[...] a função do traço unário – quer dizer, da forma mais simples de *marca*, que é, falando propriamente, a *origem* do significante.” (LACAN, 1969-1970: 44; grifos nossos). Indicar o traço unário como *suporte* da cadeia significante remete à necessidade da introdução de uma escansão de ordem temporal para que a cadeia funcione. Acerca da relação entre o traço unário e a temporalidade de ordem lógica (*a posteriori*) Lacan diz: “É porque o traço unário visa à repetição de um gozo que um outro traço unário surge a posteriori, *nachträglich* [...] O traço unário surge a posteriori, portanto, no lugar do S<sub>1</sub>, do significante como aquilo que representa um sujeito perante outro significante.” (LACAN, 1968-1969: 378). No ano seguinte, Lacan escreve sobre essa função do traço unário no encadeamento significante, em sua relação com aspectos concernentes à construção da estrutura dos discursos, como trabalho (do significante), saber e verdade: “[...] basta darmos a esse traço unário a companhia de um outro traço, S<sub>2</sub> após S<sub>1</sub> [...] A partir daí começa o trabalho. É com o saber como meio de gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade.” (LACAN, 1969-1970: 48). A partir dessa característica do traço unário de nunca estar só (: 147), o principal aspecto que extraímos é sua função de inaugurar o significante em cadeia. Assim, supomos no destacamento do traço unário e sua inscrição no Outro uma operação com valor de uma *inaugural escansão temporal*.

Essa escansão temporal significante é capital ao nosso tema, na medida em que supomos como condição ao laço social a interposição do tempo para compreender entre



o instante do olhar e o momento de concluir. Dessa forma, temos que além da renúncia ao gozo como condição *princeps* ao laço social, a estruturação do discurso produtor de liame social também depende da articulação do significante em cadeia, do significante trabalhando encadeado para o tratamento de gozo, emergindo o sujeito e caindo o objeto *a* nesse intervalo. O sujeito dividido, \$, é efeito do funcionamento do significante em cadeia: “[...] a estrutura mínima qualquer contém em inclusão externa um certo existente distinto, que chamaremos de sujeito [...] O sujeito torna-se uma propriedade intrínseca da cadeia [...] o sujeito é segundo em relação ao significante.” (MILNER, 1995: 85-6). Porém, o sujeito nunca é completamente representado por um significante junto a outro significante, sempre havendo um resto não assimilável ao significante, objeto *a*, que também decorre do encadeamento significante. A relação entre a função do traço unário e a gênese lógica do objeto *a* foi alvo de intenso trabalho de Lacan no *Seminário 16*: “Dá-se com ele o mesmo que com a perda que visamos, que está no horizonte de nosso discurso, aquela que constitui o mais-de-gozar – ele é apenas um efeito da postulação do traço unário.” (LACAN, 1968-1969: 137). O traço unário se refere ao início do encadeamento significante, estando, então, também articulado à queda do objeto *a*, aspectos fundamentais ao discurso.

Voltando à *Carta 52*, Freud indica que é no nível *Ub* que surgem as relações de causalidade entre os traços inconscientes (FREUD, 1896: 318); entendemos que tais relações de causalidade remetem à causa de desejo, sustentada pelo objeto *a*, objeto causa de desejo e condensador de gozo, como veremos no item 2.1.4.:

“O gozo é exatamente correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é marca para a morte [...] É a partir da clivagem, da separação entre o gozo e o corpo doravante mortificado, a partir do momento em que há jogo de inscrições, marca do traço unário, que a questão se coloca.” (LACAN, 1969-1970: 169).

A relação entre traço unário e gozo toca nosso tema diretamente, pois a renúncia ao gozo não encerra tudo o que se pode dizer sobre as relações entre laço social e gozo, isto é, não se trata de um mero antagonismo, havendo gozo no próprio laço social, como a estrutura dos discursos indica. O aparato discursivo se instaura a partir da perda de gozo, visando sua recuperação, tendo o traço unário importante função nesse processo: “E é no lugar dessa perda [...] que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo *a*. O que é que isso impõe? [...] no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia.” (: 46). A noção de

entropia, a saber, algo que se produz a partir de uma perda, será abordada mais adiante, ao tratarmos do objeto *a*, mas julgamos pertinente destacar a íntima relação entre o traço unário e o gozo que concerne o funcionamento discursivo:

“O ser só se afirma no começo pela marca do 1 [...] Ele não pode reunir absolutamente nada, a não ser precisamente a confrontação, a adjunção do pensamento da causa com a primeira repetição do 1. Tal repetição já tem seu *custo*, e institui, no nível do *a*, a *dívida da linguagem*. Alguma coisa tem que ser *paga* àquele que introduz seu signo. Essa alguma coisa [...] intitulei-a esse ano [...] de *Mehrlust*.” (: 149; grifos nossos).

A dimensão de *pagamento* é interessante, pois remete à ideia de contabilização da perda; para pagar, é preciso que haja uma conta a ser paga. Embora tenhamos nos referido ao gozo enquanto inassimilável ao significante, também destacamos que ele só entra em cena a partir da contabilização de sua perda, destacando-se a dimensão simbólica envolvida em todo esse processo, pois “Que é uma ordem simbólica? É mais do que apenas uma lei, é também uma acumulação, ainda por cima numerada. É uma ordenação.” (LACAN, 1968-1969: 286). Uma vez que “Para que haja simbólico, é preciso que se conte pelo menos 1.” (: 290), entendemos que na base das possibilidades de se realizar qualquer tipo de contabilização, inclusive, e especialmente, a de gozo, está o destacamento do traço unário. O ciframento significante da alteridade define a moeda corrente do psiquismo, a *cifra* que vale no psiquismo – o significante –, entretanto, à contabilização da perda de gozo se faz necessário que da primordial bateria significante se destaque um *um* que se diferencie para que se inaugure a numeração, a contagem, um *um* que suporte a diferença como tal, um traço único, unário, *ein einziger Zug*.

Acompanhamos a função do traço unário no encadeamento significante ( $S_1$ - $S_2$ ), intervalo significante no qual se dá a queda do objeto *a*, havendo a emersão do sujeito dividido,  $\$$ . Eis os termos do aparato discursivo:  $S_1$ ,  $S_2$ , *a* e  $\$$ . Uma vez estruturada a cadeia significante, esta passa a se orientar, nortear-se, o que traz à cena um significante especial, o significante o Nome-do-Pai.

### 2.1.3. Nome-do-Pai: o orientador da cadeia

Antes de discorrermos acerca do significante Nome-do-Pai, cabe delimitar a pertinência de abordá-lo no âmbito de nossa pesquisa. O Nome-do-Pai se configura como um significante que orienta a cadeia – sem dela participar diretamente – sendo um operador importante ao funcionamento discursivo, logo, ao laço social. Além disso, o

declínio da função paterna delineado na passagem da Idade Média à Modernidade aponta para uma menor potência do Nome-do-Pai enquanto significante orientador da cadeia, significante que favorece a regulação do gozo. Como vimos, a intensificação do declínio do Pai se articula ao advento concomitante da ciência moderna e do capitalismo enquanto respostas ao desamparo diante do “afastamento do Pai”, do “silêncio de Deus”. Quando o Pai é chamado e não responde, ou responde com menor operatividade, a sensação de desamparo se intensifica, favorecendo novos tipos de resposta que não se sustentem tão vigorosamente no Nome-do-Pai como garantia.

Como forma de abordar o Nome-do-Pai, voltamos nosso olhar para a superação da horda primeva pelo totemismo, fundada em um crime primordial. A própria ideia de crime já pressupõe uma temporalidade *a posteriori*, pois a eliminação do líder que se tornara um inimigo somente se torna um parricídio por retroação. O pai primevo *terá sido* pai a partir de sua morte seguida da renúncia ao gozo. O Pai é morto por estrutura, o que não significa que ele tenha menos força por isso, pelo contrário: “O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo.” (FREUD, 1912-1913: 219). Se o significante é o que representa o sujeito junto a outro significante, o Nome-do-Pai é o significante que representa a morte do pai junto aos outros significantes, sustentando a insígnia de *morto* atribuída ao pai primevo. Freud supõe que o crime primordial que origina a civilização seguramente deixou *traços indeléveis* (: 235), uma marca significante, o Nome-do-Pai, significante do Pai morto, que possibilita sua transmissão, tornando todos os recém-chegados à cultura, e que nela se inscrevem, cúmplices desse crime, logo, portadores de uma dívida a ser paga com a renúncia ao gozo.

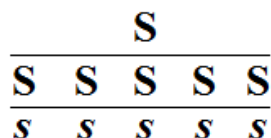
O Pai morto não resta mais pleno de gozo, tendo morrido justo por insistir em manter tudo o que é do gozo para si, o que se revelou impossível, marca da castração: “O que se trata de dissimular? É que, desde que ele entra no campo do discurso do mestre em que estamos tentando nos orientar, o pai, desde a origem, é castrado.” (LACAN, 1969-1970: 94). Evidencia-se a articulação entre Nome-do-Pai e castração, sendo o Nome-do-Pai um veículo privilegiado para a transmissão da castração. A assunção subjetiva da castração remete à renúncia ao gozo, preço que isenta o sujeito de ter que matar o pai com suas próprias mãos, como ressalta Jean-Claude Maleval: “Não se tem mais que matá-lo: o significante já se encarregou disso.” (MALEVAL, 2000: 85; tradução livre<sup>20</sup>):

---

<sup>20</sup> “Il n’y a pas à le tuer: le signifiant s’en est déjà chargé.”

“O assassinato do pai significa, justamente, que não se pode matá-lo. Ele já está morto desde sempre [...] de saída, o pai está morto. Mas vejam, resta o Nome-do-Pai, e tudo gira em torno disso [...] A essência e a função do pai como Nome, como *eixo do discurso*, decorrem precisamente de que, afinal, nunca se pode saber quem é o pai. Continuem tentando descobrir, é uma questão de fé.” (LACAN, 1968-1969:149; grifo nosso).

O Nome-do-Pai como *eixo do discurso* é uma preciosa indicação de Lacan no sentido de ressaltar o quanto não se trata de um significante entre os demais, mas de um significante que orienta a cadeia ao se excluir dela. O Nome-do-Pai não tem par oposto no psiquismo, com um lugar diferenciado, único, referindo-se não a outro significante, mas a todos os significantes, ao Outro, como se não fizesse parte diretamente do Outro, ao mesmo tempo em que polariza todos os significantes aí contidos. “O pai é, no Outro, o significante que representa a existência do lugar da cadeia significante como lei. Ele se coloca, por assim dizer, acima desta.” (LACAN, 1957-1958: 202):



Nesse sentido, François Regnault se refere ao Nome-do-Pai como um significante *insólito*: “Sua significação é a de um significante que falta na bateria dos significantes, isto é, no campo do Outro.” (REGNAULT, 1995: 85). Embora não se pronuncie, o Nome-do-Pai ordena, comanda a cadeia significante, funcionando como um *ponto de basta*, em torno do qual os demais significantes se organizam (LACAN, 1955-1956: 303), o que nos remete à passagem WZ → Ub, à constituição do Outro enquanto lugar do significante. Do pai, morto e devorado, resta o nome, Nome-do-Pai, significante que passa a comandar a cadeia significante. Se “[...] por meio do crime, está no poder do homem liberar a natureza das correntes [*chaînes*] de suas próprias leis [...]” (LACAN, 1959-1960: 315; colchete nosso), é a partir da transformação da eliminação do líder da horda em crime, parricídio, que se instaura a cadeia (*chaîne*) significante.

O Nome-do-Pai é o significante que autoriza o funcionamento do Outro como lugar das articulações entre significante e significado, produzindo novas significações. Como ponto de basta, o Nome-do-Pai tem um papel na temporalidade, operando tanto na dimensão sincrônica quanto na diacrônica, como ressalta Vidal:

“Quanto ao ponto de basta, ele possui duas dimensões: a pontuação, diacrônica, e a atribuição, sincrônica. Ao produzir retroativamente para a criança na metáfora paterna a significação do falo como resposta ao desejo da mãe, o Nome-do-Pai presentifica a função diacrônica do ponto de basta, tal como opera nas frases que cotidianamente

emitimos [...] Enquanto ponto de basta sincrônico, o Nome-do-Pai é o significante da lei que dá conta das atribuições autorizadas, das nomeações legítimas.” (VIDAL, 2005: 124).

A organização do campo de significações tem um momento capital em que ao sujeito se impõe a tarefa de tentar recobrir de alguma significação a castração: o complexo de Édipo. A fina ironia de Lacan ao propor o complexo de Édipo como um *sonho de Freud* (LACAN, 1969-1970: 110) visa ressaltar a importante diferença – já presente em Freud, mas, sem dúvida, bem mais pungente em Lacan – entre Édipo e castração. O Nome-do-Pai funciona justamente na articulação entre estes complexos: “A função do pai é portanto conectar o complexo de Édipo com o complexo de castração.” (VIDAL, 2005: 93). A linguagem impõe ao falante um encontro com a castração, sendo o complexo de Édipo uma montagem neurótica que tenta orientar o sujeito diante desse duro e inevitável encontro.

Sem a intenção de abordar em detalhes os três tempos do Édipo (LACAN, 1957-1958), destacamos o importante papel do Nome-do-Pai ao intervir na relação entre a mãe e a criança no segundo tempo do Édipo, sustentando um duplo *não*: à criança, vetando suas aspirações incestuosas, logo, *não deitarás com sua mãe*, e, sobretudo – dimensão pouco enfatizada até Lacan – à mãe, com um *não reintegrarás teu produto* (: 209). Ao lado do *não-do-Pai*<sup>21</sup>, há o *sim* do Nome-do-Pai à cadeia significante, ao Outro como lugar do significante, abrindo perspectivas ao sujeito, como aponta Jacques-Alain Miller: “[...] o pai lacaniano, ao contrário do que se crê, é o pai que diz sim. E o seu sim é muito mais importante, mais promissor que o seu não. Claro que o não faz falta, já que, sem ele, não pode haver o sim. Mas o sim é precisamente o que permite o novo.” (MILLER, 2000: 48; tradução livre<sup>22</sup>). Evidencia-se o valor do Nome-do-Pai no tocante à questão da diferença: “Do ponto de vista da psicanálise, o essencial para o sujeito é portanto a função de exceção que cumpre o pai, a qual *produz uma diferença*, induz uma dissimetria na estrutura.” (VIDAL, 2005: 171; grifo nosso). O *sim* do Pai a partir de um *não* fica mais evidente a partir do matema da metáfora paterna:

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \left( \frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

<sup>21</sup> Fruto da homofonia na língua francesa entre *Nom* e *non*.

<sup>22</sup> “[...] *el padre lacaniano, al contrario de lo que se cree, es el padre que dice sí. Y su sí es mucho más importante, más prometedora que su no. Por supuesto hace falta el no, ya que si no lo hay, no puede haber el sí. Pero el sí es precisamente lo que permite lo nuevo.*”.

Ao incidir sobre o desejo da mãe – segundo tempo do Édipo – o Nome-do-Pai abre novas possibilidades à criança, constituindo-se o período de latência. O declínio do Édipo – terceiro tempo – promove um adiamento, havendo uma escansão da própria sexualidade humana, como Freud indica ao falar da sexualidade bifásica do ser humano como diferente da dos demais animais. Acerca disso, Sauret comenta:

“A criança é então confrontada ao “instante de ver” da castração da mãe – aqui gozada por *este* pai. Um “tempo para compreender” – período de latência – se abre então, antes que o sujeito extraia as consequências deste novo encontro com a castração do Outro: momento de concluir por sua própria castração – que permite a ela simbolizar aquilo que ela perde de gozo ao falar, mas, sobretudo, permite a ela localizar no bom lugar aquilo que do gozo não passa pela castração (pai real, gozo feminino, e, saiba ela ou não, seu próprio ser de gozo).” (SAURET, 2009: 203; tradução livre<sup>23</sup>).

Essa escansão é marca da própria linguagem, sendo a metáfora paterna uma importante operação lógica para tal. A metáfora paterna – a metáfora por excelência – cifra o interdito fundamental ao incesto, base do laço social, tratando o gozo incestuoso. Retomamos a origem do laço social: *Isso (que não tem nome) tem que parar (em Nome-do-Pai)! O ciframento significativo do gozo inaugura a dimensão do gozo fálico, que toma o falo como medida-padrão, entretanto, nem todo o gozo pode ser cifrado:*

“Há muitos outros requintes na maneira de substituir esse gozo cujo aparato, que é o do social e que desemboca no complexo de Édipo, faz com que, por ser o único que daria felicidade – justamente por isso – esse gozo seja excluído. Esta é propriamente a significação do complexo de Édipo. E é por isso mesmo que na investigação analítica o que interessa é saber como aparece, em suplência à interdição do gozo fálico, algo cuja origem definimos a partir de uma coisa totalmente diversa do gozo fálico, que é situada e, por assim, dizer, mapeada, pela função do mais-de-gozar.” (LACAN, 1969-1970: 70).

Nem todo o gozo pode ser cifrado pelo significativo, resistindo um resto que o objeto *a* localiza fora do corpo: “Em consequência, o objeto *a* não é um significativo, mas uma letra (*a*) que condensa o gozo que resta, que escapa do processo de metaforização induzido pelo Nome-do-Pai, atestando que ele é inerentemente falho.” (VIDAL, 2005: 127). Essa falha do Nome-do-Pai em metaforizar tudo o que se refere ao gozo demonstra que o Pai nunca é suficiente em sua função, ou seja, sua função vive um declínio desde seu surgimento, o que não impede que se possa localizar um momento

---

<sup>23</sup> “L’enfant est alors confronté à « l’instant de voir » de la castration de la mère – ici jouie par ce père. Un « temps pour comprendre » – période de latence – s’ouvre alors avant que le sujet ne tire les conséquences de cette rencontre avec la castration de l’Autre: moment de conclure à sa propre castration, mais surtout de localiser au bon endroit ce qui de la jouissance ne passe pas à la castration (père réel, jouissance féminine, et, qu’il le sache ou non – son propre être de jouissance.”

em que tal declínio ganha um relevo discursivo significativo, como veremos no item 2.2.2. Essa dimensão do gozo que não se refere ao gozo fálico, mas que ainda assim se revela operante no discurso será tema do item a seguir. Antes disso, porém, devemos tocar algumas questões concernentes à relação entre Nome-do-Pai, capitalismo e laço social. Uma questão importante é a da forclusão da castração visada pelo capitalismo, já que Lacan localiza no Nome-do-Pai uma via privilegiada de transmissão da castração:

“É justamente por só se manter como simbólico que o Nome-do-Pai é o eixo em torno do qual gira todo um campo da subjetividade. É nesse ponto que temos que pegar a outra face, isto é, o que sucede na relação com o gozo. Resumindo, é isso que nos permitirá avançar um pouco mais no que acontece com a transmissão do Nome-do-Pai, ou seja, no que se dá com a transmissão da castração.” (LACAN, 1968-1969: 150).

Como pensar na transmissão da castração em um paradigma que visa a forclusão da castração? Nesse ponto, talvez possamos entender melhor a articulação entre o advento do capitalismo, com sua promessa de forclusão da castração, e uma menor operatividade do Nome-do-Pai como ordenador no tratamento do gozo, em especial diante de uma sensação de desamparo perante uma menor proteção do Pai. Ou seja, se o Pai se revela menos potente para regular o gozo diante do desamparo, para nomear aquilo que se passa com o sujeito diante da castração, torna-se mais tentador responder a isso por uma recusa radical à própria castração: forclusão.

Reencontramos a condição trágica moderna – bem delineada por Teixeira – e sua relação direta com o declínio da função paterna e o concomitante desamparo, causa e consequência da passagem da Idade Média à Modernidade:

“Diríamos mesmo, parafraseando Kierkegaard, que a modernidade perde em trágico o que ela ganha em desespero [...] Que tal condição não deixe de estar relacionada com a exclusão de Deus do universo da ciência moderna [...] seu correlato maior será o *declínio igualmente moderno da função paterna*. Tal declínio pode ser de certo modo identificável à inexistência de um *re-père* capaz de nos indicar um lugar no espaço indefinido que então se tornou o campo do Outro.” (TEIXEIRA, 1999: 138; grifo nosso).

O evidente “[...] desaparecimento progressivo da função paterna como vetor da dívida simbólica, na medida em que o Pai, no lugar de fazer exceção ao saber do sujeito, passa a ser interrogado.” (: 140), autoriza-nos a refletir o quanto o declínio da função paterna viabiliza ao sujeito supor ser possível recusar-se ao pagamento dívida da linguagem, favorecendo a acolhida da promessa capitalista de forclusão da castração.

Outra questão relevante – certamente articulada à primeira – se refere à própria metáfora. Na medida em que a metáfora tem importante papel na relação do sujeito com seu desejo, pois se “[...] a realidade mais séria, e até, para o homem, a única que é séria, se considerarmos seu papel de suporte da metonímia de seu desejo, só pode ser abarcada na metáfora.” (LACAN, 1961: 906), uma questão se impõe. Podemos pensar que o declínio do Pai se reflete em um declínio da própria metáfora como modo de tratamento significativo do gozo e de articulação do sujeito com seu desejo?

A hipótese de uma menor operatividade da metáfora como modo de tratar o gozo parece se articular com o funcionamento incessante, sem limites, metonímico, no qual o capitalismo se baseia e do qual, até certo ponto, depende: “Eis o modo de vida e o estilo promovido pelo Capital, a metonímia.” (GÓES, 2008: 40). A própria escansão se torna algo indesejado ao modo de produção capitalista, que precisa, o mais rápido possível, que tudo funcione quase sem paradas, sem reflexão, sem escansão, ou seja – hipótese a ser explorada no capítulo III –, quase elidindo o *tempo para compreender*.

#### **2.1.4. Objeto *a*: inassimilável ao significante, mas operante no discurso**

O encontro com a linguagem nunca é indiferente. A diferenciação entre sujeito e Outro tem seu fundamento na incidência significativa, no ciframento significativo da alteridade, operação que resulta em perda de gozo, por um lado, e, por outro, em ganho de significantes, abrindo-se possibilidade ao laço social. A partir dessa lógica, podemos depreender uma antinomia essencial entre gozo e laço social: é preciso renunciar ao gozo para estabelecer laço social. Nada temos a contestar desta lógica, porém ela não contempla toda a relação entre gozo e laço social, que não se apresenta totalmente no campo do antagonismo. Entendemos ser preciso renunciar ao gozo para estabelecer laço social, mas temos que conciliar isso com o fato que de haja gozo no laço social, de que o laço social se refira a um modo discursivo de tratar o gozo. A colocação de Freud de que o laço social é de ordem libidinal, consistindo em laços de *nova espécie* (FREUD, 1921: 59) a partir da renúncia pulsional, já ressalta que o gozo perpassa o laço social.

O objeto *a* é uma via privilegiada e inevitável na exploração das vicissitudes do gozo no laço social, sendo importante, para tal, contemplar alguns aspectos do objeto *a*, como sua função de condensador de gozo, exteriorizando-o, localizando-o fora do corpo, suas aproximações e diferenças em relação à Coisa, bem como sua operatividade no aparato discursivo.



Freud descreve a renúncia ao objeto incestuoso como “[...] talvez *a mais incisiva mutilação* que a vida amorosa humana experimentou no curso do tempo.” (FREUD, 1930: 67; grifo nosso), dando ênfase à dimensão corporal. O encontro com a linguagem também contempla a dimensão corporal, sendo preciso a perda de gozo, *uma libra de carne* (LACAN, 1962-1963: 139, 242), para a transformação de carne em corpo.

“O problema está na entrada do significante no real e em ver como disso nasce o sujeito [...] trata-se de saber justamente o que permite que esse significante se *encarne*. O que lhe permite isso é, primeiro, o que temos aí para nos tornar presentes uns para os outros – *nosso corpo*.” (: 100; grifos nossos).

O objeto *a*, *órgão amboceptor* (: 185, 196, 255-7) que cai na separação entre sujeito e Outro, não pertencendo exclusivamente nem a um nem a outro, localiza fora do corpo o gozo não cifrado pelo significante, aquele que escapa à contabilidade. Lacan indica que “Antes de estar, possivelmente, por métodos que elaboram sua produção, sob a forma que há pouco qualificamos de *comercial*, o objeto *a*, em níveis exemplificados com precisão pela clínica, fica na posição de funcionar como lugar de *captura do gozo*.” (LACAN, 1968-1969: 241; grifos nossos). Dois importantes aspectos surgem nessa passagem. Primeiro, a indicação de Lacan de uma possível forma *comercial* do objeto *a*, vertente que será explorada no capítulo III, ao tratarmos da mercadoria. Em segundo lugar, a função de *captura do gozo* que concede ao objeto *a* um importante papel no tratamento discursivo do gozo, apontando uma dimensão do gozo não antagônica ao laço social, mas imanente a este.

A função de *condensador de gozo* do objeto *a* constitui um testemunho de que houve gozo, e perda deste, sendo o *a* “[...] o único dentro do qual se pode apreender o que ocorre com o gozo em relação ao que é criado pelo aparecimento de uma perda.” (: 140). Havendo – logicamente, e não cronologicamente – um antes e depois com relação ao gozo e a incidência significante, podemos demarcar uma temporalidade lógica na qual *das Ding* seria anterior ao objeto *a*. Vejamos o último esquema da divisão subjetiva proposto por Lacan no seminário *A angústia* (LACAN, 1962-1963: 178-9, 192):

A	S	Gozo
<i>a</i>	A	Angústia
\$		Desejo

Lacan demarca três níveis, gozo, angústia e desejo, e, curiosamente, *a* não fica no nível do gozo, mas no da angústia. No nível do gozo estão sujeito e Outro não

barrados, sendo importante ressaltar que Lacan não crê que esse sujeito do gozo pleno exista, mas que sua suposição é uma necessidade lógica, concedendo-lhe estatuto mítico: “Trata-se do sujeito do gozo, na medida em que essa expressão tenha sentido, mas, justamente, por razões às quais voltaremos, não podemos de modo algum isolá-lo como sujeito, a não ser miticamente.” (: 192). No primeiro esquema da divisão subjetiva, Lacan localiza o *a* no final da operação, como forma de destacar sua função de resto da operação. O novo lugar de *a* é interessante por indicar um lugar preciso do objeto *a* entre Outro e sujeito não barrados, plenos de gozo, A e S, e Outro e sujeito barrados, esvaziados de gozo em certa medida,  $\bar{A}$  e  $\bar{S}$ , demarcando-se como condição de passagem do sujeito do gozo ao sujeito do desejo. Tanto na posição de resto no primeiro esquema, quanto na passagem do gozo ao desejo no último esquema, temos que *a* ocupa um lugar diferente de *das Ding*, que se apresenta no campo pleno de gozo, anterior – essa anterioridade é lógica – à incidência do significante que promove o início da operação de divisão subjetiva.

Tomamos o mito freudiano de *Totem e tabu* acerca da origem do laço social enquanto uma ilustração mítica da própria operação de divisão subjetiva a partir da incidência significante, arriscando uma atribuição de papéis nesse cenário. No nível do gozo temos a plenitude mítica de gozo atribuído ao pai primevo, *líder* que, no lugar de exceção, goza de forma desinibida, desfrutando e promovendo gozo junto às fêmeas, sujeito pleno, não barrado, S, bem como *inimigo*, Outro gozador, sem barra, A, que goza dos outros ao seu bel prazer, ao mesmo tempo em que interdita impiedosamente o acesso ao gozo aos demais membros da horda, o que o conduz à morte. Vencido, *morto* e pranteado, o líder da horda torna-se Pai, simbólico, Nome-do-Pai, ficando a alteridade marcada pelo significante,  $\bar{A}$ . A decisão em ato de renunciar ao lugar do pai transforma sua morte em parricídio e os sobreviventes em cúmplices do crime primordial, sujeitos divididos, barrados,  $\bar{S}$ , submetidos à castração, assumindo-a simbolicamente. O gozo do pai primevo deve permanecer uma suposição lógica, renunciado, para evitar seu destino fatal: morte e despedaçamento do corpo. No seminário sobre a ética, Lacan destaca a importância da manutenção de certa distância em relação à *das Ding* (LACAN, 1959-1960: 225, 236-7, 242), pois “Quando se avança na direção desse vazio central, dado que é, até agora, sob essa forma que se apresenta para nós o acesso ao gozo, o corpo do próximo se despedaça.” (: 246). Aproximamos esse campo central do gozo pleno e mítico conferido à Coisa, impossível por estrutura, ao paradigma da horda primeva, ilustração mítica do momento lógico anterior à incidência significante.

Que papel resta ao *a*? O *a* opera como uma *testemunha* do crime primordial, trazendo em si as evidências da passagem de um mítico momento pleno de gozo para aquele já marcado pelo significante, isto é, testemunha tanto do gozo que se perdeu quanto do significante que incidiu e que provocou tal perda, uma espécie de *garantia lógica* desse evento fundador do laço social. Porém, trata-se de uma testemunha muda, que não fala do crime, dando seu testemunho por sua estrutura, sua origem enquanto aquilo que cai entre sujeito e Outro, uma espécie de garantia de que ambos permaneçam separados. É um resto de gozo que dá testemunho de um gozo anterior à incidência significante, sem fornecer acesso a ele, o que se evidencia em seu caráter evanescente, nunca capturado pelo significante, nem acessado diretamente pelo sujeito.

A queda do objeto *a* concomitante ao surgimento do sujeito dividido,  $\$$ , decorre do momento de concluir demarcado pela escansão significante: “Nesse momento, há separação entre *a* e A [...] Ele afirma um Eu que deve sua certeza a uma antecipação, ao vazio de uma antecipação.” (PORGE, 1989: 141). Mesmo com sua incomensurabilidade em relação ao traço unário, ao 1 que inaugura a contagem, o *a* participa desta, tornando a situação não de 3 prisioneiros, mas de  $2 + a$ , já que a saída do sofisma só se torna possível a partir do momento em que um prisioneiro decide se colocar como *a* para os demais, ou seja, “Cada qual só intervindo nesse terno ao título desse objeto *a* que ele é sob o olhar dos outros. Em outros termos, eles são três, mas na realidade são dois mais *a*. Esses dois mais *a*, no ponto do *a*, se reduz, não aos dois outros, mas a Um mais *a*.” (LACAN, 1972-1973: 67). A divisão subjetiva é anarmônica, gerando um *resto irracional*, *a*, sem medida comum com o 1, tornando essa divisão *irreversível*, assim como no sofisma a segunda escansão precipita o momento de concluir, não sendo mais possível dúvida alguma com relação à cor do disco. A certeza advém da própria escansão e não de algo visto – já que os discos pretos permanecem excluídos do sistema –, sendo uma antecipação sustentada em um vazio, mas um vazio que marca um limite: “Mas essa divisão tem um limite, encontrado depois de duas escansões: o próprio limite do objeto ao qual o sujeito se identificou durante o raciocínio, e que mede a incomensurabilidade de sua relação ao outro [...]” (PORGE, 1989: 141). Como vimos, há uma íntima relação entre o caráter de antecipação que permeia o ato de palavra do qual o sujeito se constitui e a queda do objeto *a*, objeto (*a*)*pressado* (: 156), sendo *a* *pressa de concluir função do objeto a* (: 141).

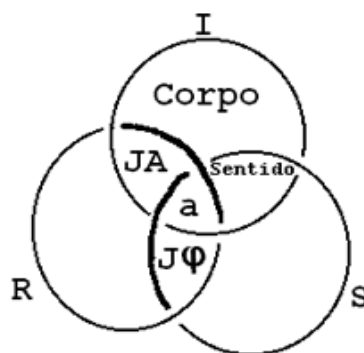
Embora tenhamos indicado o objeto *a* como ligado àquilo que resta do gozo, é importante sublinhar que não se trata simplesmente de uma quantidade menor de gozo.

A incidência do significante acarreta a perda de gozo, entretanto, o que resta de gozo já não pode mais ser considerado da mesma natureza que o gozo anterior, mítico e impossível. O que resta é, principalmente, uma contabilização da perda, além de algo que escapa à contagem, mas que opera no psiquismo, visto que se encarna enquanto uma testemunha de que houve perda, logo, de que houve gozo; o objeto *a* é uma testemunha do impossível que esse gozo comporta, bem como da própria incidência do significante. Testemunha no sentido de surgir devido a isso, de trazer em si as marcas de tal evento, não no sentido de poder falar a respeito. Uma testemunha muda, mas que possibilita a fala; a partir de então, fala-se de tudo para não se falar disso, do impossível, mantendo-se sempre certa distância em relação à *das Ding*, em uma *relação indizível*:

“É nessa condição que propomos como suportes as três expressões seguintes: o gozo como excluído, o Outro como lugar em que isso se sabe, e o objeto *a*, que é o pivô da história. O *a* é o *efeito de resíduo* que resulta de que, no jogo do significante, é o gozo que é visado, no entanto. O sujeito, surgido da *relação indizível* com o gozo, por ter recebido – *de onde?* – esse meio, o significante, é afetado por uma relação com o que, desenvolvendo-se a partir daí, ganha forma como Outro, Outro a que advêm transformações, que não disse sua última palavra, e é isso que nos interessa.” (LACAN, 1968-1969: 317; grifos nossos).

Além de indicar o objeto *a* como um *efeito de resíduo*, de resto da operação, a questão sobre *de onde* vem o significante que incide no sujeito remete ao *Nebenmensch*, Outro que se ocupa da criança: “O sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por esse fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante.” (LACAN, 1964a: 187). Assim, temos o significante, e o próprio sujeito barrado, enquanto capazes de *aparelhar* o gozo: “O sujeito é um *aparelho*. Esse aparelho é algo de lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido.” (: 175; grifo nosso). Percebemos que se a Coisa persiste como intocada pelo significante, o objeto *a*, embora não representado por um significante, constitui uma testemunha da incidência do significante.

Certamente que o objeto *a* não é simbólico, não é um significante, mas isso não significa que ele não guarde alguma relação com o simbólico, como se evidencia no esquema proposto por Lacan em *A Terceira*, no qual o *a* fica na interseção dos registros Real, Simbólico, e Imaginário. Ou seja, o objeto *a* tem relação com os três registros, mas não pertence integral ou exclusivamente a nenhum deles (LACAN, 1974b: 30):



Uma aproximação entre *das Ding* e objeto *a* se dá pelo fato de ambos não terem um significante que os represente: “A Coisa, se no fundo ela não está velada, não estaríamos nesse modo de relação com ela que nos obriga – como todo psiquismo é obrigado – a cingi-la, ou até mesmo a contorná-la, para concebê-la.” (LACAN, 1959-1960: 148). Esse movimento de contorno poderia nos remeter ao objeto *a*, visto que tal objeto é definido por Lacan como aquele em torno do qual a pulsão realiza seu trajeto (LACAN, 1964a: 242). Todavia, reside aí exatamente a diferença entre ambos, pois a Coisa não é um objeto (LACAN, 1959-1960: 140), e o objeto *a* se caracteriza justo por ser o objeto pulsional por excelência: “[...] esse objeto causa do desejo é o objeto da pulsão – quer dizer, o objeto em torno do qual gira a pulsão.” (LACAN, 1964a: 229). Apesar dessas diferenças, o objeto *a*, *objeto dos objetos* (LACAN, 1962-1963: 236), tem íntima relação com *das Ding*.

O objeto *a* cai na separação entre sujeito e Outro, logo, ele guarda certa relação com o Outro: “Se em sua função ele é realmente o que articulo, ou seja, o objeto definido como um *resto irredutível à simbolização* no lugar do Outro, ainda assim ele depende desse Outro, pois, se assim não fosse, como se constituiria?” (: 359; grifo nosso). Por outro lado, o caráter *irredutível à simbolização* do objeto *a* se refere à dimensão do real, o que não significa que ele esteja totalmente imerso nessa dimensão, tal como a Coisa, que se refere ao gozo como impossível: “O que se revela aqui da função que já evoquei, por diversos ângulos, sob o título de “o impossível” é uma outra estrutura, diferente daquela com que lidamos na queda do objeto *a*.” (LACAN, 1968-1969: 97). Sobre esse lugar tão particular do objeto *a*, Lacan escreve:

“Para esboçar a tradução do que assim designo, eu poderia sugerir que o *a* vem assumir a função de metáfora do sujeito do gozo. Isso só seria correto se o *a* fosse assimilável a um significante. Ora, ele é justamente o que *resiste a qualquer assimilação* à função do significante, e é por isso mesmo que *simboliza* o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como *perdido*, como o que se perde para a “significantização”.” (LACAN, 1962-1963: 193; grifos nossos);

Aparentemente, parece haver um paradoxo nessa citação, pois o objeto *a* surge como *inassimilável* ao significante, ao passo que *simboliza* de alguma forma a perda de gozo. Como isso seria possível? Para entender tal situação é preciso relembrar a posição particular do objeto *a* no nível situado entre o gozo e o sujeito barrado. A incidência da barra separa gozo e sujeito, entretanto, entre eles há o objeto *a*, objeto referido ao gozo perdido, mas que não contém em si tal gozo, objeto que parece ao sujeito como uma via de acesso ao gozo perdido, mas que nunca cumpre tal promessa, visto que “[...] o *a* como tal, e nada mais, é o acesso não ao gozo, mas ao Outro. Isso é *tudo que resta dele*, a partir do momento em que o sujeito quer fazer sua entrada nesse Outro.” (: 197-8; grifo nosso). O objeto *a* se apresenta como algo que possibilita alguma mediação entre o gozo e o Outro, já que “[...] o gozo não conhece o Outro senão através desse resto, *a*.” (: 192), sendo essa a vertente mais significativa para nosso tema, uma vez que o laço social depende de algum tratamento ao gozo, de alguma mediação entre o gozo e o sujeito, de algum aparelhamento de gozo; veremos que esse aparelhamento é discursivo.

O gozo do campo da Coisa é absolutamente irrecuperável, sua recuperação é *impossível*, visto que em seu horizonte estão a morte e o despedaçamento do corpo. Contudo, a partir da perda desse gozo, pode surgir uma testemunha de que houve gozo, o objeto *a*, o que certamente lhe concede um papel central na tentativa de recuperação do gozo: “Cata-se as *migalhas* do gozo, mas no que se refere a chegar até o fim, já lhes disse como se encarna isso [...]” (LACAN, 1969-1970: 101; grifo nosso), Das migalhas o sujeito pode constituir o laço social. Consideramos o termo *migalhas* interessante por ilustrar uma relação com o pão que terá existido. Porém, não se trata de um pão menor ou de um pedaço do pão; a migalha não se constitui jamais como um pão, mas sim como aquilo que, do pão, restou, sendo impossível negar a relação íntima e de origem entre ambos. Essa relação entre o pão e a migalha nos remete à relação entre o gozo primordial do campo de *das Ding* e o gozo que se refere ao objeto *a*.

Aos filhos que assassinaram o pai primevo e renunciaram à sua suposta plenitude de gozo, restam as migalhas de gozo que eles podem obter pelo laço social baseado na renúncia ao gozo incestuoso. As migalhas nunca podem ser tomadas como o próprio pão, mas restam como testemunhas de que terá havido pão, e de que este acabou, se perdeu. Das migalhas não se pode fazer um novo pão, mas nelas se pode buscar alguma compensação, delineando-se uma importante função do objeto *a*: a tentativa de recuperação do gozo perdido. Ficando a Coisa para sempre fora dos limites do simbólico, resta o objeto *a*, um “[...] objeto mágico que transforma a perda em mais-

de-gozar, o *best of* de um gozo inacessível.” (BRUNO, 2010: 193; tradução livre<sup>24</sup>). O objeto *a* é o resto da operação em que o gozo se perde: “O que é o resto? É aquilo que *sobrevive* à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito.” (LACAN, 1962-1963: 243; grifo nosso); sobrevivente referido à temporalidade lógica do futuro anterior, testemunha de que *terá havido* gozo. Podemos dizer que o objeto *a* sustenta um *terá havido das Ding*.

Com relação às aproximações e diferenças entre a Coisa e o objeto *a*, o título do presente item nos guia o caminho. Enquanto *inassimilável ao significante*, objeto *a* e *das Ding* apresentam pontos de concordância, entretanto, como *operante no discurso* surgem diferenças importantes, sendo este o ponto central que justifica essa digressão. Ao passo que *das Ding* permanece excluído também do campo discursivo, o objeto *a* participa do aparelhamento discursivo do gozo, localizando aquilo que do gozo escapa ao ciframento significativo, à contabilidade da perda de gozo. O que se tenta contar é gozo perdido, mas a moeda corrente é o significante, que não recobre todo o gozo, algo escapa: “Há, no sentido da divisão, um *resto*, um *resíduo*. Esse resto, esse Outro derradeiro, esse *irracional*, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*.” (: 36; grifos nossos). O caráter *irracional* do resto revela que a divisão não é perfeita, que a conta não bate.

De um número irracional não temos como precisar a última casa decimal, a sequência de seus decimais é infinita, não constituindo nenhum período repetitivo ou previsível, não havendo uma *cifra justa* que o expresse, como Porge delineia nas expressões gregas que se articulam ao irracional: *arrhèton* (indizível, inefável), *assumètron* (incomensurável) ou *alogon* (o que não tem razão, nem a unidade como medida comum) (PORGE, 1989: 133). Em uma divisão com o resto racional pode-se partir do resto e realizar o processo ao inverso, restaurando-se o dividendo, aquilo que existia antes da divisão, o que não é possível no caso da divisão subjetiva, sendo a irracionalidade do resto um índice de tal impossibilidade. A indicação de um resto irracional torna a divisão subjetiva uma conta não exata, não se podendo recompor o processo a partir do resto. Uma vez realizada a divisão não há volta e o resto não corresponde, de maneira exata, à diferença entre o antes e o depois da divisão ter ocorrido; trata-se de um processo *irreversível*. Uma conta exata suporia uma relação direta e precisa entre objeto *a* e *das Ding*, uma contabilização total do gozo que resta a

---

<sup>24</sup> “[...] *objet magique qui transforme la perte en plu-de-jouir, le best of d’une jouissance inaccessible.*”

partir da perda, estando a perda, *das Ding*, apreendida de modo integral pelo objeto *a*, como se pudéssemos das migalhas refazer um pão.

A irreversibilidade da incidência significativa remete à noção de *entropia*. Quando se avalia um processo reversível, não há variação de entropia em um dado sistema, não havendo perda, desperdício. Já em um processo irreversível, sempre há um aumento de entropia, uma produção de entropia que não tem como ser recuperada plenamente, sendo algo que se perde; a entropia se refere à *produção* de uma *perda* – dois nomes de um mesmo lugar no discurso. A maquinaria discursiva engendrada a partir do encontro com a linguagem não funciona sem percalços, havendo um inevitável desperdiçamento de gozo no funcionamento do aparelho discursivo: “Quando o significativo se introduz como *aparelho de gozo*, não temos que ficar surpresos ao ver aparecer uma coisa que tem relação com a entropia [...]” (LACAN, 1969-1970: 46; grifo nosso). Tal seria o estatuto do gozo a partir da entrada em ação do aparato de discurso:

“De fato, é apenas nesse efeito de entropia, nesse desperdiçamento, que o gozo se apresenta, adquire um status. Eis porque o introduzi de início com o termo *Mehrlust*, mais-de-gozar. É justamente por ser apreendido na dimensão da perda – alguma coisa é necessária para compensar, por assim dizer, aquilo que de início é número negativo – que esse não-sei-quê, que veio bater, ressoar nas paredes do sino, fez gozo, e gozo a repetir. Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte – há um mais-de-gozar *a recuperar*.” (: 47-8; grifo nosso).

O objeto *a* se apresenta, então, como um “[...] objeto com dupla face: entropia de um lado, mais-de-gozar a recuperar de outro.” (BRUNO, 2010: 319; tradução livre<sup>25</sup>). Afora sistemas ideais, teóricos, no funcionamento de qualquer máquina há produção de entropia, isto é, produz-se perda. A energia que a gasolina produz para fazer andar um automóvel não corresponde integralmente ao montante de trabalho realizado pela máquina, pois se perde energia no processo, especialmente na forma de calor, por exemplo, a partir do atrito do pneu com o asfalto ou até entre as peças da engrenagem, havendo um aumento de entropia. Porém, o carro segue indiferente a isso. O que marca a diferença entre uma máquina, um aparelho qualquer, e o aparelho de discurso é que este último não fica indiferente à perda, buscando *recuperação*.

A noção de entropia aparece – mesmo sem o uso literal do termo – também em Freud, quando ele denuncia os limites da inibição da sexualidade em prol da cultura:

---

<sup>25</sup> “[...] objet bi-face: entropie d’un côté, plus-de-jouir à récupérer de l’autre.”



“Mas, assim como em nossas máquinas esperamos transformar em trabalho mecânico útil apenas determinada fração do calor despendido, tampouco devemos procurar desviar de seus fins próprios todo o montante de energia do instinto sexual. Não é possível fazê-lo; e, se a restrição da sexualidade for levada longe demais, inevitavelmente trará consigo todos os males de uma exploração abusiva.” (FREUD, 1910: 285).

É interessante notar o quanto não escapa à Freud os limites da inibição pulsional, o quanto a compensação oferecida pelo laço social nunca ressarce satisfatoriamente o sujeito, prevalecendo uma perda no sistema. Tanto no trabalho de uma máquina quanto no trabalho psíquico há uma perda impossível de ser evitada. Associar a perda àquilo que se tenta recuperar, e indicar justo aí o motor do funcionamento discursivo, constitui um passo ético radical de Lacan no sentido de tomar o impossível como inerente ao discurso.

Reencontramos a homologia entre o mais-valor e o mais-de-gozar: “É, pois, com o capitalismo que o mais-de-gozar (*a*) toma sua forma de mais-valor (*Mehrwert*).” (BRUNO, 2010: 209; tradução livre<sup>26</sup>). A partir de tal homologia, temos que “[...] enquanto a mais-valia fura a equivalência que se escreve na forma de valor, o objeto *a* fura a cadeia significante. Ambos marcam o limite do simbólico, o real.” (GÓES, 2008: 171). No entanto, há uma diferença importante no que tange ao modo como o psiquismo opera junto ao mais-de-gozar e a forma como o modo de produção capitalista toma o mais-valor. No funcionamento discursivo temos o significante como um modo de tratar o gozo, cifrando-o, ao mesmo tempo em que *a* opera localizando aquilo que escapa à contabilização, resistindo à simbolização, não sendo recoberto pelo significante. Em seu afã por fazer contas – ponto de concordância com a ciência moderna – o capitalismo visa contabilizar também o mais-de-gozar (LACAN, 1969-1970: 169), em uma tentativa de incluí-lo na contabilidade, visando o seu acúmulo.

Esse ponto de captura do mais-valor pelo modo de produção capitalista e sua diferença com relação ao modo como o objeto *a* opera no psiquismo também pode ser entendido pela interessante colocação de Lacan: “O objeto *a* não tem nenhum valor de uso. Também não tem valor de troca, o que já enunciei.” (LACAN, 1968-1969: 175). Aqui mais-valor e mais-de-gozar se diferenciam, pois se o objeto *a* não tem valor de uso – sendo o gozo aquilo que não serve para nada (LACAN, 1972-1973: 11) – tampouco valor de troca, o mais-valor tem relação direta ao valor de troca, surgindo colado a este na mercadoria. Decerto que a mercadoria tenta ocupar o lugar de causa de desejo,

---

<sup>26</sup> “*C’est donc avec le capitalisme que le plus-de-jouir (a) prend sa forme de plus-value (Mehrwert).*”

*latusas* (LACAN, 1969-1970: 153-4) que povoam as vitrines e telas de televisões e computadores, travestindo seu valor de troca em um valor de uso maquiado como uma necessidade urgente, contudo, algo escapa tanto ao valor de uso quanto ao valor de troca, um gozo que não se deixa apreender, que resta como impossível, inacessível.

Além do impossível contido no objeto *a*, objeto que não se atinge diretamente, mas que se contorna, a própria diferença entre objeto *a* e *das Ding* também nos indica o quanto, mesmo pela via do objeto *a*, não se chega ao gozo perdido da Coisa, sendo a manutenção de certa distância a *das Ding* uma das balizas éticas da psicanálise. Por mais que a mercadoria vise encarnar *a*, ela não restaura a perda de *das Ding* ao sujeito.

## 2.2. Discurso: a aposta no laço social

Acompanhamos como a relação entre gozo e laço social é complexa e, até certo ponto, paradoxal. O simples antagonismo entre laço social e gozo não encerra toda a questão. O gozo referido à Coisa é impossível por estrutura, e assim deve permanecer, gozo ligado à morte do Pai: “Portanto, a equivalência se dá, em termos freudianos, entre o pai morto e o gozo [...] Que o pai morto seja o gozo, isto se apresenta a nós como sinal do próprio impossível.” (: 116). No entanto, a relação entre o gozo e o laço social apresenta mais meandros:

“Para esclarecer isto, cujo horizonte lhes anuncio, partamos da morte do pai, se é mesmo ela o que Freud nos anuncia como a *chave do gozo*, do gozo do objeto supremo identificado à mãe, à mãe visada do incesto. Seguramente, não é a partir de uma tentativa de explicar o que quer dizer dormir com a mãe que o assassinato do pai se introduz na doutrina freudiana. Muito pelo contrário, é a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo como primária. Na verdade, não se trata só da morte do pai, mas do assassinato do pai [...] É aí, no mito de Édipo tal como nos é enunciado, que está a *chave do gozo* [...] O mito de Édipo, no nível trágico em que Freud se apropria dele, mostra precisamente que *o assassinato do pai é a condição do gozo*.” (: 113; grifos nossos).

Parece haver certo paradoxo nessa passagem, já que ao mesmo tempo em que o assassinato do pai seguido da renúncia à ocupação de seu lugar se apresenta como condição necessária ao estabelecimento de laço social, isto também pode ser entendido enquanto a própria *condição do gozo*. Uma tentativa de suprimir esse paradoxo seria sustentar que *condição do gozo* significa que o gozo somente existe enquanto perdido, que a morte do pai *condiciona* o gozo como perdido, impossível, que o gozo permanece nessa *condição*. Bem se poderia encerrar aqui essa discussão: a partir do encontro com a

linguagem há perda de gozo, ganho de significantes e assim se estabelece laço social. Todavia, a questão se revela mais complexa do que isso.

A denominação da relação entre o assassinato do pai e o gozo enquanto *chave do gozo* merece atenção. Chave comporta uma dupla dimensão: ao lado da ideia de um fechamento ao gozo, uma barragem, perda de gozo, surge a possibilidade de alguma abertura a partir de tentativas de recuperação de gozo, situando-se justamente aí o laço social. Ou seja, fecha-se o acesso ao gozo mítico, suposto, impossível e logicamente anterior à incidência significativa, mas abre-se ao que resta de gozo, havendo uma contabilização da perda de gozo. O laço social se localiza como dobradiça dessa porta entre o gozo anterior ao encontro com a linguagem e o gozo que permeia o discurso.

A diferença de nível entre o gozo antes e depois do laço já surge em Freud: “A sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo Eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado.” (FREUD, 1930: 35). Ao comentar essa consideração de Freud, Lacan assinala que “[...] não há medida comum entre a satisfação que um gozo *em seu primeiro estado* fornece e aquela que ele fornece *em suas formas desviadas*, e até mesmo sublimadas, nas quais a civilização se envereda.” (LACAN, 1959-1960: 244; grifos nossos). A demarcação de uma diferença entre um *primeiro estado* do gozo, totalmente contrário ao laço social, e suas *formas desviadas* presentes no laço social, permite, ao invés de se tomar o gozo enquanto um obstáculo absoluto ao laço social, refletir o quanto o próprio laço social pode promover algum tratamento ao gozo, ou até ser fruto de tal tratamento.

Um olhar mais atento ao que Freud desenvolve acerca disso em *Psicologia das massas e análise do eu* fornece boas pistas sobre este importante aspecto do laço social. Neste ensaio, Freud indica que o sujeito *abandona sua peculiaridade* (FREUD, 1921: 45) em contrapartida à vida em grupo, sendo tal *abandono* descrito especialmente na forma de um empobrecimento narcísico, uma limitação do narcisismo próprio em prol da vida em grupo; trata-se essencialmente de uma perda, uma renúncia. Porém, para Freud a questão também não se encerra aí. Ao passo que uma renúncia libidinal se apresenta como condição necessária ao laço, perdendo-se certa satisfação pulsional para tal, por outro lado, a partir de tal renúncia o sujeito ganha o vínculo ao grupo, o próprio laço social, que também é de ordem libidinal, o que caracteriza uma troca, uma aposta, e não apenas uma perda: “[...] se na massa aparecem restrições ao amor-próprio narcisista, inexistentes fora dela, isso indica forçosamente que a essência da formação de massa consiste em *ligações libidinais de nova espécie* entre os membros da massa.” (: 59; grifo

nosso). O laço social surge atrelado a uma nova configuração ao gozo, isto é, uma modalização do gozo após uma inevitável perda deste.

Na medida em que a renúncia à satisfação pulsional deve preceder, logicamente, o ganho a partir das ligações de *nova espèce*, há uma *aposta* no cerne do laço social e na própria entrada no simbólico: “O símbolo surge no real a partir de uma aposta [...] A aposta está no centro de toda e qualquer questão radical que trate do pensamento simbólico.” (LACAN, 1954-1955: 242). Não é à toa que Lacan dedica algumas lições de seu *Seminário 16* à exploração da aposta de Pascal, da qual não pretendemos realizar uma extensiva retomada, mas que “[...] ilustra esplendidamente a relação da renúncia com o gozo na dimensão da aposta.” (LACAN, 1968-1969: 18). O que mais toca nosso tema é a indicação de que se trata de uma aposta forçada, da qual o sujeito não tem a opção de entrar ou não, por mais que a entrada em jogo implique uma decisão subjetiva: “Você não pode deixar de apostar, responde ele, porque é obrigado a fazê-lo. Obrigado por quê? Você não é obrigado, em absoluto, a não ser que predomine o fato de que tem de tomar uma decisão. Que é uma decisão? [...] a decisão é uma estrutura.” (: 116). Poderíamos conjecturar se a psicose seria um paradigma no qual o sujeito não se senta à mesa de aposta, recusando-se a apostar, mas isto nos afastaria por demais de nosso eixo de pesquisa. A partir da origem da cultura, do laço social, o jogo começa, a aposta está feita e cada um que se depara com a missão de responder ao encontro com a linguagem se vê forçado a apostar, a colocar o seu quinhão – sua libra de carne – como perda.

O aspecto estrutural da decisão é essencial à hipótese acerca da temporalidade lógica envolvida no laço social, que o sofisma lacaniano delimita como permeando uma decisão subjetiva em ato a partir de uma estrutura. A decisão implica um corte, como indica Porge: “Decidir, etimologicamente, é cortar, é tomar uma “des-cisão”.” (PORGE, 1989: 107).”; as escansões temporais significantes operam um corte que tem a estrutura de uma aposta, de uma decisão subjetiva tomada sem garantias – no caso do sofisma, sem a visão dos discos pretos que garantiriam a cor branca do disco restante.

“Os três passam por uma sucessão de oscilações sincrônicas que termina por determinar a eles de modo conclusivo aquilo que chamarei aqui uma *Wahl*, uma escolha, fundamental, por qual cada um decide acerca daquilo que ele é efetivamente, branco ou preto, e se afirma pronto a o declarar, aquilo para o que a fábula é construída.” (LACAN, 1958-1959: 466; tradução livre<sup>27</sup>).

---

<sup>27</sup> “*Les trois passent par une succession d’oscillations synchrones qui finit par les déterminer de façon conclusive à ce que j’appellerai ici un Wahl, un choix, fondamental, par quoi chacun décide de ce qu’il est effectivement, blanc ou noir, et s’avère prêt à le déclarer, ce pour quoi la fable est construite.*”

Tomar o ato como uma aposta ressalta o quanto a perda já está dada de início, isto é, para apostar é preciso perder primeiro: “Tudo repousa na observação simples de que o que se aposta no início está perdido.” (LACAN, 1968-1969: 124). A perda inicial remete à perda de gozo necessária ao laço social, mas também ao que se pode ganhar a partir dessa renúncia ao gozo. O objeto *a* possui papel fundamental nesse processo, testemunhando o gozo perdido ao mesmo tempo em que permeia as vivências que buscam recuperação: “[...] convém postular o pequeno *a* como fiz este ano, ou seja, como mais-de-gozar, ou, dito de outra maneira, como o *montante da aposta para o ganho do outro gozo.*” (: 379; grifo nosso). Essa passagem ilustra de modo claro e rigoroso o ponto que repisamos acerca do paradoxo do gozo no laço social, gozo impossível que precisa permanecer como perdido para que o laço social seja possível, mas que também permeia – como *outro gozo* – o funcionamento discursivo que constitui o laço social. Trata-se de uma *aposta* de que mesmo havendo perda de gozo, com as migalhas pode-se operar discursivamente no mundo.

Dessa passagem do gozo impossível ao *outro gozo* surge o sujeito dividido, sujeito engajado na aposta do laço social: “[...] ao contrário do que se supõe, a aposta não se referir à promessa de uma vida futura, mas à existência do *Eu* [...] o que resulta de uma escolha entre o *Eu* e o *a*.” (: 117). O objeto *a* cai entre sujeito e Outro, fica como perdido para ambos, mas o sujeito se compromete discursivamente a tentar recuperá-lo, como Lacan ressalta em seu trocadilho, ao dizer que o que está comprometido [*engagé*] é o *Eu* [*Je*], além de ressaltar que *não se pode anular a aposta feita* (: 145), lembrando o aspecto de irreversibilidade que vimos acerca do processo de divisão subjetiva.

A dimensão de aposta – inerente ao laço social – sofre efeitos na Modernidade, como ilustra Teixeira de modo interessante, ao expor o nervo de sua tese:

“[...] a nova condição trágica seria o índice de um contexto onde a causalidade subjetiva encontra-se arrancada de sua posição limite com relação à estrutura do discurso, para ser, por assim dizer, igualada pela consideração das leis discursivas que regem, em termos essencialmente contingentes, aos efeitos de sua determinação. Assim, no lugar da aposta irredutível que definia a responsabilidade ética do herói sofoceano, nós teríamos que nos haver, na modernidade, com uma responsabilidade subordinada à determinação do discurso que ela deveria condicionar.” (TEIXEIRA, 1999: 102).

Na condição trágica antiga, o herói não tem como se desvencilhar de seu destino, sendo forçado a agir por uma aposta, isto é, “[...] só lhe resta tentar o desconhecido através de seu agir, o que faz com que sua decisão comporte, inevitavelmente, uma aposta dirigida ao destino, cuja natureza se revela somente posteriormente a seu ato.” (:

56). Dois pontos essenciais se destacam na aposta: dirige-se ao Outro e comporta uma temporalidade lógica da ordem de uma *Nachträglichkeit*, pois somente se pode avaliar seu resultado *a posteriori*.

Com relação ao endereçamento da aposta ao Outro, a indicação de Lacan de que na aposta de Pascal – contemporâneo de Descartes, logo, do surgimento da ciência moderna – é do Nome-do-Pai que se trata (LACAN, 1968-1969: 123), parece indicar o quanto a problemática do declínio da função paterna se fazia presente e demandava respostas. A resposta de Pascal pela via da aposta é intrigante e reveladora, denunciando um questionamento acerca da operatividade do Nome-do-Pai na regulação do Outro. Embora Descartes tenha silenciado Deus com sua interrogação, curiosamente, nem ele, nem Pascal prescindem de Deus como garantia em suas elaborações, ambiguidade que não esvazia a evidência de que a função paterna está em xeque em sua missão de ordenar a cultura, o laço social; o discurso do mestre dá sinais de sentir abalos.

A temporalidade lógica encerrada na aposta também envolve uma precipitação, uma antecipação, já que a perda é de saída, ganhando relevo a questão de qual garantia se pode ter acerca de algum ganho futuro. Na origem do laço social, essa garantia se estabelece ancorada no Nome-do-Pai, significante que marca no psiquismo a morte do Pai, regulando o Outro a partir dessa marca inconsciente acerca do destino daquele que insistir em vivenciar a plenitude de gozo. O Nome-do-Pai opera na preservação de certa distância à *das Ding* – não à toa denominada por Lacan como *Coisa materna* – autorizando uma aposta no ganho de outro gozo, referido ao laço social. Assim, a menor operatividade no Nome-do-Pai traz problemas à própria aposta em jogo no laço social.

Ao tratar da aposta de Pascal e sua promessa de felicidade, Tânia Coelho dos Santos faz interessante consideração, que toca diretamente nosso tema de pesquisa: “Quando arriscamos nossa vida, começamos por perdê-la tal como ela é. É disso que se trata na renúncia ao gozo. Do gesto de tratar a própria vida como um capital que se pode acumular, investir e especular visando ganhar outra coisa, uma coisa à mais.” (COELHO DOS SANTOS, 2008: 194-5). A aposta em jogo na renúncia ao gozo se traduz em um investimento, o que remete a uma questão contemporânea com a qual a psicanálise se depara, sendo convocada a se posicionar eticamente: como investir, apostar – o que supõe uma perda inicial, a renúncia ao gozo – dentro de um paradigma que promete a não vivência da perda – forclusão da castração?

Essa questão evidencia o quanto a psicanálise deve levar em conta os impasses impostos ao laço social a partir da nova configuração que a aliança entre capitalismo e

ciência moderna promove na cultura, logo, no laço social, já que, para Freud, *Kultur* “[...] designa a inteira soma de realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si.” (FREUD, 1930: 48-9). Há uma posição delicada em jogo, pois se o analista deve ser avisado das questões de seu tempo que impactam no posicionamento subjetivo diante do Outro, como o declínio da função paterna ou a promessa capitalista de forclusão da castração, por outro lado, não pode perder de vista a responsabilidade ética do sujeito diante de sua posição. Talvez exista um paradigma menos propício à renúncia ao gozo na condição trágica moderna do que na condição trágica antiga, mas isso não significa que a responsabilidade subjetiva simplesmente se esvazie. O analista deve saber que se “[...] a decisão do herói trágico repousa sobre uma aposta acerca do destino, concebido como efeito da vontade divina, a responsabilidade ética comporta, na experiência analítica, uma aposta no desejo do Outro que o sujeito deve assumir como seu desejo.” (TEIXEIRA, 1999: 95). Tocamos no aforismo lacaniano *não ceder de seu desejo* (LACAN, 1959-1960: 382), que está no horizonte da visada ética da psicanálise.

Há um passo ético na elaboração do discurso como laço social, uma articulação entre simbólico e real que não é a de um recobrimento do real pelo simbólico, mas de um engendramento do real a partir da incidência do significante, constituindo um aparelho de discurso que contempla o gozo em seu funcionamento, como aponta Doris Rangel Diogo: “A novidade que esse modelo apresenta é o deslocamento da noção de discurso do campo simbólico para uma *articulação entre simbólico e real*. Trata-se de uma conjunção, em um mesmo *aparelho*, entre *significante e gozo*.” (DIOGO, 2008: 82; grifos nossos). O neologismo *apparoler*<sup>28</sup> (LACAN, 1969-1970: 48) expressa bem a concepção do discurso como aparelho. Ao funcionamento desse aparelho discursivo, Lacan concede estatuto de laço social:

“A expressão [laço social] designa aquilo que faz permanecer os sujeitos – tal como nos os situamos, pela fala – juntos. Entendamos: não o que liga um sujeito a outro, mas cada sujeito com a realidade linguageira, simbólica, habitada por outros falantes. Ou melhor: “laço social” designa o que liga um sujeito... ao próprio laço social. Nos fatos, trata-se, precisamente, de um certo uso do discurso para tal fim.” (SAURET, 2009: 31; tradução livre<sup>29</sup> e colchete nosso).

---

<sup>28</sup> Neologismo que joga com as palavras *appareil*, *parole* e *appareiller*.

<sup>29</sup> “*L’expression désigne ce qui fait tenir les sujets – ainsi que nous les avons situés, par la parole – ensemble. Entendons: nos pas ce qui lie un sujet à un autre sujet, mais chaque sujet avec la réalité langagière, symbolique, habitée par d’autres parlants. Ou mieux: « lien social » désigne ce qui lie un*

O sujeito pode fazer uso do discurso como forma de estabelecer laço social, não como se faz uso de um instrumento qualquer, mas a partir de seu posicionamento subjetivo no discurso. Tal posicionamento, contudo, implica em assumir uma perda de início, já que o aparelhamento discursivo do gozo parte da perda de gozo, de sua contabilização, buscando um acerto de contas. Todavia, a conta não bate, não fecha, o que mantém o jogo em andamento; renova-se a aposta.

A renovação da aposta se articula com a irreversibilidade da operação de divisão subjetiva, visto que o sujeito nunca reencontra o gozo perdido, operando em busca de *recuperação*:

“[...] uma miragem que consiste em acreditar que todos os problemas do gozo estão essencialmente ligados à divisão do sujeito. Daí se conclui que, se o sujeito já não fosse dividido, reencontraríamos o gozo. Devemos prestar muita atenção aqui. O sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo que podemos esperar disso, até nova ordem, são *práticas de recuperação*. Isso quer dizer que aquilo que o sujeito *recupera* nada tem a ver com o gozo, mas com sua perda.” (LACAN, 1968-1969: 113; grifos nossos).

O laço social estrutura o modo em que se organizam as práticas de recuperação. Na montagem dos quatro discursos, Lacan parte das atividades delimitadas por Freud como impossíveis: educar, curar e governar (FREUD, 1925b: 347), acrescentando o fazer desejar (LACAN, 1969-1970: 164-5). Cada discurso responde a um impossível: governar → discurso do mestre, educar → discurso universitário, curar → discurso do analista e fazer desejar → discurso da histérica. O fundamental a ser destacado é que: “Organizado em torno de uma impossibilidade e de uma impotência [...] o discurso trata o gozo: tratar não significa curar, mas escrever e localizar a impossibilidade ou impotência [...] permitindo ao sujeito, conseqüentemente, posicionar-se.” (SAURET, 2009: 55; tradução livre<sup>30</sup>). Ao partir de um impossível e possibilitar ao sujeito buscar um posicionamento em relação a este, depreende-se um estatuto ético do discurso, de uma ética orientada pelo real, pelo impossível: “Ao propormos a formalização do discurso e estabelecendo para nós mesmos, no interior dessa formalização, *algumas regras* destinadas a pô-la à prova, encontramos um elemento de impossibilidade.” (LACAN, 1969-1970: 43; grifo nosso). Esse ponto é problemático no discurso do capitalista, chegando a colocar em xeque seu estatuto discursivo, já que seu matema não

---

*sujet... au lien social lui-même. Dans les faits, il s'agit d'un certain usage du discours à cette fin précisément.*”

<sup>30</sup> “Organisé autour d'une impossibilité ou d'une impuissance [...] le discours traite la jouissance: traiter ne signifie pas guérir mais écrire et localiser impossibilité ou impuissance [...] ce qui permet au sujet de se positionner en conséquence.”



segue *algumas regras* que Lacan enuncia como estruturantes das fórmulas dos discursos, chegando a sumir a seta que ocupa o nível do impossível.

A primeira dessas regras se refere à ordem entre os termos, que não se altera mesmo quando os termos mudam de lugar:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  e  $\$$ . Os lugares também são fixos e cada um deles, exceção feita ao lugar da verdade, recebe mais de um nome ao longo das elaborações de Lacan. Destacamos as duas principais montagens do *Seminário 17*:



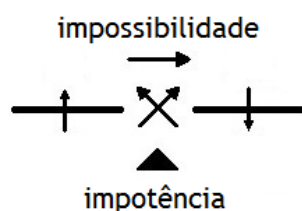
O aparelho discursivo criado a partir do encontro com a linguagem conjuga quatro termos,  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e  $a$ , termos que foram explorados nos itens anteriores, cabendo agora abordar os lugares e outros operadores fundamentais, as barras e setas.

O lugar de agente, ou do desejo, é também chamado de dominante, “[...] que funciona como lugar de ordem, de mandamento, ao passo que o lugar que lhe é subjacente [...] é o lugar da verdade, que expõe bem o seu problema.” (: 96). Valiosa indicação acerca da verdade, esta de ser aquilo que melhor expõe o problema de um discurso. O lugar de agente é reservado àquele que faz trabalhar o Outro, gerando uma produção, processo sempre permeado por uma perda. Retomando seu aforismo *o desejo do homem é o desejo do Outro*, Lacan ressalta que “O lugar que figura sob o desejo é o da verdade. Sob o Outro, é aquele onde se produz a perda, a perda de gozo da qual extraímos a função do mais-de-gozar.” (: 87). O fato de um dos lugares ser articulado à perda é importante para se pensar a perda de gozo imposta ao falante a partir do encontro com a linguagem. Ao passo que o  $a$  circula pelos diferentes lugares, o lugar da perda é fixo. Este lugar também é ligado à produção, o que não é difícil de conciliar com a ideia da necessária produção de uma perda de gozo para que se instaure a discursividade, como na entropia. O próprio termo mais-de-gozar, *plus-de-jourir* comporta essa dupla vertente de perda e de recuperação, pois em francês o *plus de* pode ser interpretado tanto como a produção de um  $a$  mais, quanto como uma interdição, não mais gozar, nada mais de gozo (BRUNO, 2010: 185).

Ao discorrer acerca da articulação entre o objeto  $a$  e o mais-de-gozar, Lacan aponta: “O mais-de-gozar é uma *função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso*. É isso que dá lugar ao objeto  $a$  [...] o mais-de-gozar é aquilo que permite isolar a função do objeto  $a$ .” (LACAN, 1968-1969: 19; grifo nosso). Um pouco depois, na mesma lição, as formas do objeto  $a$  são indicadas assim: “Essas são outras tantas *fabricações do*

*discurso da renúncia ao gozo*. O que impulsiona essa fabricação é isto: em torno delas pode *produzir-se* o mais-de-gozar.” (: 22; grifos nossos). Os grifos buscam reforçar o aspecto crucial de *funcionamento* que Lacan propõe ao discurso, a partir de fabricações, produções, funções, caracterizando que a máquina discursiva funciona em torno do gozo, e não asséptica em relação a ele: “Daí a necessidade do mais-de-gozar, para que a máquina funcione, nela só se indicando o gozo para que se o tenha por essa maneira de apagamento [*effaçon*], como furo a preencher.” (LACAN, 1970a: 434). Esta maquinaria discursiva, porém, não funciona sem percalços, havendo um inevitável desperdiçamento – de gozo –, no funcionamento do aparelho, logo, “[...] a função basal do discurso é significar essa perda, dar significação a essa entropia de estrutura. Ele o faz por meio da interdição a esse gozo [...]” (BRUNO, 2010: 312; tradução livre<sup>31</sup>). A questão da interdição ao gozo tende a se revelar problemática no discurso do capitalista, como veremos no capítulo III.

Além dos termos e lugares, há operadores essenciais na estrutura: as barras, as setas e a barreira. Há a barra do recalque, a impossibilidade no nível superior (LACAN, 1969-1970: 166) e a barreira da impotência no nível inferior (: 101):



Um ponto essencial a ser destacado é que em qualquer dos quatro discursos o *a* permanece apartado do  $\$$ , seja pelo recalque, pelo impossível ou pela impotência. A divisão subjetiva se mantém, índice da castração, e o objeto *a* permanece como visado, mas nunca atingido. Essa é uma questão que retomaremos ao tratarmos do matema do discurso do capitalista, no qual essa separação entre *a* e  $\$$  sofre consequências, bem como aquela entre  $S_1$  e  $S_2$ , que, nos quatro discursos, também não são ligados de forma direta sem passar pela barra, pelo impossível ou pela impotência.

Antes de adentrarmos a primeira e canônica forma discursiva, o discurso do mestre, cumpre destacar a temporalidade que o discurso implica. Bem antes de formular os matemas dos discursos, Lacan já destaca o papel da temporalidade no discurso: “[...] um discurso não é um evento puntiforme [...] Um discurso não é apenas uma matéria, uma textura, mas requer tempo, tem uma dimensão no tempo, uma espessura.”

<sup>31</sup> “[...] *la fonction basale du discours est de signifier cette perte, de donner la signification à cette entropie de structure. Il le fait au moyen de l’interdiction de cette jouissance [...]*”

(LACAN, 1957-1958: 17). Certamente que se trata de uma temporalidade lógica, e não cronológica:

“Essa temporalidade é, no entanto, uma temporalidade lógica, uma *necessidade interna* à estruturação do próprio discurso [...] o próprio discurso, em sua realização, implica um tempo, mas um tempo que se define pelo fato de que é um *após* que define um *antes* [...] Ao mesmo tempo, essa temporalidade lógica, descrita como definindo a estrutura do discurso, tem um *sentido histórico indissociável*.” (OLIVEIRA, 2008a: 91; grifos nossos).

Essa citação toca no nervo de nossa pesquisa, ao indicar na temporalidade lógica uma *necessidade interna* ao discurso, logo, como sustentado no primeiro capítulo, uma *condição* ao laço social. Além disso, o *sentido histórico indissociável* da temporalidade lógica que define um discurso é o que pretendemos explorar no tocante aos efeitos do capitalismo no laço social, sobretudo, os efeitos temporais.

Ao se referir à estrutura dos discursos, Lacan indica de modo interessante que “É claro que a história não basta para descrever a estrutura.” (LACAN, 1970b: 306), logo, se a estrutura não é totalmente desconexa da história, tampouco pode ser plenamente explicada pelo viés histórico. O *sentido histórico* de um discurso se refere, mais do que à cronologia histórica de surgimento de uma modalidade discursiva, ao momento lógico em que essa mudança se dá, isto é, aos aspectos estruturais que perpassam o quarto de giro operado no campo discursivo. É nesse sentido que entendemos o capitalismo enquanto mais do que um evento histórico, mas como um advento com impactos discursivos. A indicação de que “Para se tornarem ativos, os discursos precisam, antes de cair no turbilhão da história, obedecer ao crivo das pulsões.” (GÓES, 2004: 94), implica pensar na estrutura de gozo em jogo no capitalismo enquanto advento discursivo. Ou seja, localizar aquilo que no campo do gozo acolhe seu surgimento – o desamparo diante do “afastamento do Pai”, do “silêncio de Deus”, marcas do declínio da função paterna –, bem como os efeitos do capitalismo no discurso, logo, no laço social. Na teoria lacaniana dos discursos predominam os aspectos estruturais de cada um dos quatro discursos em detrimento de uma possível cronologia entre eles:

“Admitindo-se que a teoria dos discursos é uma literalização dos lugares e dos termos, o corte é, antes de tudo, o apontamento de um impossível literal [...] um corte não é fundamentalmente cronológico [...] a teoria dos discursos é uma anti-história [...] a doutrina não cronológica do corte implica que uma sucessão é sempre imaginária. Não existe última instância real que legitime as ordens seriais.” (MILNER, 1995: 49-50).

A teoria dos discursos se constitui, então, como uma *teoria não cronológica das descontinuidades* que privilegia a ideia de corte, não supondo um desenvolvimento entre as formas de discursos, já que *nenhum corte é cronológico* (: 73). A temporalidade em jogo nos discursos é lógica. A temporalidade lógica *nachträglich* não se limita às frases, que somente têm seu sentido definido a partir do último termo emitido, também se aplicando à cadeia significante histórica, como ressalta Lacan: “É precisamente o que não paro de lhes mostrar no texto da própria experiência psicanalítica, numa escala infinitamente maior, quando se trata da história do passado.” (LACAN, 1957-1958: 17). A localização do declínio da função paterna como aspecto estrutural articulado ao surgimento do capitalismo em sua aliança com a ciência moderna é uma suposição que somente podemos construir *a posteriori*, em especial ao tomarmos a economia como algo mais amplo do que a mera produção e distribuição físicas do excedente, das mercadorias. A economia política de um tempo tem relação íntima com o sujeito, com o campo de gozo deste tempo: “[...] o discurso está ligado aos interesses do sujeito. É o que na ocasião Marx chamou de economia, porque esses interesses são, na sociedade capitalista, inteiramente mercantis.” (LACAN, 1969-1970: 86). As mudanças no campo econômico estão inextricavelmente ligadas a mudanças no campo do gozo.

Acompanhamos como a alteração primordial que o capitalismo opera no campo do trabalho, transformando trabalho útil em trabalho humano abstrato, pura quantidade, tem impacto em toda a estrutura econômica, e na composição da sociedade, nas relações subjetivas, no laço social, como indica Marx:

“Em seu próprio desenrolar, portanto, o processo capitalista de produção reproduz a cisão entre força de trabalho e condições de trabalho. Com isso, ele *reproduz e eterniza* as condições de exploração do trabalhador. Ele força continuamente o trabalhador a vender sua força de trabalho para viver e capacita continuamente o capitalista a comprá-la para enriquecer. Já não é mais o acaso que contrapõe o capitalista e o trabalhador no mercado, como comprador e vendedor [...] Assim, o processo capitalista de produção, considerado em seu conjunto ou como processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas *produz e reproduz a própria relação capitalista*: de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado.” (MARX, 1867: 652-3; grifo nosso).

O advento do capitalismo – concomitantemente a uma profunda alteração na estrutura produtiva, alteração no mercado – promove mudanças no próprio campo do Outro, pois “[...] é preciso supor que no campo do Outro exista o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal.” (LACAN, 1968-1969: 17-8). Essa

alteração do mercado, que se articula ao Outro, implica mudanças no modo de o sujeito se posicionar diante do Outro, logo, no laço social. Interessante notar que a homologia entre o trabalho produtor de mercadorias e o trabalho psíquico, pela via do trabalho do significante, também se faz na dimensão temporal, pois “[...] o trabalho é o operador que instaura a estrutura como *operação temporal* entre dois lugares, o lugar do valor e o lugar do equivalente; o lugar de  $S_1$  e o lugar de  $S_2$  na formação da cadeia significante.” (GOÉS, 2008: 155; grifo nosso). A ligação inevitável entre a economia política e a economia psíquica é o que justifica nosso empenho em delimitar da maneira mais rigorosa possível a montagem da estrutura discursiva.

Após delimitarmos a estrutura básica dos discursos, vamos abordar sua forma canônica, o discurso do mestre, primeiro a se instituir na cultura, e que representa mais emblematicamente o discurso do inconsciente:

“[...] a realidade social constituída por um discurso resulta, por sua vez, de um princípio partilhado de subtração do gozo do qual este discurso se anima. Se pois, por definição, um discurso funda um laço social na proporção em que ele determina um modo comum de extração do gozo, sua subsistência depende de que haja sempre um excesso de gozo a ser subtraído. O discurso do mestre seria assim sua forma canônica, no sentido em que ele reproduz a divisão constitutiva do sujeito pelo significante-mestre, com a extração contínua de um *mais gozar*.” (TEIXEIRA, 1999: 183).

### 2.2.1. Discurso do mestre: o discurso do inconsciente

No capítulo I tratamos da origem do laço social, que remonta ao mito freudiano elaborado em *Totem e tabu*. No presente capítulo supomos neste mito uma ilustração do próprio encontro com a linguagem, da incidência significante que produz o sujeito como dividido e inscrito no laço social, que tomamos como um aparelhamento discursivo do gozo. Com seu *mito científico*, que supõe a origem do laço social no parricídio seguido da renúncia, “[...] Freud dá um tratamento metafórico, por meio deste interdito, ao termo de impossibilidade sobre o qual o mito se apóia: a perda de gozo que condiciona a inscrição simbólica do sujeito, da qual o discurso do mestre nos dá a estrutura.” (: 190). Assim, articulamos o matema do discurso do mestre ao paradigma que se instaura a partir da superação da horda primeva, evento fundador do laço social:

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \longrightarrow & S_2 \\ \frac{\downarrow}{\S} & \times & \frac{\downarrow}{a} \\ & \blacktriangle & \end{array}$$

Com a morte do pai primevo, e a renúncia à sua herança, a alteridade fica esvaziada de gozo,  $\mathcal{A}$ , inaugurando-se o lugar da articulação da cadeia significante,  $S_1$ -

S<sub>2</sub>, produzindo-se uma perda de gozo, da qual o objeto *a* é testemunha junto aos sobreviventes que renunciam gozo,  $\$$ . Assim como associamos a superação da horda primeva ao processo de divisão subjetiva, a montagem do discurso do mestre é a que mais exemplarmente representa o funcionamento do inconsciente: “Por mais besta que seja esse discurso do inconsciente, ele corresponde a algo relativo à instituição do próprio discurso do mestre. É isso que se chama inconsciente.” (LACAN, 1969-1970: 85). A teoria lacaniana dos discursos contribui de modo valioso para a exploração do laço social, apresentando uma estrutura que contempla o gozo em sua lógica – tanto como renúncia quanto como tentativa de recuperação –, ampliando, assim, o horizonte já radicalmente alterado pela descoberta freudiana do inconsciente: “O que é o inconsciente? *Antes de Freud*, um reticulado anônimo e sem lugar. *Após Lacan*, o discurso do mestre.” (BRUNO, 2010: 192; tradução livre<sup>32</sup>). O discurso do mestre é a forma canônica do discurso.

Não pretendemos abordar o discurso do mestre em toda sua complexidade, mas demarcar alguns pontos importantes ao nosso tema. Para tal, primeiro destacamos a relação que representa o nível do impossível em jogo no laço social desta modalidade discursiva, a escansão significativa S<sub>1</sub> → S<sub>2</sub>. Retomando o que acompanhamos acerca dos modos de produção na cultura, temos no discurso do mestre – modalidade discursiva prevalente na Antiguidade – uma boa representação do modo de produção escravagista, primeiro modo de produção instaurado na humanidade. Não à toa Lacan procede a uma releitura da dialética hegeliana do senhor e do escravo ao tratar do discurso do mestre, sendo o mais significativo não sua localização histórica, mas a estrutura que ele apresenta: “Com efeito, para além da referência datada à dialética do senhor e do escravo, o que se funda com o discurso do mestre é o estatuto discursivo do inconsciente.” (: 191; tradução livre<sup>33</sup>). O mestre, para se constituir como tal, renuncia ao gozo: “É renunciando, em um ato decisivo, ao gozo, para se fazer sujeito da morte, que o mestre se institui.” (LACAN, 1967-1968: 17/1/1968). Além da indicação da renúncia ao gozo, Lacan ressalta que tal renúncia decorre de um ato, o que, estruturalmente, não significa necessariamente um ato consciente e planejado por parte do mestre, mas de uma renúncia imprescindível para a instauração do discurso: “O mais-de-gozar ganha seu valor na abdição inaugural, pelo mestre, de um gozo já

---

<sup>32</sup> “*Qu’est-ce que l’inconscient? Avant Freud, une réticulation anonyme et sans lieu. Après Lacan, le discours du maître.*”

<sup>33</sup> “*En effet, au delà de cette référence datée à la dialectique du maître et de l’esclave, ce qui est fondé avec le discours du maître, c’est le statut discursif de l’inconscient.*”

perdido.” (BRUNO, 2010: 191; tradução livre<sup>34</sup>). O mestre recebe o saber do escravo, mas não sabe o que quer e nem quer saber, ele só quer que funcione, que as coisas andem (LACAN, 1969-1970: 21). O saber está do lado do escravo, que trabalha sob o comando do mestre, isto é, o saber que nasce do escravo *serve ao senhor* (LACAN, 1968-1969: 377). Isso muda radicalmente a partir do modo de produção capitalista, quando o proletário passa a ser expropriado, além dos meios de produção, do próprio saber acerca do trabalho, o que Marx denuncia como alienação do trabalho.

Freud ressalta o papel da satisfação narcísica pela via dos ideais culturais como modo de lidar com a insatisfação, sobretudo dos oprimidos, cuja agressividade contra o opressor pode se deslocar ao estrangeiro, ao ideal cultural não partilhado. Esse ponto mereceria, em outra ocasião, uma maior reflexão acerca do momento atual, no qual testemunhamos um significativo incremento – previsto por Lacan, cumpre registrar – da segregação cultural, que soa como um esforço paradoxal – e sem dúvida bastante questionável – de sustentar alguma diferença em um mundo cada vez mais indiferenciado e com significantes-mestres cada vez menos operantes, ao mesmo tempo em que parece não suportar a diferença alheia. A interessante observação de Freud de que a “[...] identificação dos oprimidos com a classe que os domina e explora é apenas a parte de um contexto maior. Aqueles podem estar afetivamente ligados a esta; apesar da hostilidade, enxergam nos senhores seu ideal.” (FREUD, 1927a: 244) descreve um funcionamento dentro do modelo do discurso do mestre, sustentado no ideal.

Aqui tocamos no ponto de inflexão que Lacan opera na dialética do senhor e do escravo de Hegel. Ao passo que Hegel constrói sua dialética com dois termos – senhor e escravo – o discurso do mestre se constitui por quatro termos. Além dos significantes que atuam como senhor e escravo ( $S_1$  e  $S_2$ ), o próprio sujeito surge como efeito dessa articulação,  $\$$ , bem como se produz um resto de gozo, heterogêneo ao significante,  $a$ .

“Foi por isso que, na última vez, reescrevi de outra maneira a dialética do senhor e do escravo, acentuando bem que *o escravo é o ideal do senhor* e é também o significante perante o qual o sujeito-senhor é representado por outro significante. Quanto ao terceiro termo, dei uma representação não formal, e ei-la, portanto, sob a forma da *aposta* que o  $a$  é aqui.” (LACAN, 1968-1969: 379; grifos nossos).

Além da ampliação dos termos em jogo, há certa inversão no tocante ao ideal na relação entre o senhor e o escravo. Na passagem supracitada de Freud, o ideal tem como

---

<sup>34</sup> “*Le plus-de-jouir prend sa valeur dans l’abdication inaugurale, par le maître, d’une jouissance déjà perdu.*”

função localizar a agressividade do oprimido para outro lugar que não seu opressor, sendo esta a importante função do rival à formação de um grupo. Podemos tolerar nossas diferenças internas enquanto tivermos um rival comum para direcionarmos nossa agressividade – bem como colossais investimentos bélicos. Lacan aponta que o ideal do mestre é o escravo, uma vez que “É o escravo que dá ao senhor o que lhe falta, seu *um-a-mais*. O ideal está aí, é o *serviço do serviço*.” (: 354). Aqui cabe uma ressalva. Ao indicar que o escravo dá ao mestre o que lhe falta, isso não implica que o mestre seja pleno, não castrado, pelo contrário.

Sendo a castração definida como princípio do significante-mestre (LACAN, 1969-1970: 117), na medida em que “[...] o que constitui a essência da posição do mestre é o fato de ser castrado [...]” (: 114), temos no discurso do mestre uma inaugural resposta discursiva à castração em jogo no encontro com a linguagem. O significante-mestre comanda o saber ao trabalho, em uma relação marcada pela impossibilidade – indicada pela seta no nível superior do matema – ficando a escansão significante marcada pelo impossível de um significante representar plenamente o sujeito junto a outro significante, permanecendo o sujeito como dividido; verdade velada no discurso do mestre, ocupando  $\$$  o lugar da verdade. O princípio “[...] do discurso na medida em que feito mestre – é acreditar-se unívoco. E o passo dado pela psicanálise, seguramente, foi de fazer-nos afirmar que o sujeito não é unívoco.” (: 96). A questão da divisão do sujeito, da assunção subjetiva da castração, merece destaque por sofrer impactos no discurso capitalista, que visa a forclusão da castração.

Essa questão remete ao segundo nível de relação no discurso do mestre, que se refere à relação entre  $a$  e  $\$$  – no nível inferior do matema – marcada pela barreira da impotência. As setas diagonais também ganham destaque, como ressalta Teixeira:

“[...] podemos constatar, em “ $S_1$ ”, o elemento que encadeia um vetor composto por duas flechas que se comutam por uma terceira que vai diretamente de “ $\$$ ” a “ $S_2$ ”, o que equivale a considerar “ $S_1$ ” como uma escansão da composição associativa entre “ $\$$ ” e “ $S_2$ ”. É possível estabelecer assim duas faces ou superfícies de conexão para o significante-mestre (“ $S_1$ ”). A primeira, dirigida para “ $S_2$ ”, viria comandar, por meio da escansão acima mencionada, o modo pelo qual o sujeito encontra-se representado para a série dos outros significantes (“ $S_2$ ”) que este discurso formaliza, sob a condição de que uma segunda face, conexa por sua vez a “ $a$ ”, venha separar o mesmo sujeito do seu gozo como substância ôntica não articulável à relação simbólica que o determina (esta operação é aqui representada pelo vetor barrado entre “ $a$ ” e “ $\$$ ”).” (TEIXEIRA, 1999: 184).



No discurso do mestre  $\$$  e  $a$  permanecem separados pela barreira da impotência, sem acesso direto, reforçando o papel estruturante da castração, o quanto o discurso se estrutura em torno desse furo. O sujeito permanece apartado do resto de gozo não cifrado pelo significante, da libra de carne sacrificada para se inscrever no laço social. Sendo o discurso do mestre a modalidade discursiva paradigmática para se pensar a estruturação do inconsciente, não surpreende que nele o termo não totalmente domado pelo significante,  $a$ , ocupe o lugar da produção/perda, com a função de mais-de-gozar, homólogo ao mais-valor: “[...] no discurso do mestre, 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.” (LACAN, 1969-1970: 42). Ao lado da homologia pelo viés de um *excesso que opera como causa*, impõe-se uma questão intrigante a ser retomada adiante. No discurso do mestre o mais-de-gozar representa a *produção de uma perda*, ao passo que o modo de produção capitalista somente concebe a dimensão de *produção* de mais-valor, jamais de sua *perda*.

O mestre como castrado toca a questão da operatividade do Nome-do-Pai, posto que o Pai entre em operação já como morto, castrado. Sendo o significante Nome-do-Pai o veículo privilegiado à transmissão da castração, podemos pensar em que medida o declínio do Pai repercute como uma menor disposição à renúncia ao gozo. O declínio da função paterna abala a soberania do discurso do mestre como resposta discursiva de tratamento ao gozo. Antes de abordarmos os novos modos discursivos de resposta a tal questão – tema do item seguinte – cabe uma breve digressão.

O giro discursivo do discurso do mestre ao discurso universitário se articula ao nascimento da ciência moderna, à passagem do modo de produção feudal ao modo de produção capitalista. Antes disso, porém, o modo de produção escravagista é suplantado pelo modo de produção feudal. Que impactos tal mudança de modo de produção pode ter gerado no discurso do mestre?

O feudalismo se estabelece com o fim do Império, no qual o poder absoluto era concedido ao imperador, representando uma descentralização do poder, que se espargia pelos senhores feudais e clero, localizando-se na propriedade da terra e no número de súditos. A figura do rei se enfraquece, e assim permanece até as Revoluções Burguesas, quando a aliança entre o Estado e a burguesia derrota os senhores feudais. Embora haja uma mudança do modo de produção escravagista – prevalente na Antiguidade, no Império – ao modo de produção feudal, a primazia do discurso do mestre permanece. Isso significa, todavia, que não houve impacto discursivo nessa passagem do Império ao

feudalismo? Supomos que mesmo sem uma mudança de paradigma discursivo, algo ocorre nessa mudança.

A retomada de poder por parte da monarquia absolutista parece uma tentativa de restituição do mestre ao seu lugar supremo de comando no tratamento do gozo, o que, inicialmente, até ocorre em dada medida. Porém, o espólio da liberação dos servos aos senhores feudais restitui súditos ao monarca, mas trabalhadores, desprovidos de meios de produção, aos burgueses, que passam a se fortalecer economicamente de forma vertiginosa. Se a ciência se apresenta, em um primeiro momento, a serviço do mestre – possibilitando a expansão marítima, ampliando os territórios do Estado, por exemplo –, com o tempo, busca sua autonomia com relação a ele, revelando-se grande aliada da classe burguesa nos desenvolvimentos técnicos a serviço do aumento de produtividade. O retorno da centralização do poder na monarquia absolutista, até então descentralizado nos senhores feudais, parece se configurar como uma tentativa de retomar a potência do discurso do mestre, mas que gera, no mesmo golpe, as condições para o surgimento de uma nova resposta discursiva:

“A eficácia do discurso do mestre ao longo de quase toda história humana se explicaria, por conseguinte, em virtude do quadro fornecido por este discurso à operação coletiva de extração de gozo, a qual encontramos em Freud sob o termo de *super-eu cultural* (*Kultur Über-Ich*) [...] Mas uma vez que a norma do mestre depende da prerrogativa que lhe é conferida na posição donde ele comanda, esse quadro vai desaparecer à medida em que a influência da ciência moderna se propaga pelo mundo. A ciência seduziu o mestre ocultando-lhe que ela trazia a sua ruína.” (TEIXEIRA, 1999: 185)

Antes de adentrarmos na sedução sofrida pelo mestre por parte da ciência, com o giro discursivo que isso representou, gostaríamos de ressaltar que o giro no discurso que propicia uma nova modalidade discursiva não representa necessariamente que a modo anterior desapareça. Entendemos que a *ruína* do mestre não significa que o discurso do mestre não opere mais na cultura, mas que sua prevalência fique ameaçada, e que outras modalidades discursivas operem concomitantemente a ele. Ainda que o discurso do mestre seja operativo hoje, cabe refletir sobre seu funcionamento, pois certamente que não se sustenta tanto nos mesmos significantes-mestres, nem têm nos ideais a mesma força reguladora que o norteou ao longo do tempo.

De qualquer forma, a ênfase que nos interessa é a de que o tratamento ao gozo sofre mudanças diante do desamparo intensificado pelo declínio da função paterna, favorecendo novas respostas discursivas, como acompanharemos a seguir, entendendo que o advento do capitalismo não pode ser dissociado do advento da ciência moderna.

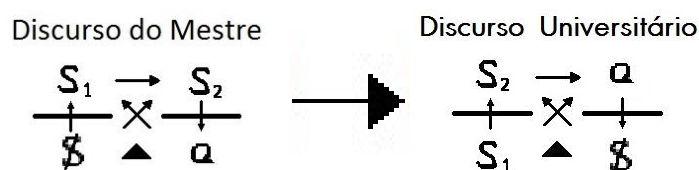
## 2.2.2. Uma mutação e o *estilo capitalista*

A relação visceral entre a ciência e o capitalismo é bem demarcada por Lacan no seminário *O avesso da psicanálise*, no qual ele apresenta sua teoria dos discursos. A concomitância entre os adventos do capitalismo e da ciência moderna não é puro acaso; há uma simbiose entre ambos, tema complexo e cuja exploração mais aprofundada não seria possível na presente tese. O que não podemos deixar de ressaltar é que Lacan associa o surgimento da ciência moderna ao matema do discurso universitário, e, nesse momento, o advento do capitalismo fica associado a essa modalidade discursiva. Cerca de dois anos depois, Lacan apresenta o matema do discurso do capitalista, em uma conferência em Milão, surgindo uma delicada e relevante questão. O discurso universitário é a modalidade discursiva que melhor articula o impacto discursivo do capitalismo ou isso cabe ao discurso do capitalista proposto em 1972? A formulação dessa questão sob a forma de um “ou ... ou” não é o que tomamos como direção. Optamos por explorar os efeitos discursivos do capitalismo a partir dos dois matemas – o discurso universitário no presente capítulo, e o discurso do capitalista no capítulo III – sem que isso represente descartar um deles.

A íntima relação entre ciência e capitalismo permite entender que o giro discursivo do discurso do mestre ao discurso universitário teria relação estreita com o surgimento do capitalismo:

“[...] como é que esse discurso, que se escuta tão maravilhosamente bem, pode ter mantido sua denominação? Isto é provado pelo fato de que, explorados ou não, os trabalhadores trabalhem. Jamais se honrou tanto o trabalho, desde que a humanidade existe. E mesmo, está fora de cogitação que não se trabalhe. Isto é um sucesso, então, do que chamo de discurso do mestre. Para isso, foi preciso que ele ultrapassasse certos limites. Em poucas palavras, isso acontece àquilo cuja *mutação* tentei apontar-lhes [...] Falo dessa *mutação capital*, também ela, que *confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista*.” (LACAN, 1969-1970: 159-160; grifos nossos).

A *mutação capital* aqui não pode ser entendida de outra forma senão pelo giro discursivo com a mudança de lugares dos termos do discurso no sentido anti-horário:

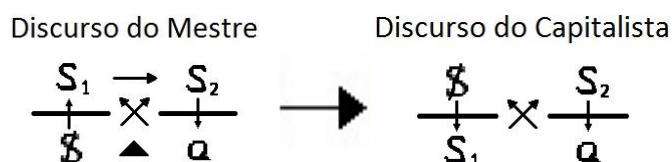


Entre a formulação do discurso universitário e sua associação ao capitalismo, e o matema do discurso do capitalista de 1972, Lacan indica que “*Uma coisinha de nada*

que gira e o discurso do mestre de vocês mostra-se tudo o que há de mais transformável no discurso do capitalista.” (LACAN, 1971: 47; grifo nosso). O *giro* indicado em 1971 se refere à *mutação capital* citada em 1970? Difícil afirmar com precisão. No início de 1972, Lacan assim se refere ao discurso do capitalismo:

“Mas a história mostra que ele viveu durante séculos, esse discurso [do mestre], de maneira lucrativa para todo mundo, até um certo desvio em que, em razão de um *ínfimo deslizamento*, que passou despercebido dos próprios interessados, tornou-se o discurso do capitalismo, do qual não teríamos a menor ideia se Marx não se houvesse empenhado em completá-lo, em lhe dar *seu sujeito*, o *proletário* [...] O que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei – rejeição de quê? Da castração [...] Foi justamente por isso que, *dois séculos depois desse deslizamento* – vamos chamá-lo de calvinista, por que não? –, a castração fez, enfim, sua entrada irruptiva, sob a forma do discurso analítico.” (LACAN, 1971-1972a: 88; grifos e colchete nossos).

A indicação de que o discurso analítico surja *dois séculos depois desse deslizamento* faz com que este possa ser entendido como o quarto de giro DM → DU, concomitante ao nascimento da ciência moderna. Por outro lado, Lacan propõe o matema do discurso do capitalista propriamente dito apenas quatro meses após a citação acima, o que poderia dar a entender que ao tratar do *deslizamento* e, sobretudo, da forclusão da castração, já estaria antecipando a inversão de lugares entre S<sub>1</sub> e \$ que configura a mutação DM → DC:



Fica claro que não é fácil definir uma posição unívoca com relação a esse tema.

Uma interpretação possível seria a de que, ao se referir ao impacto discursivo do capitalismo, Lacan partiu da ideia do discurso universitário como discurso capitalista (1970) até concluir depois (1972) que o discurso capitalista teria um matema próprio (DM → ~~DU~~ → DC). Essa é a posição de Sauret: “[...] este [o discurso capitalista] corrige o discurso do mestre e é essa correção que Lacan substitui ao discurso universitário.” (SAURET, 2009: 277; tradução livre<sup>35</sup> e colchete nosso). Claro que isso não significa que o discurso universitário deixe de operar, mas que não mais representaria o que ele chama de discurso capitalista.

<sup>35</sup> “[...] celui-ci corrige le discours du maître et c’est cette correction que Lacan substitue au discours universitaire.”

Outra maneira de interpretar é que o discurso universitário representa a origem do capitalismo, e que, com o passar do tempo, o capitalismo foi se estabelecendo de forma hegemônica, passando a afetar a discursividade da maneira como o matema do discurso do capitalista indica, sendo este mais referido ao capitalismo tardio, ou pós-moderno (DM → DU → DC).

Finalmente, outra interpretação seria a de que o matema discurso do capitalista não se sustenta enquanto discurso, logo, não pode representar os efeitos discursivos do capitalismo. De fato, esse matema surge como um *hapax legomenon*<sup>36</sup> em Lacan, algo dito ou surgido uma única vez, sem referências posteriores, como indicam Carlos Faig (2000) e Néstor Braunstein (2010). Nossa posição aí é mais bem definida. Embora o estatuto discursivo do discurso do capitalista seja discutível, sua exploração nos parece recompensadora, como buscamos demonstrar no capítulo III.

Diante das duas primeiras possibilidades, optamos por manter essa questão no nível do *indecidível*, de forma que abordaremos ambos os matemas, explorando o quanto o discurso universitário pode se relacionar com a lógica capitalista, bem como o quanto o matema do discurso do capitalista também pode ajudar na reflexão dos efeitos do capitalismo no laço social. Isso não significa que nos furtaremos a aventar hipóteses acerca dessa espinhosa questão. O passo seguinte, então, é a exploração do discurso universitário no que se refere a suas relações com o capitalismo.

Ao abordarmos a origem do capitalismo no capítulo I, localizamos como questão à qual o capitalismo e a ciência moderna podem surgir como respostas aquela referida ao declínio da função paterna. O discurso do mestre se fundamenta na função paterna, no ordenamento do tratamento ao gozo comandado pelo mestre. Tal “solução” – as aspas relembram que o Pai sempre falha em algum nível nessa missão – operou de modo hegemônico por muito tempo, mas começa a apresentar sinais de desgaste que propiciam o – ao mesmo tempo em que são gerados pelo – advento da ciência moderna. A feliz expressão de Teixeira de que a ciência é *raiz e fruto* desse desamparo diante do declínio da função paterna (TEIXEIRA, 1999: 106) demarca de modo preciso que não se trata de uma relação de simples causa-efeito, mas de um corte operado na cultura, corte do qual advém um novo estatuto de sujeito:

“A ciência moderna irrompeu, então, como uma nova racionalidade desfazendo todas as não científicas. Sem dúvida essa substituição não se deu sem uma crise pânica [...] Essa

---

<sup>36</sup> Devemos essa concepção a Cláudio Oliveira, a partir de uma conversação em um seminário de pesquisa acerca do laço social em 2015/2, no PPGTP/IP - UFRJ, e o agradecemos por isso.

pane de sentido, já que a antiga solução pelas ontologias de pretensão universal é desqualificada, *provoca uma mutação subjetiva.*” (SAURET, 2009: 225-6; tradução livre<sup>37</sup>).

Esse corte que gera uma *crise pânica* tem como marca de origem a interrogação realizada por Descartes:

“A filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor. Quer isto dizer que o que vemos surgir como ciência para nos dominar seja fruto dessa operação? [...] não é nada disso [...] Foi só no dia em que, num movimento de renúncia a esse saber, por assim dizer, mal adquirido, alguém pela primeira vez extraiu da relação estrita entre  $S_1$  e  $S_2$  a função do sujeito como tal, eu nomeei Descartes [...] foi nesse dia que a ciência nasceu.” (LACAN, 1969-1970: 20).

Há um corte na dimensão discursiva operado pela ciência moderna, em aliança com o capitalismo, o que se pode perceber nas fórmulas dos discursos. O discurso do mestre sofre giros instaurando-se novas modalidades discursivas. Há um corte. A *função da teoria dos discursos é a de operar como uma teoria do corte* (MILNER, 1995: 48), em uma sucessão *não cronológica*, mas de ordem estrutural. O corte operado pela ciência moderna é tomado como sincrônico aos avanços de Galileu, mas pelo viés dos efeitos estruturais destes avanços e não por um antes e depois cronológico destes. Sincronicamente à ciência galileana, e de maneira indissociável, Descartes inaugura um novo estatuto subjetivo a partir de sua interrogação: “A ciência moderna, como ciência e como moderna, determina um modo de constituição do sujeito.” (: 29). Delineia-se, assim, que nosso interesse ao abordarmos o corte operado pelo advento concomitante da ciência moderna e do capitalismo é pelos aspectos estruturais envolvidos nesse corte, e não por sua dimensão histórica: “De fato, no dispositivo de que Lacan se vale, a *episteme* da qual se separa a ciência moderna é mais uma figura estrutural do que uma entidade propriamente histórica.” (: 45). Entre a *episteme* antiga e ciência moderna há um corte que se pode localizar estruturalmente, isto é, discursivamente.

Cabe avaliar, então, como o corte da ciência moderna afetou discursivamente a cultura. Nesse sentido, destacamos que a ciência é um campo por demais vasto para ser abarcado de modo unívoco, sem incorrerem em imprecisões, ou, ainda pior, em leviandades. Esclarecemos, então, que nossa ênfase é no caráter técnico da ciência, na

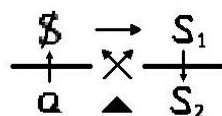
---

<sup>37</sup> “*La science moderne a alors fait irruption comme une rationalité nouvelle défaisant toutes celles autres que scientifiques. Sans doute cette substitution n’alla pas pas sans une crise panique [...] Cette panne de sens, puisque l’ancienne solution par les ontologies à prétention universelle est disqualifiée, entraîne une mutation subjective.*”

vertente que se pode denominar *cientificismo*, que desqualifica toda resposta que não seja científica, aproximando abusivamente saber e verdade, bem como a *tecnociência*, mais voltada para a produção de objetos. São, segundo Sauret, vertentes herdadas da ciência que se aliam ao capitalismo: “[...] o *cientificismo*, uma ideologia que continua a exigir uma racionalidade digna da ciência para tratar a menor questão, e a *tecnociência*, uma ciência que se ocupa de fabricar o objeto que supostamente nos completaria.” (SAURET, 2009: 228; tradução livre<sup>38</sup>). De certa forma, a primeira vertente é mais abordada no presente capítulo e a segunda no capítulo seguinte, sendo tais vertentes da ciência, *mais tecnologia do que ciência fundamental* (: 68), as referidas ao utilizarmos o termo *ciência*, que, sem dúvida, tem uma amplitude maior de significados.

A ciência moderna pode ter seus aspectos discursivos localizados principalmente no discurso universitário, no qual o saber ocupa o lugar de dominante, de agente, destituindo o significante-mestre dessa função. Todavia, o que não deve escapar nessa passagem é que a ciência moderna surge como resposta a uma interrogação radical sustentada por Descartes em relação ao Pai, revelando e produzindo um maior declínio da função paterna. Essa interrogação que conduz ao nascimento da ciência moderna é uma interrogação histórica, que põe o mestre a trabalhar em busca de respostas: “O que conduz ao saber é [...] o discurso da histórica [...] Como terá chegado o filósofo a inspirar o desejo de saber ao senhor?” (LACAN, 1969-1970: 21). A inspiração ao mestre remete à *sedução* que trouxe *ruína* ao mestre indicada por Teixeira. Ao tentar responder ao desamparo diante do silêncio do Pai, o mestre é destituído pelo saber científico. A posição histórica incita o mestre ao trabalho, à produção de respostas:

Discurso da Histórica

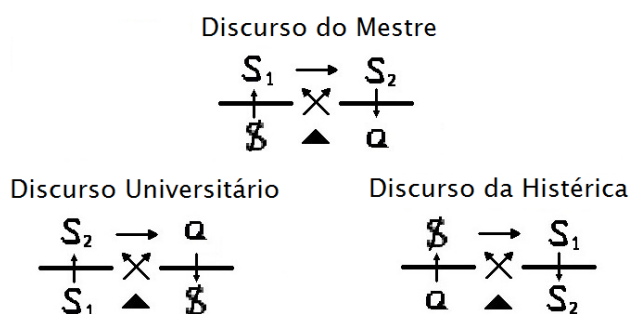


A destituição do mestre se caracteriza por um movimento – que se instaura nesse corte e vai se consolidando até o Iluminismo – de recusa a qualquer autoridade sobre o pensamento: “A modernidade se encontra concebida, desde esse ponto de vista, menos ao modo de um período histórico do que em função de uma *atitude ética do pensamento marcada pela ruptura* para com a autoridade e com a tradição.” (TEIXEIRA, 2007: 112; grifo nosso) A Razão busca se impor como soberana, tentando se livrar do jugo

<sup>38</sup> “[...] le scientisme, une idéologie qui continue à exiger une rationalité digne de la science pour traiter la moindre question, et la technoscience, une science qui se mêle de fabriquer l’objet supposé nous compléter.”

dos dogmas religiosos ou dos significantes-mestres da tradição. Descartes concede ainda lugar a Deus em suas meditações, sem prescindir plenamente de alguma garantia, mas isso não diminui a potência do corte que sua interrogação histórica ao mestre opera na cultura: “É bem verdade que Descartes manteve-se aquém de uma recusa radical, como bom histórico que era ao questionar o mestre.” (: 113). Descartes – em posição histórica, como sujeito dividido, não unívoco – interroga o Pai, convocando o mestre a produzir algum saber para lidar com o desamparo.

Como o saber produzido pelo mestre não se revela suficiente, a interrogação se torna mais feroz e radical, abalando cada vez mais a hegemonia do discurso do mestre como modo prevalente de tratamento ao gozo. Significantes-mestres seculares não se revelam mais aptos a responder à interrogação provocada pela – e geradora da – ciência moderna, abalando a estrutura discursiva. Partindo do discurso do mestre, temos no sentido horário o giro que gera o discurso da histórica, posição de Descartes diante do declínio do Pai, com sua radical interrogação. Diante do silêncio do Pai, o saber baseado na Razão – diferente do saber do escravo no discurso do mestre – passa a ocupar o lugar de dominante. Dentro da lógica dos discursos elaborada por Lacan, ocorre uma espécie de avesso da máxima atribuída a Lênin “dar um passo atrás para dar dois à frente”, com *um giro à frente que ocasiona dois atrás*.



O giro do discurso do mestre ao discurso da histórica com a interrogação cartesiana intensifica o desamparo pelo declínio da função paterna, proporcionando, no mesmo golpe, o giro anti-horário do discurso do mestre ao discurso universitário, em uma tentativa de responder ao desamparo pela via do saber científico: “Por mais paradoxal que seja a asserção, a ciência ganha impulso a partir do discurso da histórica.” (LACAN, 1970a: 436). Não há, em Lacan, uma superposição absoluta entre o discurso da ciência e o discurso universitário. Não há um matema do discurso da ciência, logo, o impacto discursivo da ciência somente pode ser avaliado a partir dos demais discursos, sendo o discurso universitário privilegiado nesse sentido, mas não o único. De qualquer forma, a aliança entre ciência e capitalismo é inabalável para Lacan:



“É da chamada ciência que se trata, para nós, de apreciar a contribuição no discurso do capitalismo. É necessária a Universidade para isso? [...] É esse o interesse de ver aparecer, no quadrípode que designo pelo discurso da histórica, um saber como produção do próprio significante-mestre, em posição de ser interrogado pelo sujeito elevado a agente. Sem dúvida, isso é criar um enigma, mas que esclarece muitas coisas ao ousar reconhecer em Sócrates a figura da histeria e, na varredura dos saberes a que procede Descartes, o radicalismo da subjetivação em que o discurso da ciência encontra, ao mesmo tempo, o acosmismo de sua dinâmica e o álbi de sua noética, para não mudar nada na ordem do discurso do Mestre. Vemos aí, na medida dos *dois quartos de volta opostos com que se engendram duas transformações complementares*, que a ciência, a nos fiarmos em nossa articulação, prescindiria, para se produzir, do discurso universitário, o qual, ao contrário, se confirmaria em sua função de cão de guarda para reservá-la a quem de direito.” (LACAN, 1970b: 307; grifo nosso).

Essa passagem ilustra bem um aspecto importante do modo como Lacan se serve da teoria dos discursos, que se baseia na noção de corte, de descontinuidade: “[...] existem não apenas descontinuidades, mas existem descontinuidades tais que *afetam todos os discursos*.” (MILNER, 1995: 72; grifo nosso). A ciência moderna responde como uma espécie de *Weltanschauung* sustentada na Razão. Embora surja criticando o fechamento absoluto da cosmovisão religiosa, a ciência desqualifica respostas que não sejam pela via científica, gerando um novo estatuto do sujeito e do saber.

Primeiro vejamos esse novo estatuto do saber, já que “[...] o que se opera entre o discurso do senhor antigo e o do senhor moderno, que se chama capitalista, é uma modificação no lugar do saber.” (LACAN, 1969-1970: 29-30). A cada mudança de lugar no discurso há uma mudança no estatuto do próprio termo que se desloca. O sujeito que passa do lugar da verdade no discurso do mestre ao de produção no discurso universitário não é mais o mesmo, tampouco o saber, ao passar do lugar do trabalho ao de agente: “Mas o que é preciso compreender deste esquema – como já foi indicado ao colocar  $S_2$ , no discurso do senhor, no lugar do escravo, e em seguida colocá-lo, no discurso do senhor modernizado, no lugar do senhor – é que não é o mesmo saber.” (: 33). Dois pontos significativos, certamente articulados, decorrem dessa mudança no campo do saber: a espoliação do saber do trabalhador, que Marx denuncia como *alienação do trabalho*, e o viés cada vez mais quantitativo, matemático, desprovido de qualidades, do saber.

O que articula esses dois pontos é a desumanização da relação do sujeito ao saber (TEIXEIRA, 2007: 141). A própria dimensão de causa fica em xeque, sendo o saber científico fruto de um desejo sem causa, esvaziando-se a relação do sujeito com o desejo do Outro (TEIXEIRA, 1999: 136). Como pano de fundo há a crença científica de que o saber pode ser total: “O que ocupa ali o lugar que provisoriamente chamaremos

de dominante é isto,  $S_2$ , que se especifica por ser, não saber-de-tudo, nós não chegamos aí, mas tudo-saber [*tout-savoir*].” (LACAN, 1969-1970: 29; colchete nosso). O *tout-savoir* também pode ser traduzido como todo-saber, indicando a visada científica de tomar o saber como totalizável, como um todo, rechaçando o impossível de tudo saber sobre o real, que fica demarcado no nível da impossibilidade entre  $S_2$  e *a*, uma vez que este último escapa à trama significante, logo, também ao saber científico.

A alienação do trabalho denunciada por Marx tem como correlato na estrutura lacaniana dos discursos a mudança de  $S_2$  do lugar do trabalho ao lugar de agente. Opera-se uma diferença entre o escravo, que detinha o saber, e o proletário, desprovido deste: “Ele só pode estar no lugar onde deve estar, em cima e à direita. No lugar do grande Outro, não é? Precisamente, ali o saber não conta mais. O proletário não é simplesmente explorado, ele é aquele que foi despojado de sua função de saber.” (: 140). Marx localiza bem a relação desse processo com o avanço da ciência:

“[...] todos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o trabalhador, fazendo dele um ser parcial, degradam-no à condição de um apêndice da máquina, aniquilam o conteúdo de seu trabalho ao transformá-lo num suplício, *alienam ao trabalhador as potências espirituais do processo de trabalho na mesma medida em que a tal processo se incorpora a ciência como potência autônoma*, desfiguram as condições nas quais ele trabalha [...] transformam seu tempo de vida em tempo de trabalho, arrastam sua mulher e seu filho sob a roda do carro de Jagrená do capital.” (MARX, 1867: 720; grifo nosso).

A aliança entre a ciência e o capitalismo favorece e se alimenta da passagem do modo de produção feudal ao modo de produção capitalista, propiciando a superação da produção artesanal pela manufatura. Com a consolidação do mercantilismo, a classe comercial, que se interpõe entre o produtor e o consumidor, passa a investir na produção sistematizada de mercadorias para atender à crescente demanda. A base do trabalho segue sendo artesanal, mas a cooperação é intensificada, bem como a divisão social do trabalho. Rapidamente, os capitalistas percebem que o trabalho coletivo apresenta melhores resultados, isto é, uma jornada de trabalho com X trabalhadores gera mais produtos do que X jornadas de um único trabalhador. A alta produtividade passa a ser um imperativo ao qual a manufatura se oferece como primeira solução, sobretudo pelo aumento significativo de produtividade proporcionado pela divisão do trabalho, que acarreta algo inusitado: “O que caracteriza, ao contrário, a divisão manufatureira do trabalho? Que o trabalhador parcial não produz mercadoria.” (: 429). As operações do processo de trabalho são dissociadas umas das outras, e o trabalhador não produz mais

uma mercadoria, mas uma peça destacada que comporá a mercadoria segundo um saber que ele não mais detém e que não mais se espera dele.

A divisão do trabalho instaurada pela manufatura gera “[...] um mecanismo de produção, cujos órgãos são seres humanos [...] sua força de trabalho é então transformada em órgão vitalício dessa função parcial.” (: 413). Na manufatura, o próprio trabalhador torna-se uma máquina a serviço da produção, ou melhor, uma peça de máquina: “O hábito de exercer uma função unilateral transforma o trabalhador parcial em órgão natural [...] dessa função, ao mesmo tempo que sua conexão com o mecanismo total o compele a operar com a regularidade de uma peça de máquina.” (: 423). A transformação do trabalho em ato parcial, dissociado da mercadoria final, é a fina expressão da alienação do trabalho, da espoliação do saber ao trabalhador, que passa a executar maquinalmente operações parciais, produzindo peças ou partes de peças que, em si, não têm utilidade, nem valor. Acima de tudo, o ato de produção de uma peça desconectada, embora seja um trabalho, não encerra em si nenhum saber. Se no discurso do mestre o saber opera no lugar do trabalho, no discurso universitário isso é subvertido, já que o proletário não possui mais o saber acerca de seu trabalho, pois “Seu saber, a exploração capitalista efetivamente o frustra, tornando-o inútil” (LACAN, 1969-1970: 30). Trabalho e saber ficam não somente apartados, mas em uma relação na qual o saber passa a comandar o trabalho, instaurando uma *nova tirania do saber* (: 30). A tirania se amplia na medida em que o próprio processo produtivo evolui da manufatura para a indústria. Na manufatura o trabalhador opera de modo maquinal, sem um saber acerca do que faz, como a engrenagem de uma máquina, mas a maquinaria pesada ainda não está presente, desenvolvendo-se a partir das limitações na produção manufatureira, como forma de ampliá-la ainda mais: “Assim, o período da manufatura desenvolveu os primeiros elementos científicos e técnicos da grande indústria.” (MARX, 1867: 451). Com o advento da máquina industrial se intensifica ainda mais a alienação do trabalho, visto que a máquina passa a operar de modo quase automático em alguns casos, reforçando o processo de cisão entre trabalhador e mercadoria, como ressalta Marx: “Ele se desenvolve na manufatura, que mutila o trabalhador, fazendo dele um trabalhador parcial, e se consuma na grande indústria, que *separa do trabalho a ciência como potência autônoma de produção e a obriga a servir ao capital.*” (: 435; grifo nosso). A separação entre o saber e o trabalho se consolida cada vez mais com a grande indústria, já que “[...] a máquina não livra o trabalhador do trabalho, mas seu trabalho de conteúdo.” (: 495), transformando o trabalhador em mero *acessório*

*autoconsciente de uma máquina parcial* (: 554). O enorme aumento de produtividade que a indústria consolida amplia a eficiência do grande objetivo do modo de produção capitalista, a produção de mais-valor. Marx percebe a aliança entre o capitalismo e a ciência, ressaltando seu caráter de corte:

“Toda empresa de produção de mercadorias torna-se, ao mesmo tempo, empresa de exploração da força de trabalho, mas apenas a produção capitalista de mercadorias é um divisor de águas, um modo de exploração que, em seu desenvolvimento histórico e *por meio da organização do processo de trabalho e do enorme progresso da técnica*, revoluciona a estrutura econômica inteira da sociedade, deixando para trás todas as épocas anteriores” (MARX, 1885: 119; grifo nosso).

A aliança entre capitalismo e ciência opera de modo a intensificar a produção e extração de mais-valor. Marx deixa claro que “A circulação ou a troca de mercadorias não cria valor nenhum.” (MARX, 1867: 238), mas se o mais-valor surge na produção, é na circulação da mercadoria que o mais-valor se realiza ao capitalista. Os avanços científicos favorecem ambos os processos, tornando a produção de mercadorias mais intensa, bem como sua circulação. Marx delinea duas formas ao mais-valor, absoluto e relativo, sendo a primeira referida ao prolongamento da jornada de trabalho, enquanto a última deriva da redução do tempo de trabalho necessário para produzir uma mesma quantidade de valor, aumentando a parte que se refere ao mais-valor (: 390). A ciência tende a atuar mais com relação ao mais-valor relativo, promovendo revoluções técnicas que aumentam a produtividade: “A produção do mais-valor absoluto gira apenas em torno da duração da jornada de trabalho; a produção do mais-valor relativo revoluciona inteiramente os processos técnicos do trabalho e os agrupamentos sociais.” (: 578). A partir do *abreviamento artificial do tempo de produção* (MARX, 1885: 332) promovido pela ciência há um aumento significativo do mais-valor relativo, algo que ao capitalista interessa sobremaneira diante dos limites que surgem na jornada de trabalho, logo, no volume de mais-valor absoluto.

A partir de determinado momento, a jornada de trabalho passa a ser fonte de grande tensão entre capitalistas e trabalhadores. Com a limitação da jornada de trabalho “[...] o capital lançou-se com todo seu poder e plena consciência à produção de mais-valor relativo por meio do desenvolvimento acelerado do sistema da maquinaria.” (MARX, 1867: 482). Não é preciso estender a jornada de trabalho para incrementar o mais-valor se a produtividade for maior no mesmo tempo de trabalho. Isto não significa que não mais ocorra a extensão da jornada de trabalho, questão que segue em voga nos

dias atuais, mas que a ciência abre novas possibilidades ao capitalismo com seus avanços no processo produtivo: “[...] *o capital, quando põe a ciência a seu serviço, constrange sempre à docilidade o braço rebelde do trabalho.*” (: 509; grifo nosso). Essa passagem destaca o quanto, a respeito da aliança entre capitalismo e ciência, Marx concede certa dominância do primeiro em relação à última, como se, hierarquicamente, o capital estivesse acima da ciência, o que não condiz com a concepção lacaniana – com a qual concordamos – que localiza o advento da ciência moderna como um evento discursivo, e não como mero resultado dos interesses capitalistas. Por outro lado, o *estilo capitalista* que Lacan atribui ao discurso universitário indica sua percepção de que o capitalismo gera impactos discursivos.

A leitura de Marx acerca da relação entre capitalismo e ciência é a de uma operação da ciência sob o comando do capital. Todavia, a visceralidade desta relação não escapa a Marx, que articula o impacto da ciência na indústria e vice-versa, bem como localiza essa relação como algo inédito no campo dos modos de produção, com consequências no processo *social* de produção, isto é, sua análise não se restringe ao âmbito objetivo dos impactos da ciência e do modo de produção capitalista.

“O princípio da grande indústria, a saber, o de dissolver cada processo de produção propriamente dito em seus elementos constitutivos, e, antes de tudo, fazê-lo sem nenhuma consideração para com a mão humana, criou a mais moderna ciência da tecnologia. As formas variegadas, aparentemente desconexas e ossificadas do processo social de produção se dissolveram, de acordo com o efeito útil almejado, nas aplicações conscientemente planejadas e sistematicamente particularizadas das ciências naturais [...] A indústria moderna jamais considera nem trata como definitiva a forma existente de um processo de produção. Sua base técnica é, por isso, revolucionária, ao passo que a de todos os modos de produção anteriores era essencialmente conservadora.” (: 556-7).

O aspecto revolucionário da base técnica do modo de produção capitalista sublinha a íntima relação entre o capitalismo e a ciência, em uma retroalimentação sem limites. A grande indústria é o cenário onde o modo de produção capitalista encontra sua expressão máxima – pelo menos até Marx, pois hoje temos o capitalismo financeiro que visa tornar a própria produção de mercadorias supérflua à valorização do capital. A manufatura introduz a divisão do trabalho, isolando os trabalhadores em setores, alienados do saber acerca do que produzem. Com a grande indústria este isolamento sofre alterações, o que não significa que o trabalhador passe a atuar de modo mais amplo, pelo contrário, a integração entre os setores produtivos passa a ser realizada pela própria máquina, que visa cada vez mais um processo contínuo, sem interrupções ou paradas: “Se na manufatura o isolamento dos processos particulares é um princípio dado

pela própria divisão do trabalho, na fábrica desenvolvida predomina, ao contrário, a *continuidade* dos processos particulares.” (: 454; grifo nosso). A continuidade de todo processo produtivo é um grande objetivo no modo de produção capitalista, logo, uma das mais significativas mudanças efetuadas pela divisão do trabalho ocorre no âmbito do tempo, já que a sequência temporal se esvanece em prol de uma simultaneidade dos processos: “Em vez de o mesmo artesão executar as diversas operações numa *sequência temporal*, elas são separadas umas das outras, isoladas, justapostas espacialmente [...] e executadas *ao mesmo tempo* pelos trabalhadores em cooperação.” (: 412; grifos nossos). Dessa forma, “[...] a matéria-prima encontra-se *simultaneamente* em todas as fases de produção [...] De uma *sucessão temporal*, os diversos processos graduais se convertem em uma justaposição espacial.” (: 419; grifos nossos). A continuidade do modo de produção capitalista indica um funcionamento sem limites, sem ponto de basta.

A dimensão discursiva do capitalismo nos permite assumir que a maquinaria do modo de produção capitalista e a maquinaria discursiva afetam-se mutuamente. O primeiro impacto destacado se dá no campo do saber. Desprovido do saber acerca do que faz, o trabalhador ideal contemporâneo seria “[...] aquele que opera como puro instrumento, no sentido em que não pensa, não julga, nem medita sobre o que faz [...] o trabalhador ideal vem a ser justamente o homem do tipo bovino descrito por Taylor [...]” (TEIXEIRA, 2007: 63-4). Mera peça da engrenagem, o trabalhador realiza, torna real, uma das maiores consequências da aliança entre capitalismo e ciência, o apagamento do singular, com aponta Rosane Lustoza: “Em suma, a singularidade do trabalhador vai sumindo, devorada pela *homogeneização do mundo* e pelo *apagamento das diferenças* que o capitalismo vai produzindo.” (LUSTOZA, 2009: 48; grifos nossos). A alienação do trabalho é uma das faces de algo que não se restringe ao saber técnico laboral, mas que se refere à mudança no próprio campo do saber e na relação do sujeito com o saber.

“Chamarei este saber anterior a Descartes de um estado pré-acumulativo do saber. A partir de Descartes, o saber da ciência se constitui sob o modo da produção do saber. Assim como uma etapa essencial de nossa estrutura, que chamamos social, mas que na realidade é metafísica, e que se chama o capitalismo, é a acumulação do capital, a relação do sujeito cartesiano a este ser que aí se afirma é fundado sobre a acumulação do saber. A partir de Descartes, é saber aquilo que pode servir a aumentar o saber.” (LACAN, 1964-1965: 9/6/1965).

Ao deslocar-se do lugar do trabalho ao lugar de agente, o estatuto do saber se altera, passando a vigorar um saber que tenta se basear em um mundo de puras verdades matemáticas, visando à contabilização de tudo: “O próprio ideal de uma formalização

onde tudo é conta [...] não estará aqui o deslizamento, o quarto de giro?” (LACAN, 1969-1970: 76). É por essa via que Lacan localiza a *curiosa copulação* do capitalismo com a ciência (: 103), indicando que a realidade capitalista não se dá nada mal com a ciência (LACAN, 1968-1969: 38). Pelo contrário, capitalismo e ciência têm origem concomitante, e seguem tal copulação por séculos, predominando a vertente numérica, quantitativa, sobre a qualitativa tanto no campo do saber, quanto do próprio sujeito, que também passa a ser contabilizado. O trabalho como mercadoria, como trabalho humano abstrato é a fina flor desse movimento no campo produtivo, ao incorporar o único fator gerador de valor como apenas mais uma cifra na contabilidade capitalista.

Lacan escreve acerca da dominância da vertente quantitativa na ciência, que valoriza, então, a linguagem matemática, por ser a mais desprovida de qualidade: “Assim se legitima a prevalência do aparelho matemático, bem como a ênfase (momentânea) da categoria quantidade. Se a qualidade não fosse tão cumulada de significado, seria igualmente propícia ao discernimento científico [...]” (LACAN, 1970a: 437). É interessante perceber que, ao discorrer acerca da prevalência da quantidade sobre a qualidade, Lacan a articula aos desenvolvimentos realizados por Marx: “[...] a reivindicação, até mesmo ambiciosa, da mudança de qualidade [*mutation de la qualité*] que o pensamento vigoroso de Marx mostrou definitivamente enraizar-se na quantidade.” (LACAN, 1956: 488; colchete nosso). Entendemos que *mutação da qualidade* melhor representa a passagem da qualidade à quantidade, como se evidencia na sequência: “[...] a promessa ambiciosa da passagem da qualidade para a quantidade que Marx ilustrou.” (: 495). Destaca-se uma das bases da aliança entre capitalismo e ciência, a quantificação da realidade, seja no campo do saber, seja no campo mercantil.

A quantificação da realidade toma a matemática como via principal, despojando os objetos de suas qualidades sensíveis, que passam a ser tidas como enganosas. O número passa a operar como letra, indiferente à boa forma e voltado ao cálculo. Essa matematização da ciência se reflete na transmissão do saber. O saber do mestre moderno já não mais se baseia na transmissão pela via dos significantes-mestres da tradição, mas pela via matemática, numérica, desprovida de qualquer subjetividade: “Em suma, o saber do mestre se produz como um saber inteiramente autônomo do saber mítico, e isto é o que se chama de ciência.” (LACAN, 1969-1970: 84). Ao passo que o mestre antigo era insubstituível, sendo atribuída a ele uma sabedoria, um mais-saber, o mestre moderno é perfeitamente substituível, sendo mestre somente pela posição que ocupa: “Isso faz com que, no universo da ciência, não exista mestre ou, o que dá no

mesmo, que o nome de mestre designe apenas uma posição.” (MILNER, 1995: 101). Na posição de agente fica o saber,  $S_2$ , enquanto o significante-mestre permanece em certo anonimato, e, por isso, mais *inatacável*, como veremos adiante.

“Diversamente da episteme antiga, que sempre fez intervir uma variante do pai na figura do mestre, ao modo de um elemento de sabedoria indispensável à transmissão do conhecimento, a ciência moderna se apoia integralmente sobre a literalização do matema; ela não admite nenhuma sabedoria para além do saber fundado sobre a evidência matemática.” (TEIXEIRA, 1999: 140-1).

A colocação da realidade em números por parte da ciência se articula de modo magistral ao empuxo contábil capitalista. À ciência interessa a colocação do saber em números para higienizar sua transmissão de qualquer contaminação subjetiva, enquanto ao capitalismo a vertente quantitativa é sem dúvida aquela que mais interessa, como se evidencia na predominância absoluta do valor de troca sobre o valor de uso no modo de produção capitalista. A mercadoria não é produzida para ser útil, mas para ser vendida, ela não é produzida por seu valor de uso, mas por seu valor de troca, que traz atrelado a si o mais-valor a ser extraído. O valor de uso da mercadoria é singular, para cada um um uso diferente, mas nada disso importa no capitalismo, onde o que vale é o valor de troca desta. Um picolé de limão tem como valor de troca R\$2,00, indiferentemente se ele representa somente 60 calorias para esperar o almoço, ou se faz o sujeito lembrar das idas ao Maracanã com seu falecido avô. Um picolé de limão é, no capitalismo, seu valor de troca, R\$2,00, uma cifra.

O capitalismo busca uma homogeneização de tudo pela via do valor, inclusive do gozo, uma vez que “A mais-valia se junta ao capital – sem problemas, é *homogêneo*, estamos aí nos valores.” (LACAN, 1969-1970: 169; grifo nosso). No capitalismo vende-se a ideia de uma espécie de gozo “para todos” – todos com poder aquisitivo para tal, evidentemente – um gozo indiferenciado, homogêneo, que despreza a singularidade da relação do sujeito ao gozo. Segundo Teixeira, Alexandre Koyré localiza certo desespero da condição moderna em uma *desumanização do cosmos* que se reflete no apagamento das diferenças, no avanço da quantificação em detrimento das qualidades:

“[...] a dissolução da idéia de Cosmos implica a destruição da representação de um mundo finito hierarquicamente ordenado, ou seja, qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico. Ao cosmos hierarquizado se substitui, com a ciência moderna, um Universo no qual todos os elementos pertencem ao mesmo nível do Ser. O espaço diferenciado da cosmologia de Aristóteles cede lugar à extensão homogênea do espaço euclidiano; o mundo de qualidades e percepções sensíveis à perspectiva da quantidade, da “geometria reificada”.” (TEIXEIRA, 1999: 106-7).



Marx aponta que no próprio modo de produção capitalista a questão da diferença sofre consequências, pois a *lei coercitiva da concorrência* tende a *apagar as diferenças* entre os modos de produção (MARX, 1867: 393). Assim, gera-se um movimento contínuo, pois a cada avanço tecnológico o modo de produção se altera e o mais-valor relativo aumenta, mas rapidamente a concorrência se apodera do avanço no novo modo de produção e a situação se equilibra, até que surja um novo avanço técnico, fomentado pelo saber científico, que impacte na produtividade. O próprio trabalho humano abstrato se baseia na concepção de um tempo socialmente necessário para a consecução de determinado trabalho, uma espécie de média virtual entre os tempos que todos os trabalhadores levariam para executar certa tarefa. Os trabalhadores caem no turbilhão homogeneizante da quantificação, tornando-se, também eles, meras cifras.

A tentativa de tudo contabilizar, inclusive o sujeito, demarca uma via que desqualifica a exceção, o excepcional, em prol do homogêneo: “[...] no mundo da ciência, *homogeneizado* pela sintaxe do discurso matemático [...] Toda exceção ficando assim excluída [...]” (TEIXEIRA, 1999: 146; grifo nosso). O afã contábil tão caro ao utilitarismo – consolidado no Iluminismo – tem início com o corte instaurador da Modernidade: “Em outras palavras: esse giro corresponde, na História, ao advento da ciência moderna. E é aqui que se mostra, de modo mais preciso, a total compatibilidade entre ciência e capitalismo: *ambos fazem contas.*” (OLIVEIRA, 2008b: 62; grifo nosso). Como vimos, a contabilidade depende do traço unário, diferença pura que possibilita a numeração. O cerne da questão não se localiza, então, exclusivamente nos interesses mercantis em jogo, mas naquilo que articula a simbiose entre a ciência e o capitalismo, a quantificação da realidade: “Não é que o comercial domine; ele não domina de forma alguma. O que domina é esta espiritualização do significante-mestre que se encarna no número 1 [...]” (MILLER, 2005: 3). O novo saber científico recusa noções caras até então como o destino e a finalidade, restando um apelo ao traço unário como referência no tratamento simbólico do real (TEIXEIRA, 1999: 45), o que leva Descartes a localizar em Deus a garantia de alguma unicidade diante da equivocidade subjetiva instaurada por sua interrogação e pela assunção da dúvida como método: “Lacan foi o primeiro a constatar, nesta minipotência distintiva do traço, a onipotência divina sobre a qual se apóia o ato de fé da nova ciência.” (: 117). A questão da equivocidade do sujeito é muito importante, em especial por conter certo paradoxo.

A instauração da dúvida como método põe em xeque a unicidade do sujeito e seu lugar no mundo, sua finalidade, seu destino. O sujeito dividido é justo aquele que

ocupa a dominante do discurso da histórica, que vimos ser a posição de Descartes com sua interrogação ao mestre. Por outro lado, a divisão subjetiva é exatamente aquilo do qual a ciência nada quer saber, contando com um sujeito homogêneo, esvaziado de qualidades, unidade contábil que entra nos cálculos da maquinaria utilitária. Miller parte de *O homem sem qualidades* descrito por Robert Musil para falar do sujeito atual, reduzido a uma cifra: “O que produz o homem sem qualidades é a quantificação, a entrada de sua pessoa no cálculo.” (MILLER, 2005: 11). Para existir na sociedade e seus cálculos, o sujeito deve ser enquadrado em alguma classe a partir do apagamento de sua singularidade, daquilo que o torna único, logo, menos passível de classificação. Os cálculos do Estado operariam em nome dos interesses das classes que o compõem “Mas sob a condição de elidir do indivíduo ali representado [...] a cisão subjetiva inerente a sua apresentação. Somente assim o sujeito se converte em fator contábil para o cálculo utilitarista, podendo ser tratado como unidade em termos de inclusão.” (TEIXEIRA, 2007: 45). A demanda de felicidade, que vem ganhando contornos tirânicos, também passa por uma contabilidade ética utilitária.

De certa forma, o que testemunhamos cada vez mais é que “Com o declínio moderno da função do mestre, o posto de comando da divisão social dos bens se verá ocupado pelo cientista utilitário.” (: 44). A própria questão da causa declina com a ciência moderna, enfatizando-se o uso operatório do saber, sendo o mais importante manter em funcionamento a máquina utilitária, sua produtividade, em uma espécie de releitura moderna do discurso do mestre, que somente quer que as coisas funcionem. O mestre moderno, com seu estilo capitalista, precisa que a máquina siga funcionando, em ritmo cada vez mais acelerado e contínuo, sem interrupções.

O paradoxo acerca da divisão do sujeito se amplia quando percebemos que o que ocupa o lugar de produto no discurso universitário é justamente o \$, ou seja, ao não querer saber da divisão do sujeito, em suas tentativas de tamponá-la pela via do saber, a ciência acaba por produzir ainda mais divisão no sujeito, consequência da qual ela nada quer saber: “[...] a condição do progresso da ciência é que não se queira saber nada sobre as consequências que este saber da ciência implica ao nível da verdade. Essas consequências, deixa-se que se desenvolvam sozinhas.” (LACAN, 1967-1968: 15/11/1968). Lacan considera *condição de seriedade* o fato de que um discurso tenha consequências, sendo essa uma das condições da psicanálise, na medida em se que um sujeito se implica em uma análise é para que essa tenha consequências (LACAN, 1968-1969: 31-2). A ciência tem consequências discursivas, mas ela não se ocupa disso, o que

pode engendrar um perigoso processo “Pois, como a ciência é cega, não possui ética, deixada à deriva caminha para a destruição, é uma figura da pulsão de morte.” (VIDAL, 2005: 154). O que testemunhamos clinicamente é o mal-estar que retorna uma vez que a divisão não é suturada. Oportunamente, diante desse mal-estar, o saber científico se oferece como capaz de tamponá-lo, em um movimento incessante na busca de soluções ao irremediável, como exemplifica a fala de uma psiquiatra na série *Família Soprano* assim que prescreve um antidepressivo: “com a farmacologia de hoje ninguém mais precisa sofrer com a exaustão e a depressão.”. Porém, o mal-estar não é eliminado, e o sujeito permanece dividido. Apesar da aparente contradição, entendemos nisso um dos canais intestinos da relação visceral entre ciência e capitalismo, na medida em que o que sustenta o discurso capitalista é sua promessa de forclusão da castração.

“Ora, na medida em que a ciência é cada vez mais peça essencial de um modo de produção inerentemente voltado à reprodução ampliada do capital, é assim potenciada e instrumentalizada uma vontade de gozo que não admite limites, que opera no sentido de *escamotear a função de limitação do gozo exercida pela castração*. Evidentemente, é paradigmática aqui uma injunção ao consumo, que *promete ao sujeito completar a falta a ser com os objetos, as mercadorias tecnicamente produzidas [...]* o dispositivo tecnoeconômico capitalista induz num sentido preciso um declínio da função paterna.” (: 173; grifos nossos).

Ao passo que a ciência produz mais divisão no sujeito, o capitalismo se oferece como paradigma no qual o sujeito não precisaria experimentar a falta, podendo ter acesso direto ao gozo pela via do consumo. No capítulo III, ao abordarmos a promessa capitalista de forclusão da castração, retomaremos essa questão, pois supomos que a forclusão do sujeito pela ciência guarde uma relação de homologia com a forclusão da castração capitalista. Antes disso, cumpre explorar o que se entende pela forclusão do sujeito visada pela ciência, sendo fundamental, para tal, localizar o que Lacan denomina o sujeito da ciência.

O advento da ciência moderna opera uma mudança no estatuto do sujeito. O sujeito que nasce com a ciência decorre do apagamento, do esvaziamento operado pela ciência moderna na própria concepção de Homem, que perde valor por não se deixar apreender pelas vias racionais da ciência, logo, “[...] o discurso da ciência não deixa para o homem lugar algum.” (LACAN, 1969-1970: 138). Dessa forma, o homem dá lugar ao sujeito, mas não um sujeito qualquer: “Não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas *seu sujeito*.” (LACAN, 1965: 873; grifo nosso). Trata-se de um sujeito concebido pelos efeitos discursivos da ciência, que surge,

como vimos, a partir do giro discursivo do discurso do mestre. Esse giro é duplo. Com sua interrogação histórica, Descartes *se torna sujeito no ato de duvidar* (TEIXEIRA, 2007: 144), localizando o advento de sujeito no ato. Não se trata mais de um homem preconcebido pelos significantes-mestres da tradição, mas de um sujeito que emerge no ato de pôr à prova sua existência. Diante do corte operado pela ciência moderna, Descartes responde – com sua interrogação – produzindo um inédito estatuto de sujeito: “[...] Descartes é o primeiro filósofo moderno, enquanto moderno [...] considera-se que Descartes de fato propiciou, pelo ordenamento interno de sua obra, o que o nascimento da ciência moderna requer do pensamento.” (MILNER, 1995: 32-3). Diante da interrogação ao mestre realizada por Descartes, que se estrutura no discurso da histórica, surge, no mesmo golpe, seu avesso, o discurso universitário, que tem como produto o sujeito dividido, \$, sujeito da ciência sobre o qual a psicanálise pode operar (LACAN, 1965: 873). A dúvida que Descartes instaura como método revela a atitude de um sujeito “[...] disposto a sacrificar as informações provenientes dos sentidos – ou seja, daquilo pelo qual o corpo é afetado – para alcançar a verdade intelectual da razão.” (TEIXEIRA, 2007: 97). Segundo Milner, o *cartesianismo radical* de Lacan articula as seguintes proposições:

“Se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo *Cogito*; Descartes inventa o sujeito moderno; Descartes inventa o sujeito da ciência; o sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano. Naturalmente, não se trata apenas de uma correlação cronológica; supomos, além disso, um *parentesco discursivo*.” (MILNER, 1995: 33; grifo nosso).

Sem dúvida é pelo *parentesco discursivo* que nosso interesse se volta para o sujeito da ciência, uma vez que “A hipótese do sujeito da ciência pode estar disjunta do historicismo.” (: 53). Nesse novo estatuto de sujeito ganha relevo a dicotomia cartesiana entre corpo e mente, sendo a opção de Descartes clara no sentido de localizar o sujeito no campo da mente, da razão, tomando o corpo e seus sentidos como enganosos: “A rejeição do corpo fora do pensamento é a grande *Verwerfung* de Descartes.” (LACAN, 1967-1968: 10/1/1968). Partindo do sujeito da ciência, Freud subverte tal dicotomia com a noção de pulsão, *Trieb* que articula de modo absolutamente indissociável corpo e mente, *conceito-limite entre o somático e o psíquico* (FREUD, 1915b: 57). A subversão operada por Freud, contudo, decorre da operação cartesiana que produz um sujeito a partir de um ato, ato da dúvida que despreza todo o conhecimento de origem sensorial: “O sujeito da meditação cartesiana supõe portanto, em sua apreensão, o apagamento de

toda qualidade naturalmente dada que o conhecimento poderia atribuir-lhe, para emergir como puro efeito do acionamento significativo no ato da dúvida.” (TEIXEIRA, 2007: 145). O acionamento significativo também surge na certeza antecipada que o sofisma lacaniano estrutura. Da dúvida cartesiana à certeza antecipada há a constituição de um sujeito dividido para o qual as escansões temporais operam como significantes: “De quê essas instâncias de tempo são constituintes? Do processo do sujeito de pura lógica.” (PORGE, 1989: 98). É o caráter de ser sujeito de pura lógica, fruto de uma articulação significativa que torna o sujeito da ciência o *sujeito sobre o qual a psicanálise opera*: “Ora, o pensamento sem qualidades não é apropriado apenas à ciência moderna. Lacan demonstra que ele também é necessário para fundar o inconsciente freudiano.” (MILNER, 1995: 34). Como puro efeito do acionamento significativo o sujeito da ciência se articula ao sujeito do inconsciente sobre o qual a psicanálise opera, mas Freud vai além e enuncia que o acionamento significativo não se dá de modo asséptico em relação ao corpo, como a viscosidade da libido denuncia, e a noção de gozo em Lacan corrobora.

Uma das maiores dificuldades para Freud em sua tentativa de atribuir um caráter científico à psicanálise sempre foi a teoria das pulsões, pela indisposição radical da pulsão em se apreender plenamente na malha simbólica, sempre restando algo obscuro: “A teoria dos instintos é, por assim dizer, nossa mitologia. Os instintos são seres míticos, formidáveis em sua indeterminação.” (FREUD, 1933a: 241). Isso não levou Freud a recuar de seu intento de incluir a psicanálise no campo da ciência, pelo contrário, levou-o a formular críticas aos rumos tomados pela ciência de seu tempo:

“É de temer que a necessidade de achar uma “causa última” específica e tangível para a condição neurótica nunca será satisfeita. O caso ideal, pelo qual os médicos provavelmente anseiam ainda hoje, seria o do bacilo que se pode isolar e cultivar, e que, injetado em qualquer indivíduo, produz sempre a mesma afecção. Ou, um tanto menos fantástico: substâncias químicas cuja administração poderia gerar ou eliminar certas neuroses. Mas é pequena a probabilidade de soluções tais para o problema. O que a psicanálise nos permite fazer é menos simples e menos satisfatório.” (FREUD, 1926: 98-9).

A valiosa proposição de Milner acerca de um *cientificismo* em Freud como um *assentimento conferido ao ideal da ciência*, diferenciando-o da *ciência ideal* (MILNER, 1995: 30), demarca uma profunda diferença entre um modo de operar com a ciência no qual se parte da ideia de um ponto ideal a ser almejado, mesmo que nunca atingido, daquele que considera sempre atingível aquilo que se almeja, supondo que somente

ainda faltem os meios tecnológicos para tal. Freud denuncia isso ao localizar na ciência também algo de mitológico: “Talvez o senhor tenha a impressão de que nossas teorias são uma espécie de mitologia, que nem mesmo é agradável nesse ponto. Mas toda ciência não termina numa espécie de mitologia? Parece-lhe diferente da física de hoje?” (FREUD, 1932: 429). Se Descartes valoriza a dimensão da mente em detrimento do corpo, no cientificismo o corpo, o orgânico, prevalece em relação ao psíquico, como ressalta Freud: “Não devemos nos surpreender se as neuroses de tempos passados aparecerem sob roupagem demonológica, enquanto as de *nossa pouco psicológica época* atual tomam aspecto hipocondríaco, *disfarçadas de enfermidades orgânicas*.” (FREUD, 1923a: 226; grifos nossos). Diante da dicotomia entre corpo e mente, Freud cria a teoria das pulsões, articulando de modo inextricável corpo e mente, localizando o sujeito justo na articulação entre ambos, como uma resposta à exigência pulsional, cujo objeto é absolutamente contingente.

Ciência e psicanálise concordam na recusa a uma essência última ao sujeito, daí ser o sujeito como efeito significante aquele que surge com a ciência e sobre o qual a psicanálise opera. A partir desse ponto de concordância funda-se uma discordância:

“Ele [Descartes] liberou completamente a entrada da ciência, que nunca mais se preocupará com o sujeito, se não for, claro, no limite obrigado onde ela reencontra esse sujeito, quando ao fim de um certo tempo, ela for perceber com o que opera, a saber, o aparelho matemático e, ao mesmo tempo, o aparelho lógico. Então, ela fará tudo para sistematizar este aparelho lógico sem considerar o sujeito, mais isso não será cômodo. Na verdade, será apenas nessas fronteiras lógicas que o efeito de sujeito continuará a se fazer sentir, a se presentificar, e a criar à ciência algumas dificuldades [...] *a ciência não tem absolutamente nada a dizer do sujeito do ato, ela não impõe nenhum*.” (LACAN, 1967-1968: 20/3/1968; grifo e colchete nossos).

A partir de uma concepção puramente racional de sujeito por parte da ciência moderna, surge com a psicanálise a concepção de um sujeito que padece de seu corpo por meio da pulsão. Embora para a psicanálise o sujeito, de fato, não tenha essência, isso não significa que ele não tenha substância, *substância gozante* (LACAN, 1972-1973: 35). A dimensão de gozo é justo aquela com a qual a ciência não quer se haver de forma alguma, uma vez que o gozo é refratário à contabilidade, não tendo nem valor de uso, nem valor de troca. Essa é a via na qual a forclusão ganha perspectiva na ciência: “[...] é, propriamente falando, de *Verwerfung*, que se trata no discurso da ciência. O discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delinea o ideal do saber absoluto [...]” (LACAN, 1959-1960: 164). O gozo fura o ideal científico do saber absoluto ao não se permitir ser capturado pelo saber, escapando à

trama significativa, logo, aos cálculos. Esta é uma verdade da qual a ciência não quer saber: “[...] da verdade como causa, ela não quer-saber-nada. Reconhece-se aí a formulação que dou da *Verwerfung* ou forclusão [...]” (LACAN, 1965: 889). Em torno da questão da *causa* se demarca uma significativa diferença entre ciência e psicanálise: “[...] a incidência da verdade como causa na ciência deve ser reconhecida sob o aspecto da causa formal [...] a psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material [...] Essa causa material é, propriamente, a forma de incidência do significante [...]” (: 890). A materialidade significativa corrobora com a concepção de um sujeito efeito do significante, mas também traz consigo a dimensão de gozo, já que em uma de suas vertentes, “O significante é a causa do gozo.” (LACAN, 1972-1973: 36). A forclusão de que se trata na forclusão do sujeito pela ciência é a dessa dimensão gozante que o saber científico não consegue capturar.

“Onde vemos que o impossível não é disjunto da contingência, mas dela constitui o núcleo real [...] A ciência, em todo caso, não o permite; assim que a letra se fixou, só a necessidade permanece e impõe o esquecimento da contingência que a autorizou. A inoportunidade desse retorno do contingente é o que Lacan chama de sutura. A radicalidade do esquecimento é o que Lacan chama de forclusão [...] Já que o sujeito é o que emerge no instante do momento anterior ao momento ulterior, sutura e forclusão são necessariamente sutura e forclusão do sujeito.” (MILNER, 1995: 52).

A forclusão do sujeito indica que o sujeito em sua divisão seja um incômodo a ser obturado. O sujeito da ciência é o  $\$$  que ocupa o lugar da produção no discurso universitário, logo, “[...] o sujeito em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo.” (LACAN, 1965: 875). Essa impossibilidade é rejeitada pela ciência, e a indicação de Lacan de que “[...] a psicanálise é essencialmente o que reintroduz na consideração científica o Nome-do-Pai [...]” (: 889) não corrobora com um retorno ao Pai como mestre – não se trata de buscar um retorno ao discurso do mestre – mas denuncia que a resposta ao declínio do Pai pela via do saber científico também colide com um impossível ineliminável. Lacan não está supondo que o Pai seja imprescindível, mas que exista uma diferença entre prescindir do Pai com a condição de se servir dele (LACAN, 1975-1976: 132) e prescindir do Pai em nome de um saber que supostamente poderia cumprir plenamente a missão na qual o Pai falhou.

“[...] esse autor percebe a Modernidade como a época em que a linguagem se desvela como habitada por um vazio,  $S(\mathcal{A})$ , antes preenchido pela crença na lei divina e paterna como centro organizador dos laços entre os homens, da vida e da morte. Tal

desencantamento do mundo, na famosa expressão weberiana, foi e é promovido pela ação do discurso da ciência e do capitalismo, que dissolve os laços sagrados dos homens com a terra, os ancestrais, o céu. Se o plano da ciência é abolir a fronteira entre o real e o simbólico, conhecer e domesticar de todo o real, esta age em sintonia com um modo de produção baseado na *incessante reprodução ampliada de si mesmo, num insaciável apetite de acumulação de riqueza abstrata, cuja vontade de gozo tomou na atualidade a forma de um verdadeiro empuxo ao consumo.*” (VIDAL, 2005: 167; grifos nossos).

O trecho grifado desta passagem antecipa de modo preciso boa parte das questões a serem abordadas em maior detalhe no próximo capítulo. A tentativa de capturar o gozo na contabilidade é uma aspiração partilhada tanto pela ciência quanto pelo capitalismo. Enquanto a ciência o tenta pela via de um saber que visa colocar a realidade em números, no capitalismo essa busca se dá por meio do mais-valor, que não escapa à contabilidade, retornando ao sistema, e permanecendo homogêneo ao capital: “Se por esse 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.*” (LACAN, 1969-1970: 100; grifo nosso). Se Lacan propõe uma homologia entre o mais-de-gozar e o mais-valor, fica evidente que ele não supõe uma equivalência entre ambos, logo, a indicação nessa passagem de que o mais-valor é o mais-de-gozar merece ser complementada por *contabilizado*; o mais-valor é a tentativa de contabilização do mais-de-gozar, é *mais-de-gozar contabilizado*. Nesse sentido, Lacan indica algumas lições depois nesse mesmo seminário que “Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história [...] a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama acumulação de capital.” (: 169), ao se referir ao giro discursivo do discurso do mestre ao discurso universitário ligado ao advento da ciência moderna, em sua aliança com o capitalismo.

Será que poderíamos supor, então, que o capitalismo prospera naquilo que a ciência fracassa, a saber, na captura do gozo? Entendemos que não, pois assim como o saber não é mais o mesmo ao mudar de lugar, o mesmo se passa com o mais-de-gozar:

“Este é o que faz com que se instaure, no lugar do senhor, uma articulação eminentemente nova do saber, completamente redutível formalmente, e que surja, no lugar do escravo, não uma coisa que iria se inserir de algum modo na ordem desse saber, mas que é antes seu produto. Marx denuncia este processo como espoliação. Mas ele o faz sem se dar conta de que é no próprio saber que está o seu segredo – como o da redução do próprio trabalhador a ser apenas valor. *Passando um estágio acima, o mais-de-gozar não é mais-de-gozar*, ele se inscreve simplesmente como valor a registrar ou deduzir de uma totalidade do que se acumula [...] O trabalhador é apenas unidade de valor.” (: 76; grifo nosso).



O gozo segue refratário à contabilização diante do empuxo contábil capitalista e científico. Por outro lado, a opção lacaniana pelo termo forclusão para se referir ao modo como a ciência se relaciona com o sujeito, chegando a descrever a ciência como uma *ideologia da supressão do sujeito* (LACAN, 1970a: 436), revela o quanto esse ponto é capital. É por essa via que decidimos abordar a relação entre capitalismo e ciência, pelo fracasso mútuo que seu enorme sucesso proporciona. A forclusão visada tanto pela ciência quanto pelo capitalismo traz enormes consequências justo por não serem bem sucedidas; nem o sujeito, nem a castração são totalmente excluídos e fazem seu retorno gerando mal-estar, mesmo que, possivelmente, com novas roupagens.

Da mutação do discurso do mestre que gera o discurso universitário, discurso do mestre moderno, com seu estilo capitalista, destacamos até aqui os impactos no campo do saber e no estatuto do sujeito. Ao passar à dominante, o saber científico não é mais o mesmo do escravo, é saber quantificado, contábil, aparelhado matematicamente, o que também resulta na alienação do trabalho, sendo o trabalhador espoliado não somente dos meios de produção, mas também do saber acerca de seu trabalho. O sujeito da ciência surge como esvaziado de qualidades, efeito do significante, \$, mas a ciência se esmera em suturá-lo pela via do saber, intensificando sua aliança com o capitalismo.

Outros pontos interessantes se articulam a essa mutação, o esvaziamento da impotência, e o significante-mestre anônimo, inatacável:

“Vocês não sentem, em relação ao que enunciei há pouco sobre a impotência fazendo a junção entre o mais-de-gozar e a verdade do mestre, que aqui o passo ganha? Não digo que o último seja o decisivo, mas a *impotência dessa junção é de repente esvaziada* [...] O que há de chocante, e que não parece ser visto, é que a partir daquele momento o significante-mestre, por terem sido *dissipadas as nuvens da impotência*, aparece como mais *inatacável*, justamente na sua impossibilidade. Onde está ele? Como nomeá-lo? Como discerni-lo, a não ser evidentemente, por seus efeitos mortíferos? Denunciar o imperialismo? Mas *como pará-lo*, esse mecanismo tão pequeno?” (LACAN, 1969-1970: 169; grifos nossos).

No discurso do mestre a impotência separa – no nível inferior – *a* e \$, sendo uma barreira ao acesso do sujeito ao gozo. Com a subida de *a* ao nível superior, essa barreira perde consistência, é esvaziada entre \$ e *a*, que, entretanto, permanecem separados pela barra. A impossibilidade deixa de se referir ao comando do significante-mestre sobre o saber, passando a exprimir a não plenitude da missão científica de abarcar o gozo pelo saber. O significante-mestre cede seu lugar ao saber científico e passa ao lugar da verdade, tornando-se mais inatacável, isto é, anônimo, o que parece muito congruente com a ideia do capital como significante-mestre no capitalismo,

capital que não tem nome, nem nacionalidade, já que “O capital é mundial ou não é capital.” (GOÉS, 2008: 102). Quem financia a ciência? Questão obscura que indica o caráter oculto do significante-mestre no discurso universitário, não à toa, ponto de coincidência entre os matemas do discurso universitário e do discurso do capitalista.

A ciência moderna e o capitalismo são indissociáveis e demarcam o corte na cultura que inaugura a Modernidade, gerando mudanças no campo do saber e no estatuto do sujeito, logo, no laço social. Nesse item, exploramos estas mudanças no escopo do discurso universitário, *mudança* do discurso do mestre ao *discurso do mestre moderno com seu estilo capitalista*. Vejamos, agora, como diante da homogeneização visada pela aliança entre ciência e capitalismo, o sintoma persiste como resposta singular do sujeito.

### **2.3. Sintoma: uma resposta singular**

Ao longo deste capítulo a questão da diferença teve destaque, em especial no tocante ao seu papel no laço social, já que o sujeito precisa se diferenciar do Outro para que o laço social se estabeleça. Ao abordamos o capitalismo a partir de sua aliança com a ciência, uma dimensão da diferença também se destaca, a da singularidade que se apaga a partir da tomada do sujeito como unidade contábil, que chega ao seu ápice com o utilitarismo. Nada poderia ser mais antagônico ao modo de operar da psicanálise, que atua pela via do singular, do caso a caso, em detrimento do universal, do homogêneo.

A concepção freudiana do complexo de Édipo como *núcleo de todas as neuroses* (FREUD, 1912-1913: 238) poderia se prestar à ideia de que o Édipo seja um universal absoluto para a psicanálise, ideia que não se sustenta de forma alguma a partir de Lacan, que avança acerca da não coincidência entre Édipo e castração, localizando esta última como mais primordial, aquela que força o sujeito a responder, sendo o Édipo um modo neurótico de responder à castração, sendo, *ao mesmo tempo, universal e contingente* (LACAN, 1954-1955: 49). A vertente feminina do gozo e a própria psicose também denunciam modos de resposta que não se enquadram no complexo de Édipo. Todavia, mesmo sem levarmos em conta a contribuição lacaniana acerca dessa questão, temos que Freud toma o complexo de Édipo como uma ocorrência regular na neurose, mas diante da qual cada sujeito responde ao seu modo.

Ao se defrontar com questões clínicas que a ciência de seu tempo não tinha como responder, Freud cria a psicanálise com base da escuta de cada paciente, com a

regra fundamental da associação livre. Freud ressalta que todo o saber e treinos médicos “[...] de nada lhe servem [ao médico] ante *as singularidades dos fenômenos histéricos*. Não consegue entender a histeria, diante dela se acha na mesma situação que um leigo. E isso não agrada a quem costuma ter em alta conta o próprio saber.” (FREUD, 1910: 225; colchete e grifo nossos). É a singularidade – do sintoma e da fala – do sujeito que interessa a Freud e não enquadrá-lo em alguma categoria, fornecendo-lhe um tratamento *standard* a partir desta. O saber prévio não fornece ao analista nenhum tipo de garantia em sua práxis, pois é a realidade psíquica que opera, e não a factual, logo “Temos a obrigação de usar a moeda vigente no país que investigamos, no caso a moeda neurótica.” (FREUD, 1911: 120). Se a realidade concernida é a psíquica, é somente pelo discurso que o sujeito pode tratá-la, não havendo nenhum tipo de exame técnico ou classificação que conceda ao sujeito ou ao analista qualquer tipo de orientação em um percurso de análise. A tentativa de enquadrar o sujeito em um universal, tão valorizada pela ciência e pelo capitalismo, não deixa de ter impactos no sujeito, que responde com a singularidade de seu sintoma, o qual não se encaixa plenamente em nenhuma categoria *a priori*.

“A psicanálise surgiu na época do homem sem qualidades, e não saímos dessa época. Decididamente, mais do que nunca entramos nela [...] Sem dúvida, foi porque a pressão do grande número, a emergência do homem sem qualidades se tornou insuportável que a psicanálise tomou a seu cargo a clínica, a arte do um por um. Ela se encarregou não do um por um da enumeração, mas sim da restituição do único em sua singularidade, no incomparável. Este é o valor profético, poético, da recomendação técnica de Freud: escutar cada paciente como se fosse a primeira vez, esquecendo a experiência adquirida, ou seja, sem compará-lo e sem pensar que alguma palavra vinda de sua boca tem o mesmo uso que aquela vinda de um outro, e até de si-mesmo, e instalar-se, na experiência analítica, na estranheza do único” (MILLER, 2005: 13).

O único gera estranheza, o que conduz à tentativa de localizá-lo em algum tipo de categoria, de classificação – e isso o mais rápido possível. Há quase cem anos Freud já denuncia esse caráter classificatório, bem como a prevalência da dimensão orgânica em detrimento da psíquica na ciência: “Hoje a psiquiatria é uma ciência essencialmente descritiva e classificatória, de orientação mais somática do que psicológica, que carece de possibilidades de explicação para os fenômenos observados.” (FREUD, 1923b: 298). As estruturas diagnósticas podem fornecer algum tipo de orientação clínica ao analista, mas nunca um manual de procedimentos, pois um caso de histeria ou de neurose obsessiva nunca é igual ao outro. Um manejo que tenha se revelado interessante em um caso de paranoia pode ser desastroso em outro caso com mesmo diagnóstico, e assim

por diante. Dentro de cada estrutura o posicionamento subjetivo é singular, as respostas únicas e sempre inventadas, surgidas da contingência: “Pois, afinal, a psicanálise fala apenas de uma coisa: a conversão de cada singularidade subjetiva em uma lei tão necessária quanto as leis da natureza, tão contingente quanto elas e igualmente absoluta.” (MILNER, 1995: 124). Não há como eliminar a contingência, o imprevisível. Além disso, acerca daquilo que afeta o sujeito somente podemos ter acesso pela escuta de sua fala, de seu discurso, sendo este o material de trabalho de uma análise.

“O discurso da ciência produzido no âmbito da fisiologia, é transferido à ética de uma escuta que estabelece certa relação com a verdade. Transferido no sentido freudiano do termo, com seu caráter metafórico e real, do campo da físico-química para o âmbito da linguagem. Daí se conclui que o estatuto da linguagem na psicanálise é o mesmo que o da física e da química no discurso da ciência. Instaura-se o estatuto real da palavra, isto é, o significante. Por isso, os efeitos do significante se fazem sentir no mundo da fisiologia [...] O inconsciente freudiano se inventa em um ponto de interseção: do campo da química e física ao território da linguagem.” (GOÉS, 2008: 73).

A partir do *motérialisme* não há como fazer previsões, tampouco dar nenhuma espécie de garantia ao sujeito, somente a de que há um real ineliminável a partir da incidência significante, ao qual ele deve se arranjar ao seu modo. A promessa capitalista de forclusão da castração encontra nesse ponto uma brecha para proliferar, oferecendo ao sujeito uma suposta saída que não passaria pela castração; promessa diante da qual a psicanálise não se alinha, pelo contrário. O que a psicanálise pode oferecer ao sujeito é algo diferente: “Ora, o discurso analítico, por sua vez, traz uma promessa: introduzir o novo.” (LACAN, 1974a: 529). Diante de um sofrimento que decorre do modo como o sujeito se arranja com o gozo, a psicanálise pode sustentar a promessa de que algo novo possa ocorrer nisso que tende à repetição. No entanto, essa promessa somente tem alguma chance de se sustentar ao se partir da singularidade, daquilo que o próprio sujeito se revele capaz de construir, inventar como solução, como rearranjo de sua relação com o gozo: “O psicanalista respeita a peculiaridade do paciente, não busca moldá-lo conforme os seus – do médico – ideais pessoais e se alegra ao não precisar dar conselhos e, em vez disso, poder despertar a iniciativa do analisando.” (FREUD, 1923b: 298). Essa visada do peculiar, do singular, não se restringe ao sofrimento – que, em geral, tende a ser o que leva um sujeito a buscar uma análise – concernindo a própria questão da felicidade, como discorre Freud, ressaltando que esta só pode ser buscada de modo único – não sem pontuar que a felicidade plena seja inalcançável:

“O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido – ou melhor, não somos capazes de – abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização. [...] No sentido moderado em que é admitida como possível, a felicidade constitui um problema da economia libidinal do indivíduo. Não há aqui um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz.” (FREUD, 1930: 40).

A irreduzibilidade da diferença entre as respostas subjetivas ao encontro com a linguagem tornam os sujeitos, para a psicanálise, incomparáveis, o que é problemático para a ciência e para o capitalismo, que prezam pela possibilidade de tudo mensurar. Como avaliar a produtividade de um trabalhador senão pela via comparativa? Como avaliar a produtividade de uma análise? A essa questão respondemos com outra: o que se poderia ganhar com algum tipo de avaliação dessa ordem? Nada de relevante, pois para a psicanálise a subjetividade não tem como ser medida, calculada, avaliada. Sem a pretensão de abordar a ampla e controversa questão da avaliação no que concerne a subjetividade, somente destacamos o quanto qualquer tipo de avaliação pressupõe uma contabilização, a redução do sujeito a um número, algo que a psicanálise rechaça, e que a prática cada vez mais difundida do questionário encarna de maneira exemplar:

“Convidam-no a responder, mas o sujeito é, desde então, capturado em um aparelho de escrita, em um dispositivo que faz com que sua resposta seja necessariamente comparável àquela de um outro [...] Apenas o fato de se situar o sujeito nesse dispositivo de escrita já o destitui daquilo que ele tem de único [...] O questionário, que é carregado de uma cadeia significante, que lhes faz cadeia significante, é também a encarnação, a materialização de uma linguagem que quer ser unívoca. Disso decorre o cuidado com o estabelecimento do questionário a fim de que ele seja inteiramente não ambíguo. A standardização opera sobre a própria linguagem e vemos que, de modo binário, a prática do questionário se opõe, termo a termo, à prática analítica que, pelo contrário, intensifica a ambigüidade.” (MILLER, 2005: 14).

A univocidade é um engodo que a psicanálise não fiska, prezando a unicidade, o único. No modo de produção capitalista a indiferenciação entre os trabalhadores sustenta a ideia de que *ninguém é insubstituível*, fantasma que assombra o trabalhador e que ganha vulto ao ter como pano de fundo o *exército de reserva*, expressão cunhada por Marx ao se referir à população trabalhadora excedente, sem posto de trabalho: “Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se ele o tivesse criado por sua própria conta.” (MARX, 1867: 707). Para a psicanálise cada sujeito é insubstituível, incomparável.

Temos agora a oportunidade de afinar ainda mais o que tratamos acerca da predominância da quantidade em detrimento da qualidade como uma das marcas da

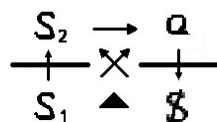
aliança entre ciência e capitalismo, na medida em que ambos fazem contas. Contudo, a ciência contabiliza o mundo a partir de sua transformação em números, da colocação da realidade em fórmulas e funções. Ou seja, mais do que a quantidade em si, a ciência valoriza o número: “Que a ciência repousa não na quantidade, como se diz, mas no número, na função e na topologia, isto é o que não constitui dúvida.” (LACAN, 1971-1972b: 74). O capitalismo, sem dúvida, também trabalha com números, faz contas, mas não pelo número em si, pelas fórmulas matemáticas, mas pela quantidade de mais-valor. Tal quantidade advém da produção concreta de mercadorias, embora o capitalismo financeiro deflagre um funcionamento que tenta prescindir da mercadoria para valorizar o capital, prescindir, em última instância, do próprio trabalho, operando com números que parecem distantes da vertente concreta da mercadoria. Esse é um debate atual e acalorado, que nos desviaria de nosso tema. No escopo da presente tese é suficiente a localização de uma grande valorização da vertente quantitativa, numérica, por parte da aliança entre ciência e capitalismo, em detrimento da vertente qualitativa e singular, cabendo refletir acerca de suas consequências discursivas.

Nos cálculos capitalistas, o sujeito é apenas mais um número, seja como produtor de mais-valor – o trabalhador – ou como realizador deste ao capitalista – o consumidor; em ambos os casos, o que importa é o valor de troca e não o valor de uso da mercadoria – produzida e/ou consumida. Na visada científica, as estatísticas que fundamentam diversas pesquisas tomam o sujeito como mais um número entre os demais, sendo seu corpo um apanhado de células, moléculas ou órgãos, cuja totalidade seria calculável pela soma das partes. A subjetividade fica esvaziada nesse movimento, desconsiderando-se a dimensão faltosa do encontro com a linguagem:

“Se é possível pôr em suspenso o que anima o discurso matemático, está claro que cada uma de suas operações é feita para tamponar, elidir, recoser, suturar a todo instante a questão do desejo [...] No discurso analítico, ao contrário, trata-se de dar plena presença à função do sujeito, invertendo o movimento de redução que habita o discurso lógico, para nos centrarmos perpetuamente no que é falha.” (LACAN, 1968-1969: 47).

A tentativa de tamponar a questão do desejo remete à visada de sutura da divisão subjetiva, aquilo ao que se oferece a promessa capitalista de forclusão da castração, questão que veremos em maior detalhe no capítulo III. Paradoxalmente, ao tentar operar essa sutura, o discurso universitário acaba por produzir o sujeito dividido, ocupando  $\$$  o lugar da produção:

### Discurso do Universitário



A divisão do sujeito resiste, nunca sendo plenamente suturada, obturada, sendo isso o que possibilita o próprio surgimento da psicanálise: “Mas a psicanálise, por sua vez, é intrinsecamente síncrona com a ciência moderna; ela é, portanto, de um outro tempo – lógico ou cronológico – que a filosofia.” (MILNER, 1995: 120). Vimos como o discurso da histórica se apresenta como avesso do discurso universitário, tendo grande papel no advento da ciência moderna. Nesse discurso, \$ interroga o mestre a partir do lugar de agente, pondo-o ao trabalho para a produção de saber. É a interrogação histórica na forma de sintomas que leva Freud à invenção da psicanálise, descobrindo o sujeito do inconsciente, correlato do sujeito da ciência: “No fundo, considerando o sujeito do inconsciente como correlato antinômico da ciência moderna – no sentido em que esta última se define pelo insucesso de seu esforço contínuo para suturá-lo [...]” (TEIXEIRA, 1999: 164). Ao ideal determinista do discurso da ciência, Freud responde com o determinismo inconsciente, que aponta para uma estrutura, que Lacan esclarece ser a da linguagem, sem que isso represente qualquer tipo de modelo universal, ou de previsibilidade. A resposta subjetiva parte de uma estrutura, mas é sempre única, singular, até porque resta algo que não se deixa assimilar por significantes, que não se pode capturar em números ou fórmulas, o objeto *a*, gozo que participa da estrutura discursiva, mas que resiste como inclassificável.

Além de representar um resto de gozo, fruto da separação entre sujeito e Outro, operando como uma garantia lógica dessa separação, o objeto *a* tem função de causa de desejo: “Nessa perspectiva, a única exceção a escapar do determinismo científico seria o desejo que constitui o sujeito da ciência, desejo com o qual o psicanalista vai se haver para pensar a assunção subjetiva da causa em termos de responsabilidade.” (: 134). Não há como se pensar a assunção subjetiva da causa de modo universal, na medida em que a própria causa não se deixa confinar na malha utilitária, pois o gozo é aquilo que não serve para nada (LACAN, 1972-1973: 11). A psicanálise surge em um mundo no qual o utilitarismo ganha força, não tendo como se esquivar aos seus efeitos. O sujeito sem qualidades, mas que permanece dividido e produzindo sintomas, é um dos efeitos diante do qual a psicanálise tem que se posicionar.

“Presumindo que a psicanálise responda aos efeitos engendrados pelo utilitarismo, é de se supor que ela siga, em sua *práxis*, o mesmo caminho trilhado por este último [...] a psicanálise segue a senda utilitária, salvo que em direção inversa. Sua operação consiste em desmontar o que o utilitarismo constrói, desalojando o sujeito de sua morada utilitária ao desvelar-lhe a inconsistência das identificações sobre as quais ele se constitui como *eu* [...] Mais do que desvelar as identificações imaginárias do sujeito, a psicanálise deve perfurar a sua sutura à fórmula utilitária para expor o *topos* que define sua responsabilidade, ao escapar desta determinação. A saber: o seu modo de relação ao gozo, no que ele se opõe a todo valor de uso precisamente por não servir para nada, por ser essencialmente inútil.” (TEIXEIRA, 1999: 176-7).

O surgimento da psicanálise tem relação com o advento da ciência moderna e do capitalismo, e sua sobrevivência até hoje depende de sua insistência em se defrontar com aquilo que surge como resposta do sujeito aos efeitos discursivos de seu tempo, aos modos que o sujeito encontra para se inscrever no laço social. Na medida em que a visceral aliança entre ciência e capitalismo percorre um caminho no qual essa simbiose vem aumentando, temos que “[...] se a psicanálise deve afrontar os efeitos subjetivos da conjunção do capitalismo e do discurso da ciência, o mal-estar que daí resulta se faz sentir num tempo que pertence menos a Freud do que a nós mesmos.” (: 189). Freud se defrontou com sintomas que tinham grande relação com a moral vitoriana, algo talvez não tão presente atualmente. Isso não significa, em absoluto, que sua obra tenha se tornado obsoleta, pelo contrário. Assim como Freud esteve à altura da interrogação de seu tempo, pois “[...] jamais recuou diante do que quer que fosse que se apresentasse ao seu exame.” (LACAN, 1959-1960: 122), também devemos estar dispostos a refletir acerca dos efeitos discursivos decorrentes da atual hegemonia do modo de produção capitalista, seguindo a interessante indicação de Lacan de que:

“[...] a dialética não é individual, e que a questão do término da análise é a do *momento em que a satisfação do sujeito encontra meios de se realizar na satisfação de cada um*, isto é, de todos aqueles com quem ela se associa numa obra humana. Dentre todas as que se propõem neste século, a obra do psicanalista talvez seja a mais elevada, porque funciona como mediadora entre o homem da preocupação e o sujeito do saber absoluto. Isso também se dá porque ela exige uma longa ascensão subjetiva, e que jamais será interrompida, não sendo o fim da própria análise didática separável do engajamento do sujeito em sua prática. *Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época*. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico.” (LACAN, 1953: 322; grifos nossos).

Entendemos que a articulação da satisfação do sujeito à *satisfação de cada um* ressalta o valor ao sujeito de encontrar uma satisfação a partir de sua inscrição no laço social, sendo um modo de descrever o laço social como tratamento discursivo de gozo.



O sintoma como resposta subjetiva não tem como ser alheio ao laço social, uma vez que o “[...] drama ao qual responde o sintoma diz respeito, por sua vez, à necessidade em que se encontra o sujeito de *conciliar a satisfação libidinal, a princípio soberana, ao uso que a cultura exige que se faça dela.*” (TEIXEIRA, 2007: 83; grifo nosso). Ou seja, o laço social tem íntima relação com a *subjetividade de uma época*, influenciando a subjetividade, ao mesmo tempo em que é influenciado por esta. A teoria dos discursos, como vimos, não é uma teoria histórica, mas não deixa de ter sua articulação à História, como se evidencia na relação entre os giros do discurso do mestre aos discursos universitário e da histórica e o advento da ciência moderna e do capitalismo. Lacan discorre acerca dessa relação entre discurso e história ao se referir ao discurso analítico:

“O objeto *a* é efeito do discurso analítico. Não haveria discurso analítico nem revelação da função do objeto *a*, se o próprio analista não fosse o efeito, ou, eu diria mais, o sintoma que resulta de uma certa incidência na história, que implica a transformação da relação do saber, como determinante para a posição do sujeito, com o fundo enigmático do gozo. A questão do artifício se modifica, fica em suspenso, encontra sua mediação no fato de que *o que é descoberto num efeito de discurso já apareceu como efeito de discurso na história.* Em outras palavras, a psicanálise só aparece como sintoma na medida em que já está presente uma guinada do saber na história – não digo na história do saber –, ou da incidência do saber na história, que concentrou, por assim dizer, a função definida pelo objeto *a*, a fim de no-la oferecer, de colocá-la ao nosso alcance.” (LACAN, 1968-1969: 45; grifo nosso).

O que, da subjetividade de sua época, apresentou-se ao exame de Freud foi, primeiramente, o sintoma histórico, levando-o à invenção da psicanálise, à inauguração de uma práxis baseada na escuta da singularidade do sintoma: “[...] a psicanálise surge por não poder ignorar o sintoma; porque, em seu princípio, ela parte de algo que, como sintoma, faz objeção à ciência: a neurose.” (OLIVEIRA, 2005: 230). Ao abordarmos os efeitos do capitalismo na subjetividade, optamos pelo recorte pelo laço social e não pelo sintoma em si. De qualquer forma, entendemos que o sintoma não pode ser entendido senão a partir da posição do sujeito no discurso, como aquilo que há de mais singular em sua resposta ao impossível em jogo que cada discurso tenta tratar: “A psicanálise, após Freud, chama “sintoma” aquilo que, para um sujeito, mobiliza o mais particular de seu gozo – enigmático já que heterogêneo ao saber.” (SAURET, 2009: 99; tradução livre<sup>39</sup>). Nossa tese se concentra nos efeitos do capitalismo no laço social, destacando o viés da temporalidade lógica, não tendo sido possível também explorar em maior

---

<sup>39</sup> “La psychanalyse, après Freud, appelle « symptôme » ce qui, pour un sujet, mobilise le plus particulier de sa jouissance – énigmatique puisque hétérogène au savoir.”

detalhe as modalidades contemporâneas de respostas sintomáticas que decorreriam de tais efeitos, algo que merece futura investigação.

Com relação ao sintoma, o que destacamos é seu caráter singular e sua relação com a discursividade de seu tempo. Nosso tema se desenrola em tornos dos efeitos do capitalismo na discursividade, que localizamos como – em sua aliança com a ciência moderna – respondendo ao e intensificando o declínio do Pai, diante do qual cada sujeito deve responder ao seu modo: “[...] a questão da declinação do pai particular a cada sujeito, do instrumento do qual cada um se serve para conjugar Outro e gozo. Pois uma análise objetiva justamente produzir um laço diferente do sujeito com o Outro [...]” (VIDAL, 2005: 176). O laço entre sujeito e Outro retoma a indicação de que o laço social não se resume à relação entre os sujeitos, mas concebe, sobretudo, a relação do sujeito com o próprio laço social, como o sujeito se posiciona no discurso, o que passa necessariamente pelos arranjos próprios do sujeito em sua relação ao gozo. Essa relação não fica indiferente ao capitalismo: “Sua convicção [de Lacan] é a de que a psicanálise surgiu como prática porque justamente alguma coisa do sujeito e, acrescento, do sintoma, estava ameaçada pelo primeiro capitalismo.” (SAURET, 2009: 35; tradução livre<sup>40</sup> e colchete nosso). O sintoma tem dupla função no tocante ao laço social, sendo uma resposta singular do sujeito ao tratamento coletivo de gozo que um discurso promove, um modo de o sujeito se articular ao laço social, ao mesmo tempo em que resiste ao próprio laço social, equivocando as classificações, sendo o que de mais singular o sujeito pode produzir: “Pois o sintoma é justamente o meio inventado pelo sujeito para se ligar ao social, preservando-o e sem aí se dissolver [...]” (: 35; tradução livre<sup>41</sup>). Como se ligar ao social sob a sugestão de um discurso que promete a forclusão da castração? Nada é de graça, em especial no capitalismo, logo, a crença em tal promessa traz seu custo, sendo um dos mais evidentes a própria singularidade subjetiva:

“Pode ser que a recusa da castração seja igualmente aquela de numerosos sujeitos vivendo nesse período no qual a invenção da psiquiatria testemunha o retorno no real da forclusão da singularidade, antes que a psicanálise contribua para modificar a economia psíquica? [...] Em outros termos, pode ser que *a forclusão da castração seja o correlato da humilhação dos pais que acompanha o advento do capitalismo?*” (: 205-6; tradução livre<sup>42</sup>).

---

<sup>40</sup> “*Sa conviction est que la psychanalyse est apparue comme pratique parce que justement quelque chose du sujet et, je le rajoute, du symptôme, était menacé par le premier capitalisme.*”

<sup>41</sup> “[...] *Car le symptôme est justement le moyen inventé par le sujet pour se lier au social sans s’y dissoudre et en le préservant [...]*”

<sup>42</sup> “*Se peut-il que le refus de la castration soit également celui de nombre de sujets vivant dans cette période où l’invention de la psychiatrie témoigne du retour dans le réel de la forclusion de la singularité,*

A indicação feita por Lacan, mais de uma vez, acerca de ter sido Marx quem descobriu o sintoma antes mesmo do surgimento da psicanálise, não deixa de se inserir nesse contexto da articulação entre o sintoma e a discursividade no qual este se produz: “É difícil não ver introduzida, desde antes da psicanálise, uma dimensão que poderíamos dizer do sintoma, que se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber” (LACAN, 1966: 234). A descoberta do mais-valor representa um retorno da verdade na falha de um saber, visto que, embora atuante, sendo o grande objetivo do modo de produção capitalista, o mais-valor era desconhecido pela economia política até Marx. Poderíamos inclusive questionar se não se trata de uma invenção da parte de Marx, fruto de seu ato de não recuar diante do velamento ao qual estava submetida essa brecha entre o valor pago pela mercadoria-trabalho – o salário, a princípio justo, pois decidido em contrato – e o valor que esta mercadoria produz. É verdade que o valor do salário – afora flutuações passageiras – pode ser tido como justo, mas essa verdade oculta outra mais profunda, a de o trabalho ser a única mercadoria capaz de gerar valor, havendo uma exploração em jogo nesse contrato entre capitalista e trabalhador, pois este último trabalha mais do que foi pago para trabalhar, produzindo um excedente que passa a pertencer ao capitalista, sem que ele tenha pagado por isso.

“Assim, não seria abusivo tomar a descoberta do mais-valor como equivalente à descoberta do sintoma. O que funda a necessidade do sintoma (e condiciona sua eventual resolução) é bem a teoria do mais-valor, que permite descobrir um verdadeiro (a exploração) mais verdadeiro do que o verdadeiro (o livre contrato). Um verdadeiro mais verdadeiro que o verdadeiro, é uma definição do real” (BRUNO, 2010: 234; tradução livre<sup>43</sup>).

O *verdadeiro* do livre contrato entre trabalhador e capitalista oculta uma verdade da qual o sistema capitalista nada quer saber: que o trabalhador, ao ser expropriado dos meios de produção, fica livre para vender a única mercadoria que lhe resta, sua força de trabalho: “O primeiro [o capitalista], com um ar de importância, confiante e ávido por negócios; o segundo [o trabalhador], tímido e hesitante, como alguém que trouxe sua própria pele ao mercado e, agora, não tem mais nada a esperar além da... despela.” (MARX, 1867: 251; colchetes nossos). No modo de produção capitalista, o trabalhador

---

*avant que la psychanalyse ne contribue à modifier l'économie psychique [...] En d'autres termes, se peut-il que la forclusion de la castration soit le corrélat de l'humiliation des pères qui accompagne l'avènement du discours capitaliste?”*

<sup>43</sup> “Ainsi, il ne serait pas abusif de tenir la découverte de la plus-value comme équivalente à la découverte du symptôme. Ce qui fonde la nécessité du symptôme (et conditionne son éventuelle résolution), c'est bien la théorie de la plus-value, qui permet de découvrir un vrai (l'exploitation) plus vrai que le vrai (le libre contrat). Un vrai plus vrai que le vrai, c'est une définition du réel.”

tem a liberdade de realizar uma escolha forçada que sempre resulta na sua exploração. Marx parte daquilo que tropeça no modo de produção capitalista, a exploração da força de trabalho. Tropeço que frustra o trabalhador, mas abre a brecha para o surgimento do mais-valor, motor do capitalismo. É nesse sentido que a verdade do capitalismo é o proletário (LACAN, 1968-1969: 169), pois a exploração deste é a verdade sintomática oculta até Marx. Freud, por seu lado, também parte do tropeço, daquilo que no psiquismo resulta de um conflito. Ambos partem de uma contradição estrutural:

“É que ambos partem daquilo que, no saber descrito por ele – seja sobre a sociedade burguesa, seja sobre o aparelho psíquico –, aí eclode como contradição estrutural no interior desse saber: o sintoma. O ter partido do sintoma marca aquilo que distingue tanto Freud quanto Marx do discurso científico, mesmo que ambos só possam ser situados a partir desse discurso, na medida em que o sintoma que eles acusam é, precisamente, para ambos, um sintoma *do* discurso científico e, no caso de Marx, mais especificamente, um sintoma *do* discurso capitalista [...] O fato de que Marx constrói uma teoria do capitalismo a partir da noção de mais-valor é, para Lacan, signo de que Marx parte disso que aí não anda, do que aí não funciona, do mesmo modo que Freud constrói o aparelho psíquico a partir dos sintomas histéricos. Marx e Freud, crê Lacan, teriam introduzido, através do sintoma, no campo do saber científico, algo da ordem da verdade.” (OLIVEIRA, 2005: 234-6).

A diferença do sintoma tal como Marx o descobre e tal como Freud se depara está em que o primeiro denuncia um sintoma social, que Lacan associa ao *indivíduo proletário* (LACAN, 1974b: 20) – como veremos mais de perto no capítulo III – ao passo que aquilo que interessa a Freud é o sintoma particular, o sintoma no caso a caso, aquilo que de mais singular o sujeito produz. Tal diferença implica também um manejo diferente em cada caso: “O sintoma não se cura da mesma maneira na dialética marxista e na psicanálise. Na psicanálise, ele lida com algo que é a tradução, na fala, de seu valor de verdade.” (LACAN, 1971-1972a: 49). Nossa tese não pretende abordar o tratamento da vertente social do sintoma, por entendermos que não exista solução coletiva para tratar o singular. A suposta justiça distributiva que Marx defende como solução ao sintoma social não coaduna com a concepção psicanalítica de que algo do gozo não se apreende de modo contábil, permanecendo inassimilável ao significante. O laço social não é uma solução coletiva dessa ordem, mas uma operação de tratamento de gozo que pode ser compartilhada, contanto que cada um aí se inscreva de modo único, singular. Não desconsideramos o valor social do sintoma, uma vez que o sintoma é intimamente relacionado ao laço social, nunca sendo totalmente descolado deste, porém, entendemos que o único modo de se tratar do sintoma seja em sua singularidade, pelas vias da interpretação, da palavra, daquilo que possa constituir, como vimos, um ato analítico:

“A tradução da verdade em palavras através da qual a psicanálise trata o sintoma [...] não exclui, no entanto, que haja, também em psicanálise, algo da ordem da ação, mas que a psicanálise chama, mais precisamente, a partir de Lacan, de *ato*.” (OLIVEIRA, 2005: 237). A relação entre o sintoma e o laço social pode ser percebida também pelo fato de a verdade ter lugar privilegiado na estrutura discursiva, sendo o único lugar que não muda de nome nas diferentes configurações que Lacan apresenta. Lacan chega a afirmar que, de certo modo o sintoma *é* verdade, pois advém da mesma matéria:

“[...] o sintoma só é interpretado na ordem do significante. O significante só tem sentido por sua relação com outro significante. É nessa articulação que reside a verdade do sintoma. O sintoma tinha um ar impreciso de representar alguma irrupção da verdade. A rigor, ele *é* verdade, por ser talhado na mesma madeira de que ela é feita, se afirmarmos materialisticamente que a verdade é aquilo que se instaura a partir da cadeia significante.” (LACAN, 1966: 235).

Além de se referir à cadeia significante, o sintoma também se articula à relação do sujeito com o gozo, logo, a dimensão do objeto *a* como mais-de-gozar também está presente no sintoma: “A maneira como cada um sofre em sua relação com o gozo, porquanto só se insere nela pela função do mais-de-gozar, eis o sintoma – na medida em que ele aparece provindo disto: de que já não há senão uma verdade social média.” (LACAN, 1968-1969: 40). Sendo o sintoma ligado à verdade, referido à cadeia significante,  $S_1$ - $S_2$ , bem como à relação do sujeito dividido,  $\$$ , com o gozo, *a*, temos os termos do laço social implicados no sintoma. Essa implicação é dupla, pois ao passo que sintoma não tem como ser alheio ao laço social, ele surge justo como um tropeço no funcionamento deste: “[...] o sintoma é a luta, de vida ou morte, do sujeito contra a forma que o assujeita.” (BRUNO, 2010: 131; tradução livre<sup>44</sup>). Assim como o sintoma luta contra um assujeitamento pleno a um discurso, é um modo singular de o sujeito se posicionar neste: “[...] o sintoma é o sustentáculo da existência de cada um, o sintoma é a opção de gozo *de cada um* e o modo no qual *cada um* sustenta sua existência.” (ALEMÁN, 2006: 24; tradução livre<sup>45</sup> e grifos nossos). O próprio sintoma, porém, pode assujeitar alguém a uma relação ao gozo que represente muito sofrimento. Não se trata de fazer uma apologia ao sintoma, mas de destacar o quanto ele denuncia que o sujeito responde de modo singular aos efeitos discursivos, ao laço social.

---

<sup>44</sup> “[...] *le symptôme, c’est la lutte à la vie à la mort, du sujet contre la forme qui l’assujettit.*”

<sup>45</sup> “[...] *el síntoma es el sostén de la existencia de cada uno, el síntoma es la opción de goce de cada uno y el modo en que cada uno sostiene su existencia.*”

Além de referido aos termos implicados no laço social, bem como ao lugar da verdade, o sintoma também tem uma temporalidade lógica em sua formação: “O sintoma advém como *antecipação* do real, isto é, do impossível da relação sexual, da redução do dois a um, do não-todo ao todo, etc. Ele se interpreta no *só-depois*.” (BRUNO, 2010: 261; tradução livre<sup>46</sup>). Há uma *Nachträglichkeit* que perpassa tanto a formação do sintoma – como veremos brevemente ao abordarmos a fobia de Emma no capítulo III –, quanto o manejo psicanalítico diante do sintoma, como acompanhamos no capítulo I acerca do ato analítico, que opera um corte, delimitando um antes e um depois, e cujos efeitos somente podem ser recolhidos *a posteriori*.

O ciframento significativo do gozo faz com que sua mítica e suposta infinitude seja abandonada, instaurando-se uma contabilidade da perda: “Fazer o gozo passar para o inconsciente, isto é, para a contabilidade, é, de fato, um deslocamento danado.” (LACAN, 1970a: 418). Embora o psiquismo trabalhe para contabilizar essa perda, algo escapa a essa contabilidade, um resto inassimilável ao significativo, logo, à contagem, o objeto *a*. Da tentativa de contabilizar o gozo resta um irracional que equivoca a conta, que a torna imprecisa, mas que, ainda assim, participa do aparato discursivo. Esse é o viés privilegiado para a aliança entre capitalismo e ciência, em especial, em sua vertente tecnocientífica, que opera incessantemente na produção de novos objetos que se alinham à função de *a*, oferecendo-se como tal ao sujeito sedento em tamponar sua divisão.

“As consequências são decisivas. Cortados de sua falta-a-ser pela promessa de um complemento de ser manufaturado, os sujeitos se acham, de certa forma, equivalentes uns aos outros, privados do sintoma que lhes singulariza. *Se o mesmo objeto é suscetível de completar cada um, então cada um é equivalente a cada um: fim de sua singularidade*. Os indivíduos assim constituídos se acham no mesmo golpe dispensados ao apelo ao Outro do sentido que lhes reunia até então, como sujeitos, sob uma concepção partilhada de viver junto: o laço social é atomizado, os sujeitos deixados cada um por si.” (SAURET, 2009: 229; tradução livre<sup>47</sup> e grifo nosso).

A massificação da produção de mercadorias é uma das maiores realizações da aliança entre capitalismo e ciência, resultando em um duro golpe na singularidade, já

---

<sup>46</sup> “*Le symptôme advient comme anticipation du réel, c’est-à-dire de l’impossible du rapport sexuel, de la réduction du deux à un, du pas-tout au tout, etc. Il s’interprète dans l’après-coup.*”

<sup>47</sup> “*Les conséquences sont décisives. Coupés de leur manque d’être par le promesse d’un complément d’être manufaturé, les sujets se trouvent, en quelque sorte, équivalents les uns aux autres, privés du symptôme qui les singularise. Si le même objet est susceptible de compléter chacun, alors chacun est bien l’équivalent de chacun: fin da le singularité. Les individus ainsi constitués se trouvent du même coup dispensés de l’appel à l’Autre du sens qui les réunissait jusque-là, comme sujets, sous une conception partagée du vivre ensemble: le lien social est atomisé, les sujets livrés au chacun pour soi.*”

que o gozo oferecido no mercado como aquele que cumpriria a promessa de forclusão da castração passa a ser um gozo massificado, “para-todos”. Sauret atenta para um dos efeitos recentes que indicam a astúcia do capitalismo, o fato de a própria singularidade ser tomada como mercadoria, com as mercadorias personalizadas – mediante um aumento de seu custo, claro – que chegam ao mercado, como no caso da Nike, que oferece ao cliente a possibilidade de criar um tênis inédito em seu site, que outros não teriam como comprar: “Sem dúvida convém estar atento a um dos últimos objetos a chegar ao mercado: a singularidade: [...]” (: 295; tradução livre<sup>48</sup>). A astúcia está no fato de o mercado oferecer algo que ele próprio espoliou ao sujeito, e oferecê-lo com um custo adicional. O capitalismo homogeneiza as diferenças, para em seguida oferecê-las como mercadoria, como indica Richard Sennet: “O consumidor busca o estímulo da diferença em produtos cada vez mais homogeneizados.” (SENNET, 2006: 137). Boa parte das grandes marcas se apoia justo nesse movimento: “[...] a ênfase nas marcas tenta fazer com que um produto básico vendido em todo o planeta fique parecendo único, tratando para isso de *obscurecer a homogeneidade*.” (: 133; grifo nosso). Diante do homogêneo, o sintoma resiste como singular.

O discurso promove um tratamento de gozo que ganha, com Lacan, estatuto de laço social. O sujeito encontra uma forma singular de se inscrever nesse modo coletivo de tratamento ao gozo, o que não deixa de gerar uma tensão, da qual decorre o sintoma, que “[...] é um resto da vida mordido pelo hieróglifo da língua [...] é o gozo parasitário no qual o corpo falante pode ter a oportunidade de uma experiência de tratamento, e inevitavelmente tentará *mudar o modo de habitar a língua*.” (ALEMÁN, 2010: 166; tradução livre<sup>49</sup> e grifo nosso). Habitar a língua é posicionar-se no discurso, missão sem nenhum tipo de procedimento universal e *a priori* disponível ao sujeito. Trata-se sempre de uma aposta, cujo resultado é sempre *a posteriori*, uma aposta sem garantias, excetuando-se a da perda inaugural de gozo. Tal aposta não tem como não levar em conta o sintoma: “O fato de apostar no sintoma não é mais uma questão de otimismo, de pessimismo, mas de pragmatismo: trata-se de registrar o fato de que o real é “mais forte” que o verdadeiro e “mais forte” que a própria psicanálise.” (SAURET, 2009: 39;

---

<sup>48</sup> “*Sans doute convient-il d’être attentif à l’un des derniers objets arrivés sur le marché, la singularité [...]*”

<sup>49</sup> “[...] *es un resto de la vida mordido por el jeroglífico de la lengua [...] es el goce parasitario en el que el cuerpo parlante puede tener la oportunidad de una experiencia de cura, que inevitablemente intentará cambiar el modo de habitar la lengua.*”

tradução livre<sup>50</sup>). Se a liberdade pode ser entendida como *um sinônimo ético do infinito* (BRUNO, 2010: 22), o sujeito a perde, com relação ao gozo, a partir do encontro com a linguagem, mas pode, por meio de trabalho psíquico, “[...] fazer existir uma diagonal de *liberdade* entre a vontade de gozo do Outro e aquela do sujeito.” (: 100; tradução livre<sup>51</sup> e grifo nosso), obtendo algum tipo de satisfação que se articule ao laço social.

No próximo capítulo, acompanharemos os meandros do discurso do capitalista naquilo que ele impacta o laço social contemporâneo, especialmente no tocante à temporalidade em jogo no laço social, bem como sua tentativa de, por meio da produção extensiva de mercadorias, sustentar sua promessa de forclusão da castração.

---

<sup>50</sup> “*Le fait de parier sur le symptôme n’est pas plus une affaire d’optimisme, de pessimisme que de pragmatisme: il s’agit de prendre acte du fait que le réel est « plus fort » que le vrai et « plus fort » que la psychanalyse elle-même.*”

<sup>51</sup> “[...] *faire exister une diagonale de liberté entre la volonté de jouissance de l’Autre et celle du sujet.*”



### CAPÍTULO III: MOMENTO DE CONCLUIR

No último capítulo da tese nossa proposta é retomar, a partir do matema do discurso do capitalista proposto por Lacan em 1972, as questões que julgamos cruciais no tocante ao laço social e que exploramos nos capítulos anteriores: como chegar à renúncia ao gozo? Como sustentá-la depois?

Sabemos que a questão do matema do discurso do capitalista é controversa, sendo discutível inclusive seu estatuto discursivo. Ainda assim, supomos que a pesquisa acerca dos efeitos do capitalismo na temporalidade e no laço social pode se beneficiar da exploração de tal matema.

#### 3.1. O discurso do capitalista: outra mutação

O matema do discurso do capitalista surge em uma conferência proferida em maio de 1972 na Universidade de Milão, quando Lacan o aponta como substituto do discurso do mestre:



Lacan localiza em seu funcionamento, de forma paradoxal, a abertura de uma crise ao mesmo tempo em que indica seu sucesso:

“[...] a crise, não do discurso do mestre, mas do discurso capitalista, *que é seu substituto*, está aberta. Não é que eu lhes diga que o discurso capitalista seja mau, ao contrário, é algo *extremamente astucioso*, hein? Extremamente astucioso, mas *fadado ao colapso* [...] Enfim, é tudo o que se fez de mais astucioso como discurso [...] É que *ele é insustentável* [...] porque, o discurso capitalista está aí, vocês o veem [...] uma pequena inversão simplesmente entre o  $S_1$  e o  $\$$ ... que é o sujeito ... será suficiente para que isso ande como se estivesse sobre rodas, isso não tem como andar melhor, mas justamente isso *anda rápido demais*, isso se consome, isso se consome tão bem que isso se consuma.” (LACAN, 1972: 48; tradução livre<sup>52</sup> e grifos nossos).

<sup>52</sup> “[...] la crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte. C’est pas du tout que je vous dise que le discours capitaliste ce soit moche, c’est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein? De follement astucieux, mais voué à la crevaison. Enfin, c’est après tout ce qu’on a fait de plus astucieux comme discours. [...] C’est que c’est intenable. C’est intenable [...] parce que, le discours capitaliste est là, vous le voyez [...] une toute petite inversion simplement entre le  $S_1$  et le  $\$$ ... qui est le sujet... ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume.”.

Antes de adentrarmos nos detalhes do discurso do capitalista, cabe indicar alguns pontos significativos. Como vimos no capítulo anterior, esse matema surge somente nessa conferência, sem que Lacan o retome em outra ocasião, operando como um *hapax legomenon* – palavra ou expressão de que só surge uma vez nos registros de uma língua – no ensino de Lacan. Apesar disso, entendemos que a escrita desse discurso transmite algo, que a passagem acima pode nos dar caminhos para explorar.

A indicação do discurso do capitalista como *substituto* do discurso do mestre, a nosso ver, não demarca, necessariamente, o fim do discurso do mestre, mas que a potência deste para a regulação de gozo passa a ser profundamente questionada a partir dos adventos da ciência moderna e do capitalismo. A ideia de uma mera sucessão cronológica e temporal dos discursos não parece congruente com o modo que Lacan explora o tema, “O que, em nenhum caso, é para ser tomado como uma série de emergências históricas – que um tenha aparecido muito tempo depois dos outros, não é o que importa aqui.” (LACAN, 1972-1973: 26), embora o surgimento de um discurso não seja absolutamente disjunto de conjunturas históricas.

No tocante à relação entre discurso e capitalismo, o discurso universitário, discurso do mestre moderno, com seu estilo capitalista, surge – em 1970, no *Seminário 17* – como aquele que melhor representaria os efeitos discursivos do capitalismo, fornecendo ricos elementos para tal. Entre o *Seminário 17* e a conferência em Milão em maio de 1972 – mais precisamente, quatro meses antes da escrita do matema do discurso do capitalista, em janeiro de 1972 – Lacan destaca a *forclusão da castração* como aquilo a que o discurso capitalista visa. Seria esse um ponto de inflexão que levou Lacan a formular o matema do discurso do capitalista?

Outros pontos que já surgem no *Seminário 17* também parecem encontrar eco no matema do discurso do capitalista: o esvaziamento da barreira da impotência e o significante-mestre como inatacável, como veremos adiante. Enfim, diante do silêncio posterior de Lacan sobre o tema, não há resposta segura a essa questão, restando-nos uma aposta, à qual não nos furtaremos.

O caráter de hápax do discurso do capitalista pode ter o sentido de um corte por parte de Lacan, diminuindo suas referências à estrutura dos discursos e intensificando uma abordagem topológica em seu ensino. Apostamos que seja possível depreender interessantes consequências do discurso do capitalista, tomando-o como um matema que também pode representar a *instalação da dominância do modo de produção capitalista e das relações de produção que ele comanda* (BRUNO, 2010: 87), logo,

uma valiosa via para nossa pesquisa acerca dos efeitos do capitalismo no laço social, em especial pelo viés da temporalidade. Nesse sentido, tomamos esse hápax não como um índice de que não se deva tomá-lo como válido na pesquisa dos efeitos discursivos do capitalismo, mas como algo insólito que pode contribuir para a reflexão acerca desse tema, mas que, ainda assim, delimita certo fechamento, não remetendo a nada posterior. O discurso do capitalista teria uma função de momento de concluir?

Esta é uma interpretação possível à concepção de que o discurso do capitalista é um discurso fadado ao colapso [*voué à la crevaison*], expressão de difícil tradução. *Crevaison* poderia ser entendido como um estouro ou até a própria morte. O termo *voué* poderia ser traduzido por consagrado, destinado, condenado, ou até dedicado a algo. Nossa opção por *fadado ao colapso* visa reforçar o que Lacan sublinha na sequência da passagem: é o próprio funcionamento bem sucedido desse astucioso discurso que o levará a seu fim, ao seu esgotamento. Essa ideia é próxima da concepção que Marx traz n’*O capital*, de que cada modo de produção, ao atingir certo nível de desenvolvimento, “[...] engendra os meios materiais de sua própria destruição. A partir desse momento, agitam-se no seio da sociedade forças e paixões que se sentem travadas por esse modo de produção. Ele tem de ser destruído, e é destruído.” (MARX, 1867: 831). Marx considera que o capitalismo, como todos os modos de produção que o antecederam, traz consigo as condições de seu fim:

“Quem será expropriado, agora, não é mais o trabalhador que trabalha para si próprio, mas o capitalista que explora muitos trabalhadores. Essa expropriação *se consoma por meio do jogo das leis imanentes da própria produção capitalista*, por meio da centralização dos capitais. Cada capitalista liquida muitos outros [...] Com a diminuição constante do número de magnatas do capital [...] aumenta a massa da miséria, da opressão, da servidão, da degeneração, da exploração, mas também a revolta da classe trabalhadora, que, cada vez mais numerosa, *é instruída*, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista [...] A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um grau em que se tornam *incompatíveis* com seu próprio invólucro capitalista. O entrave é arrebatado. Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados [...] a produção capitalista produz, *com a mesma necessidade de um processo natural*, sua própria negação. É a negação da negação.” (MARX, 1867: 832; grifos nossos).

Há, entretanto, uma grande diferença entre a concepção de Marx e de Lacan acerca do destino do capitalismo. Marx supõe que tal superação passaria por uma conscientização, uma *instrução* acerca da exploração em jogo no capitalismo – missão que tem na escrita d’*O capital* seu maior esteio –, seguida de uma justiça distributiva da riqueza produzida. Lacan – freudiano de boa cepa – entende que a mudança em uma

estrutura sintomática não depende simplesmente do tornar consciente aquilo que está inconsciente, tampouco acredita em uma distribuição equitativa de gozo possível. O gozo demarca esse ponto limite à simbolização, que não se captura, logo, não se pode contabilizar, tampouco se distribuir. Por outro lado, a ideia de que as condições do fim, da *crevaison* do discurso do capitalista, advenham de seu próprio funcionamento é um ponto de concordância entre Marx e Lacan, embora o primeiro tenha uma concepção já elaborada acerca do que viria a seguir, com a expropriação do expropriador por meio da revolução, ao passo que o último não indica o que viria a seguir.

Nesse ponto podemos localizar o lugar de hápax do discurso do capitalista, na medida em que ele não remete, para Lacan, a nenhum outro discurso, sendo um discurso sem avesso, o que dificulta a operação de um corte. Daí ele ser fadado à consumição. Mesmo sem localizar na *expropriação do expropriador* o fim do capitalismo, Lacan parece concordar com a ideia de que o colapso do discurso do capitalista *se consuma por meio do jogo das leis imanentes da própria produção capitalista*. É por seu modo de funcionar que o paradoxo se impõe. Cada um dos quatro discursos apresenta um avesso, com os pares compostos entre discurso do mestre/discurso do analista e discurso da histórica/discurso universitário. A partir da indicação de que “[...] desse discurso psicanalítico há sempre alguma emergência a cada passagem de um discurso a outro.” (LACAN, 1972-1973: 26), interpretamos um funcionamento como o de uma cadeia significante, isto é, que o discurso do analista surge como efeito da ação de um discurso junto a outro discurso. Nesse contexto, o discurso do capitalista operaria como um significante que não remete a nenhum outro, que ficaria holofraseado ao discurso do mestre, surgindo como uma mutação deste sem remeter a nenhum outro.

A falta de um avesso discursivo, bem como a mudança da ordem dos termos, concomitante aos desaparecimentos da seta no nível do impossível e da barreira da impotência são elementos que coadunam com a concepção de que o discurso do capitalista não poderia ser considerado um discurso tal como os quatro propostos no *Seminário 17*, discursos que constituem modos de laço social. O caráter paradoxal do discurso do capitalista é ineliminável, faz parte de sua estrutura, e entendemos que essa talvez tenha sido a intenção de Lacan ao formulá-lo assim, a saber, um discurso que não promove laço social, que subverte a ordem discursiva, mas que, mesmo assim, está aí, no mundo, e que temos de nos haver com ele, com suas consequências.

Acerca da questão de o paradigma capitalista ser mais bem representado pelo discurso universitário ou pelo discurso do capitalista, entendemos que não se trate de

uma decisão excludente. O discurso universitário permite explorar muito bem questões vivas e pertinentes do capitalismo, como a alienação do trabalho, e a aliança visceral entre capitalismo e ciência. O paradoxo de a ciência visar tamponar o sujeito ao mesmo tempo em que produz um sujeito dividido é essencial para refletir acerca dessa aliança. Entendemos, por outro lado, que o discurso do capitalista fornece ricos meios para abordar a promessa capitalista de forclusão da castração, bem como um efeito temporal de aceleração desmedida, com o funcionamento circular que seu matema apresenta.

No tocante a esse imbróglio, também recorreremos a Marx. O Livro I d'*O capital* aborda o processo de produção do capital, um esforço colossal de Marx para desvelar o *único segredo* do capitalismo: a *formação de mais-valor* (MARX, 1885: 426). O Livro II aborda o processo de circulação do capital, que ocorre após a produção da mercadoria, a qual traz em si o mais-valor que precisa ser realizado com sua venda.

Ousamos uma interpretação. O discurso universitário parece ser mais apropriado para se entender o processo de produção do capital, onde surge o mais-valor como contabilizado, ficando destacada a figura do trabalhador, do proletário espoliado de seu saber e produtor de mais-valor. Fica ressaltada a dimensão do trabalhador como objeto, *a*, engrenagem da máquina que opera sob o comando do saber científico.

O discurso do capitalista parece representar melhor o processo de circulação do capital, talvez até o processo de rotação do capital, que compreende sua produção e circulação: “[...] o tempo de rotação é igual à soma do tempo de produção e do tempo de circulação do capital,” (: 323). Há uma ênfase, então, na rotação do capital, no tempo que ele demora a percorrer um ciclo inteiro e retornar ao sistema para seguir produzindo ainda mais mais-valor. Há dois pontos que ficam mais em destaque no Livro II d'*O capital*: o processo de circulação, que depende do consumo das mercadorias, e a concepção do capital como social e não mais individual. Ambos parecem ser mais bem expressos no discurso do capitalista, que destaca, com sua circularidade, o caráter de pressa, de aceleração para que o capital retorne o quanto antes ao sistema, tornando qualquer interrupção indesejada. Na circulação, destaca-se o modo como o mais-valor se realiza ao capitalista pelo viés do consumo, ganhando relevo a figura do sujeito como consumidor, sujeito barrado ao qual se dirige a promessa do rechaço da castração pela via da mercadoria, *a*, do consumo. Vejamos um pouco mais de perto os dois pontos acima destacados, iniciando pelo capital como social e não mais individual.

O que está em jogo no reforço dessa proposição no Livro II é a concepção de que, ao se tratar do capital, não se deva ficar capturado pelo desvelamento realizado por

Marx do segredo da formação do mais-valor – que não se dá na circulação, mas somente na produção – sem se aperceber de que o processo de produção do capital engendra na realidade um processo de *reprodução*, isto é, um *regime social específico* condicionado pelo capital (: 140-1, 196), no qual a polarização entre capitalistas e trabalhadores fica cada vez mais estabelecida, com a compra da força de trabalho pelo capital, D-T:

“Portanto, para que a operação D-T possa tornar-se um *ato social geral*, é preciso que os meios de produção, a parte objetiva do capital produtivo, já existam enquanto tais – isto é, como capital – diante do trabalhador. Vimos anteriormente que a produção capitalista, uma vez estabelecida, *não apenas reproduz essa separação no transcurso de seu desenvolvimento, como a amplia cada vez mais, até transformá-la na situação social imperante.*” (: 115; grifos nossos).

A ideia de que o que está em jogo é mais a reprodução de determinada estrutura coaduna com a concepção de um discurso afetado ou engendrado pelo capitalismo. Lacan também denuncia a influência do capitalismo na estrutura, ressaltando que “O capitalismo alterou por completo os hábitos do poder. Talvez eles tenham-se tornado mais abusivos, mas, enfim, modificaram-se.” (LACAN, 1968-1969: 232), bem como que o poder *está em outro lugar, ou está em outras mãos* (: 233), e não mais na figura do Estado. A ênfase dada à reprodução operada pelo modo de produção capitalista é essencial para a compreensão da passagem que Marx faz da análise do capital individual ao capital social, ressaltando mais o âmbito estrutural. É o capital social que se reproduz, perpetuando o paradigma capitalista, com sua polarização dos lugares na estrutura: “A produção capitalista, como vimos, produz não apenas mercadoria e mais-valor, mas reproduz, e num volume *cada vez maior*, a classe dos trabalhadores assalariados, transformando a enorme maioria dos produtores diretos em assalariados.” (MARX, 1885: 116; grifo nosso). É a estrutura que o capitalismo engendra e, sobretudo, reproduz, que merece ser entendida pelo viés discursivo.

“A ideia principal de Marx [...] é que o processo de produção é um processo de reprodução. A apropriação do mais-valor perpetua a posição de dois polos – capital e força de trabalho – inscritos na própria estrutura. Nessa perspectiva, não é o capitalista aquele que produz o capital, *é o capital que produz o capitalista*. Este está, diz Marx, submetido à estrutura do processo, não pode fazer outra coisa senão o que faz, havendo, então, uma perpetuação material e funcional da estrutura, submetida a uma necessidade interna. É um espaço fechado e há apropriação e mais-valor por necessidade estrutural.” (VINCIGUERRA, 2005: 66; tradução livre<sup>53</sup> e grifo nosso);

---

<sup>53</sup> “La idea principal de Marx [...] es que el proceso de producción es un proceso de reproducción. La apropiación de plusvalía perpetúa la posición de dos polos – capital e fuerza de trabajo – inscritos en la estructura misma. Desde esta perspectiva, no es el capitalista el que produce el capital, es el capital que produce al capitalista. Éste está, dice Marx, sometido a la estructura del proceso, no puede hacer otra

O destaque que damos à ideia de que é o capital que produz o capitalista e não o inverso será vista em mais detalhes no item 3.1.3., sobre o significante-mestre no discurso do capitalista. O importante a se destacar é que Marx procede a um enorme esforço para demarcar o caráter estrutural do modo de produção capitalista e não como referido a um capricho do capitalista individual, não mais se sustentando algo como: “Essa exploração que você descreve pode até ocorrer sob o jugo de algum outro capitalista individual, mas não comigo, eu sou justo com meus empregados”. Parece algo homólogo ao que Freud enfrenta ao desvelar o inconsciente pela via do sintoma histérico: “Isso é algo que se restringe a essas loucas, ou aos neuróticos, mas não aos cidadãos normais como eu”. Daí seu grande labor, após os *Estudos sobre a histeria* (1893), para conceber *A interpretação dos sonhos* (1900), *A psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (1905), em quase uma década dedicada a sustentar sua tese de que sua descoberta não se aplica somente a alguns, já que todos sonham, cometem lapsos, e constroem – ou, ao menos, riem – de chistes. Trata-se, tanto para Freud, quanto para Marx, de sustentar algo estrutural e não eventual ou pontual.

A circulação compreende a parte do ciclo do capital que se dá fora da esfera da produção. Na produção se gera a mercadoria *fertilizada de mais-valor* (MARX, 1885: 120), mas para que a rotação se complete é preciso que a mercadoria, *prenhe de mais-valor* (: 110), seja vendida, sendo o consumo a sala de parto que fornece o mais-valor ao capitalista, que deve reinvesti-lo no sistema: “A circulação é tão necessária à produção de mercadorias quanto a própria produção, ou seja, os agentes da circulação são tão necessários quanto os agentes da produção.” (: 206). Configura-se um processo cíclico:

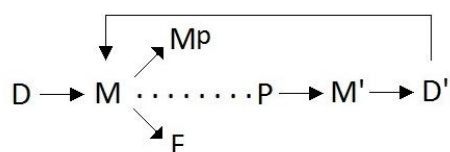
“O processo de reprodução do capital abarca tanto o processo direto de produção como as duas fases do processo de circulação propriamente dito, isto é, o ciclo inteiro, que, como processo periódico – processo que se repete sempre de novo em determinados períodos –, constitui a rotação do capital.” (: 449).

O funcionamento cíclico do modo de produção capitalista remete diretamente ao funcionamento circular do matema do discurso do capitalista, bem como à tendência à aceleração que tal funcionamento implica. A aceleração é importante não somente na produção, mas também na circulação. Na circulação enfatiza-se o consumo, a figura do consumidor, buscando-se a maior celeridade possível na chegada da mercadoria ao

---

*cosa que la que hace, hay entonces una perpetuación material e funcional de la estructura, sometida a una necesidad interna. Es un espacio cerrado y hay apropiación y plusvalía por necesidad estructural.”*

mercado e sua saída da prateleira, para que logo ocorra a realização do mais-valor por meio do valor de troca, independente do valor de uso, da utilidade da mercadoria, que se torna lixo assim que comprada, sendo mero meio de retornar o mais-valor ao sistema:



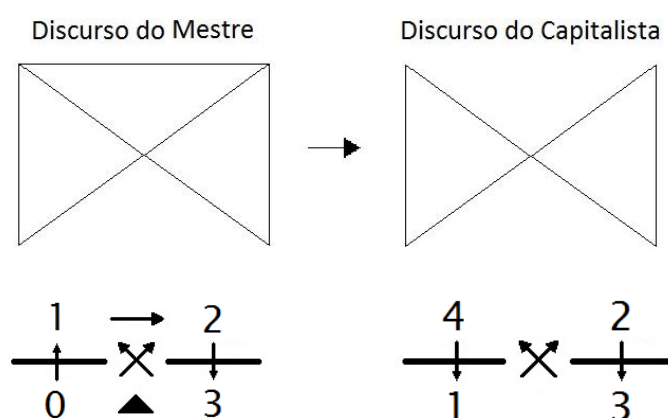
O ciclo acima representa o ciclo do capital monetário, um movimento contínuo e que tende a se ampliar a cada rotação, já que “[...] o retorno do dinheiro a seu ponto de partida transforma o movimento D...D’ num *movimento cíclico que se fecha em si mesmo.*” (: 135; grifo nosso). O caráter contínuo do processo é mais bem delineado quando se toma o capital social e não somente o capital individual. No ciclo individual há interrupções – sempre muito indesejadas, porém inevitáveis –, mas ao se observar o capital industrial operando nas três diferentes formas (monetário, produtivo e mercadoria), e tendo como ponto de vista o processo social, aquele que Marx delinea como processo de reprodução e não somente de produção, a continuidade do processo se destaca: “É apenas na unidade dos três ciclos que se realiza a *continuidade do processo total* [...] *O capital social total possui sempre essa continuidade* e seu processo possui sempre a unidade dos três ciclos.” (: 183; grifos nossos). A interrupção mais evidente fica por conta do próprio processo de produção no ciclo do capital monetário: “[...] D-M...P...M’-D’, sendo que os pontos significam que o processo de circulação foi interrompido e M’ e D’ indicam M e D aumentados pelo mais-valor.”(: 107). No entanto, é na produção que a mágica do surgimento do mais-valor se dá, logo, essa interrupção é tolerada pelo capitalista enquanto *um mal necessário ao ato de fazer dinheiro.*” (: 135), embora sempre se tente torná-la o mais breve possível. Marx chega a indicar como recorrente a *ilusão de querer fazer dinheiro sem o processo de produção*, ilusão que o capitalismo financeiro – com sua impressionante virtualidade – torna cada vez mais concreta. Esse tema mereceria atenção maior – que não será possível na presente tese – por apontar para uma possibilidade crescente da eliminação do próprio trabalho como gerador de riqueza, abalando a própria estrutura que Marx denuncia.

O que cumpre destacar por agora é que “O processo de produção se extingue na mercadoria.” (: 487), que entra em circulação com o mais-valor encarnado em si, tornando seu consumo um imperativo, pois a imobilidade do capital em sua forma-mercadoria é uma tortura insuportável ao capitalista, que anseia vorazmente pelo



retorno do mais-valor como capital monetário: “Mas é a reconversão da mercadoria em dinheiro, de sua venda, que restitui ao capitalista seu capital variável como capital monetário, o qual ele pode adiantar uma vez mais para a compra de força de trabalho.” (: 502). Ou seja, o retorno do mais-valor na forma de capital monetário é rapidamente reinvestido no sistema, tornando-se capital produtivo e iniciando um novo ciclo: “Mas o traço característico da produção capitalista, condicionado por sua base técnica, embora nem sempre exequível de forma incondicional, é a *continuidade*.” (: 181; grifo nosso). Além do caráter acelerado, instaura-se a continuidade como modo de funcionamento imperativo, estrutural, do modo de produção capitalista.

Há uma necessidade de ordem estrutural de *aceleração* da rotação do capital, que pressupõe um encurtamento da duração de cada uma das etapas do capital, isto é, do processo produtivo e da circulação. A *reprodução* que Marx destaca como central no capital – e não somente sua produção – concerne uma operação de autoengendramento, com um sistema que se retroalimenta em uma tentativa de perpetuação. Na medida em que se “[...] designa nas palavras “discurso capitalista” o laço social tal que decorre da dominação do modo de produção capitalista. De certa forma, *discurso* se substitui a *relações de produção* e as esclarece.” (BRUNO, 2010: 205-6; tradução livre<sup>54</sup>), entendemos que essa continuidade, essa retroalimentação se apresenta na estrutura discursiva pela circularidade, pela falta de corte, de ponto de basta, que o discurso do capitalista apresenta. A mutação da qual decorre o discurso do capitalista gera uma configuração diferente daquela que vigora nos demais discursos:



O esquema com números que apresentamos não tem outra pretensão senão a de indicar que no trajeto delineado pelos quatro discursos há sempre um tropeço –

<sup>54</sup> “[...] désigne dans les mots « discours capitaliste » le lien social tel qu’il découle de la domination du mode de production capitaliste. D’une certaine façon, discours se substitue à rapports de production et éclaire ce qu’il en est de ceux-ci.”

delimitado pela barreira da impotência entre a produção e a verdade ( $0 \rightarrow 1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow \text{tropeço} \rightarrow 1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow \text{tropeço} \rightarrow 1 \rightarrow 2 \dots$ ), ao passo que no discurso do capitalista esse tropeço é burlado ( $1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow 4 \rightarrow 1 \rightarrow 2 \rightarrow 3 \rightarrow 4 \rightarrow \dots$ ). A barreira da impotência desaparece no discurso do capitalista:

“Aquilo que caracteriza, pelo contrário, o discurso capitalista é a suspensão, ou antes, a anulação desta barreira [...] anulando a barreira do gozo e deixando entrever a miragem de um consumo que saturaria o desejo (definição possível de gozo), o discurso capitalista afirma uma equação entre *a*, esse objeto a mais, fundamentalmente anidético, e o dinheiro que é, por excelência, contábil [...] o que contradiz o axioma *princeps* da psicanálise: não há energética do gozo.” (BRUNO, 2010: 59; tradução livre<sup>55</sup>).

A opção de demarcar o lugar da verdade com um zero tem como intenção ressaltar que mesmo podendo a verdade sustentar ou causar um discurso, o trabalho propriamente dito de um discurso se inicia com o comando do agente sobre o trabalho. Por isso, optamos por colocar o 1 no lugar de agente. No caso do discurso do capitalista, o termo que ocupa o lugar de agente não comanda nada, estando o capital como  $S_1$  – que põe o saber científico,  $S_2$ , a trabalhar – no lugar da verdade. A barreira da impotência faz com que o circuito não se feche, não chegando nenhuma seta no lugar da verdade, somente saindo, o que não ocorre no matema do discurso do capitalista:

“Nos quatro discursos, desse lugar [da verdade], vocês só podem partir, mas não podem chegar, já que as duas setas *se afastam* desse lugar. Essa inacessibilidade da verdade no discurso não significa sua inexistência. A verdade existe. Ela fala, mas vocês não podem dizê-la. Ora, o discurso capitalista é construído de tal forma que ele faz impasse sobre essa inacessibilidade da verdade. O lugar da verdade não somente é acessível, mas ele é um lugar obrigatório para aceder ao saber.” (: 208; tradução livre<sup>56</sup> e colchete nosso).

Ironicamente, o formato gerado pelo discurso do capitalista lembra o símbolo do infinito, ou até – aqui a imaginação talvez tenha ido longe demais – uma ampulheta deitada, como que parando o tempo, mantendo um eterno presente. O discurso do capitalista ilustra bem o movimento do capital que Marx qualifica como *interminável* e

---

<sup>55</sup> “*Ce qui caractérise au contraire le discours capitaliste, c’est la levée, ou plutôt l’annulation de cette barrière [...] en annulant la barrière de la jouissance et en laissant entrevoir le mirage d’une consommation qui saturerait le désir (définition possible de la jouissance), le discours du capitaliste affirme une équation entre a, cet objet en plus, fondamentalement anidétique, et l’argent qui, lui, est par excellence le comptabilisable [...] ce qui contredit l’axiome princeps de la psychanalyse: pas d’énergie de la jouissance.*”

<sup>56</sup> “*Dans les quatre discours, de cette place, vous ne pouvez que partir, mais vous ne pouvez pas y arriver, puisque les deux flèches s’éloignent de cette place. Cette inaccessibilité de la vérité dans le discours ne veut pas dire son inexistence. La vérité existe. Elle parle, mais vous ne pouvez la dire. Or, le discours capitaliste est construit de telle sorte qu’il fait l’impasse sur cette inaccessibilité de la vérité. La place de la vérité non seulement est accessible mais elle est la place obligée pour accéder au savoir.*”

*desmedido* (MARX, 1867: 227-8), com uma desmesura que se reflete na “[...] bela tríade da produção capitalista: superprodução-superpopulação-sobreconsumo [...]” (: 710). É o paradigma do superlativo, do excesso. A economia se configura como modo de produzir e distribuir um excedente, mas se, antes, o gozo era atrelado ao prestígio e ao reconhecimento, sendo o excedente ofertado aos deuses (*potlach*), “No capitalismo, o gozo é posto a serviço de si mesmo, em uma espécie de *autofagia incessante*.” (GOÉS, 2008: 178; grifo nosso); reencontramos a *crevaison* que Lacan aponta. Além da falta de um ponto de basta, o discurso capitalista não tem um avesso discursivo: “Assim como Heidegger, Lacan insiste sobre o circular. O discurso capitalista, diferentemente de outros discursos, não nem avesso algum [...]” (ALEMÁN, 2010: 160; tradução livre<sup>57</sup>). Isto torna mais difícil sua interrogação a partir de outra modalidade discursiva, ficando a própria ideia de exterior comprometida. O discurso do analista ainda parece ser o mais propício para tal, não sem dificuldades diante do fechamento do discurso do capitalista.

“Diversamente pois dos outros discursos, que podem sofrer uma rotação em virtude do ponto de impasse que orienta o reposicionamento subjetivo, o funcionamento do discurso do capitalista reproduz o que se chama, em *Teoria dos grafos*, um *ciclo hamiltoniano*. Ele se engendra como um circuito destinado a girar sobre si mesmo, sem nenhuma disjunção que se marque como ponto limite que o sujeito deve atravessar para poder dele sair.” (TEIXEIRA, 1999: 187).

Uma das interpretações possíveis ao caráter *voué à la crevaison* do discurso do capitalista é que somente sua própria consumição possa afetá-lo. Embora seja difícil localizar um exterior ao capitalismo, isso não significa que este seja eterno. A superação dialética prevista por Marx ainda não se deu, e possivelmente não se dará, mas isso não diminui o potencial autodestrutivo dessa modalidade discursiva. Nossa tese não tem a pretensão de versar sobre o porvir, mas sim de explorar os impactos atuais do capitalismo no laço social, que o discurso capitalista ilustra de modo interessante:

“Trata-se da forma de “viver junto” que parece decorrer do estado atual do capitalismo, quando aí dominam a tecnociência e o mercado [...] Decorre da forma histórica atual do laço social a concepção de um sujeito do consumo que não reconhece (tendencialmente, majoritariamente) senão a autoridade econômica e o desejo pelo objeto fabricado pela tecnociência e servido no mercado. Isso significa que o humano está ao ponto de se confundir com os objetos manufaturados que são suscetíveis de o completar [...]” (SAURET, 2009: 31; tradução livre<sup>58</sup>).

---

<sup>57</sup> “Al igual que Heidegger, Lacan insiste sobre lo circular. El discurso capitalista, a diferencia de otros discursos, no tiene envés alguno [...]”

<sup>58</sup> “Il s’agit de la forme de « vivre ensemble » qui semble découler de l’état actuel du capitalisme, lorsqu’y dominant la technoscience et le marché [...] Découle de la forme historique actuelle du lien social la conception d’un sujet de la consommation qui ne reconnaîtrait (tendanciellement,

A falta de um avesso discursivo decorre da própria subversão estrutural operada nesse matema. A mutação no lado esquerdo do discurso do mestre, com a inversão dos lugares de  $S_1$  e  $\$$ , além de mudar a ordem dos termos, gera uma radical mudança nas setas. A da impossibilidade – típica do laço social em jogo no discurso – desaparece, bem como a barreira da impotência no nível inferior. Restam as setas diagonais:  $a \rightarrow \$$  e  $S_1 \rightarrow S_2$ , cuja exploração será tema dos itens a seguir, começando pela relação  $a \rightarrow \$$ .

### **3.1.1. Forclusão da castração: uma promessa que não cessa de não se cumprir**

Ao acompanharmos o surgimento do capitalismo no capítulo I, bem como o advento da ciência moderna no capítulo II – marcas da era moderna –, vimos como condição estrutural no campo do gozo um momento de desamparo diante de uma intensificação do declínio da função paterna. A ciência moderna valoriza a via da Razão sobre os valores da tradição como via régia para a felicidade, em um movimento que se consolida no Iluminismo. Surge o sujeito da ciência, esvaziado de qualidades, de cuja subjetividade se apaga o singular, visando-se a forclusão do sujeito. A vertente capitalista da resposta ao declínio do Pai se traduz na promessa de felicidade pela via da forclusão da castração (LACAN, 1971-1972a: 88), que se sustenta na promessa de gozo infinito e incessante, sem interrupções, em especial pela via da mercadoria, do consumo.

Para explorarmos a noção de forclusão da castração, primeiro recapitularemos como Lacan introduziu o termo forclusão – oriundo da linguagem jurídica – na psicanálise, que deriva do termo *Verwerfung*, que, sob a pena de Freud, não chega a se constituir como um conceito ou uma noção muito bem definida. De qualquer forma, Freud indica que “Uma repressão [*Verdrängung*] é algo diferente de uma rejeição [*Verwerfung*].” (FREUD, 1918[1914]: 107; colchetes nossos), diferenciando esses mecanismos de defesa, localizando a *Verwerfung* como uma forma de defesa mais radical que a *Verdrängung*. Desde suas primeiras elaborações, Freud aponta uma diferença marcante na forma de defesa na neurose e na psicose. Na neurose, o mecanismo defensivo atuaria na separação entre o afeto e a ideia, que não poderia ser tratada pelo Eu como *non-arrivé* (FREUD, 1894: 60-1), enquanto que na psicose a ideia se apresentaria como nunca tendo sido aceita pelo eu, não fazendo parte de sua história:

---

*majoritairement) d'autre autorité qu'économique et d'autre désir que de l'objet fabriqué par la technoscience et servi sur le marché. Autant dire que l'humain est sur le point de se confondre avec les objets manufacturés qui son susceptibles de le compléter [...]*”

“Em ambos os casos até aqui considerados [histeria e neurose-obsessiva], a defesa contra a idéia incompatível era efetuada separando-a de seu afeto; a idéia permanecia na consciência, ainda que enfraquecida e isolada. Há, entretanto, uma espécie de defesa, muito mais poderosa e *bem-sucedida*. Aqui, o ego rejeita a idéia incompatível juntamente com seu afeto e comporta-se como se a idéia jamais lhe tivesse ocorrido.” (: 71; grifo e colchete nossos).

Após usar o termo *retranchement* em algumas passagens do seminário *As psicoses*, Lacan propõe – na última lição deste seminário – o termo *forclusion* como a melhor tradução para *Verwerfung* (LACAN, 1955-1956: 360). Contudo, não se trata de mera tradução. A noção de forclusão enquanto um mecanismo defensivo próprio à psicose foi, apesar de baseado na *Verwerfung* freudiana, fruto de uma laboriosa construção de Lacan. Uma particularidade importante no conceito de forclusão é sua origem jurídica, pois, nesse contexto, algo que tenha sido forcluído não seria mais passível de ser julgado novamente, não cabendo mais nenhum tipo de recurso ou revisão. O termo forclusão ressalta o vencimento absoluto de um prazo; a partir de então não há mais como simbolizar o que tenha sido forcluído.

Há um ponto importante a ser destacado. Entendemos que a forclusão da castração visada pelo discurso capitalista não seja tão *bem sucedida*. Com isso, a vertente de prazo expirado talvez não se aplique a uma castração de fato forcluída, mas ao próprio funcionamento circular deste discurso, isto é, que o que se expira como prazo é a possibilidade de se voltar atrás na mutação que gera o discurso do capitalista, que passa a funcionar tão bem que isto tende a levá-lo, como vimos, à *crevaision*.

A questão da castração no capitalismo merece ser abordada cuidadosamente, pois supor que a forclusão da castração de fato opere de maneira bem sucedida, pode levar a supor que a própria estruturação neurótica, que pressupõe a assunção subjetiva da castração, esteja em xeque. Não chegaríamos tão longe, e por isso sustentamos que a forclusão da castração é uma promessa que não se cumpre, embora insista. Ainda que concordemos com uma ampliação do declínio da função paterna, e, com isso, da própria norma fálica, não chegamos ao ponto de entender que a norma fálica esteja totalmente excluída ao sujeito. A indicação de Lacan de que “[...] é o falo, por ausência, que produz o montante da dívida simbólica: conta devedora quando se o tem – e, quando não se o tem, crédito contestado.” (LACAN, 1964b: 866-7) é interessante por trazer à tona a questão da dívida simbólica, que talvez seja o viés no qual mais se torne palpável a relação entre o declínio da função paterna e a forclusão da castração:

“Ao passo que, para o herói antigo, a dívida se lhe impunha na figura inexorável do Destino, o Verbo, ao se encarnar no homem, faz dele um sujeito constituído por *uma dívida suscetível, no entanto, de ser recusada* [...] a dívida deixaria de se constituir para nós como *Causa*, para se tornar uma determinação à qual, ao se decidir quanto a sua necessidade ou contingência, *poderíamos então renunciar.*” (TEIXEIRA, 1999: 109; grifos nossos).

A encarnação do Verbo no homem se refere ao cristianismo, e não temos a pretensão de abordar com minúcia este interessante ponto. Entendemos que se seu advento começa a tornar a dívida passível de ser renunciada, é a partir do corte operado pela aliança entre a ciência moderna e o capitalismo que a dívida deixa de operar como causa, intensificando-se a vertente de recusa ao pagamento do preço da castração. Vimos o papel do Nome-do-Pai na transmissão da castração, o que ressalta o quanto o declínio da função paterna pode intensificar essa resposta pela via da forclusão da castração. A possibilidade de recusa ao pagamento da dívida simbólica, do preço da castração, não significa que não se pague mais nada, pelo contrário. Na medida em que tudo vai se tornando mercadoria, tudo deve ser pago, nada é de graça, logo, a promessa de forclusão da castração traz consigo um preço, que opera como um imperativo: o consumo excessivo e incessante.

Há uma delicada questão no tocante à renúncia ao gozo e o discurso do capitalista. Por um lado, o caráter circular, sem corte, do discurso do capitalista e sua visada de forclusão da castração parecem conduzir a um funcionamento sem renúncia:

“O endereçamento do  $S_1$  ao  $S_2$  produz os *gadgets* supostos satisfazerem o saber reduzido ao gozo, *gadgets* identificados com o mais-de-gozar. Mas em vez de ser impossível ao sujeito – como no discurso do mestre – aceder a esse gozo, isso passa a ser possível, de forma que a castração fica foracluída e o sujeito fixado nesse lugar que o  $S_1$  determina. É como se pudéssemos dizer: o discurso do capitalista não exige a renúncia pulsional, ao contrário, ele instiga a pulsão, impondo ao sujeito determinadas relações com a demanda, sem se dar conta de que, ao fazê-lo, sustenta sobretudo e em primeira mão, a pulsão de morte.” (ALBERTI, 2000: 8).

Percebemos que mesmo ao supor tal hipótese, Sonia Alberti destaca que *é como se pudéssemos dizer*, o que parece já demarcar uma distância entre o que o discurso do capitalista visa – ou tenta vender como promessa – e o que ele de fato proporciona. Consideramos abusivo afirmar que a castração seja, de fato, forcluída, mas isso não diminui o impacto discursivo da promessa de forclusão da castração, pois ela enreda o sujeito em tentativas de realizar tal promessa. Bruno parte da questão diagnóstica em torno do caso do Homem dos Lobos para elaborar sua hipótese:

“[...] há na estrutura um ponto cego onde a castração não opera (e que, claro, varia segundo os sujeitos)? Se assim for, basta dizer que o capitalismo é o discurso que faz primar esse ponto cego pondo-o no comando de sua discursividade, lá onde os outros discursos são, pelo contrário, agenciados para se opor aos efeitos desse ponto cego.” (BRUNO, 2010: 304; tradução livre<sup>59</sup>)

Não temos pretensão alguma de adentrar o debate acerca do diagnóstico do Homem dos Lobos, até porque não estamos, na presente tese, enfatizando a questão da estrutura diferencial, mas sim os efeitos discursivos do capitalismo, sem adentrar os meandros da estrutura do sujeito: “Essa forclusão [da castração] não faz a diferença entre neuróticos, perversos e psicóticos, já que ela os assujeita todos a um discurso que lhes amputa, como sujeitos, de sua relação, qualquer que seja ela, à castração.” (: 273; tradução livre<sup>60</sup> e colchete nosso). Ainda assim, entendemos que seja importante ressaltar a diferença entre forclusão da castração e forclusão do Nome-do-Pai, pois não estamos de modo algum supondo que o capitalismo produza psicóticos: “Do ponto de vista da psicanálise, a mutação no laço social implica uma mudança na economia psíquica, mas não da estrutura do sujeito.” (SAURET, 2009: 235; tradução livre<sup>61</sup>). Tal afirmação pode parecer óbvia, mas merece destaque na medida em que uma das leituras possíveis para a posição do sujeito no discurso capitalista, como veremos adiante, é a do *indivíduo*, que não teria o mesmo estatuto do sujeito dividido, indicando um comprometimento da relação entre sujeito e saber inconsciente. Independentemente de se supor o Homem dos Lobos como neurótico ou psicótico, consideramos interessante a hipótese de Bruno acerca de um ponto cego onde a castração não opera, a partir do qual o capitalismo monta sua promessa de forclusão:

“Isso não é indicar que a castração não pode ser inteiramente acolhida no campo do simbólico? É dessa restrição parcial que o discurso capitalista faria uma regra geral. É preciso insistir sobre isso, que uma contradição sobre a castração faz parte do complexo de castração de modo estrutural e não acidental.” (: 217; tradução livre<sup>62</sup>).

---

<sup>59</sup> “[...] il y a dans la structure un point aveugle où la castration n’opère pas (et qui bien entendu varie selon les sujets)? S’il en est ainsi, il suffit de dire que le capitalisme est le discours qui fait primer ce point aveugle en le mettant aux commandes de sa discursivité, là où les autres discours sont au contraire agencés pour contrer les effets de ce point aveugle.”

<sup>60</sup> “Cette forclusion-là ne fait pas la différence entre névrosés, pervers et psychotiques puisqu’elle les assujétit tous à un discours qui les ampute, comme sujets, de leur relation, quelle qu’elle soit, à la castration.”

<sup>61</sup> “Du point de vue de la psychanalyse, la mutation du lien social entraîne un changement dans l’économie psychique, mais pas dans la structure du sujet.”

<sup>62</sup> “N’est-ce pas indiquer que la castration ne peut être entièrement accueillie dans le champ du symbolique? C’est de cette restriction partielle que le discours capitaliste ferait une règle générale. Il faut insister sur ceci qu’un contresens sur la castration fait partie du complexe de castration d’une façon structurale et non accidentelle.”

Com relação à questão da renúncia ao gozo no capitalismo, Marx denuncia que o proletário é espoliado não somente de seu saber acerca do trabalho, mas, sobretudo, daquilo que ele próprio produz, que passa a pertencer integralmente àquele que comprou sua força de trabalho, o capitalista. Vimos que o mais-trabalho já existe antes do capitalismo, como nas corveias, nas quais aquilo que os servos produzem pertence ao senhor feudal. No entanto, nos demais dias, os camponeses produzem para si mesmos, e em suas próprias terras, com seus meios de produção. No modo de produção capitalista, porém, todos os meios de produção estão em posse do capitalista, bem como toda mercadoria produzida pelo trabalhador, que recebe, em contrapartida, seu salário, o preço de mercado da mercadoria-trabalho, que tende a representar o mínimo necessário para a subsistência do trabalhador, para que a reprodução da força de trabalho seja possível, ou seja, para que o trabalhador possa voltar a vender sua única mercadoria, sua força de trabalho: “[...] essa transformação de parte das horas de trabalho do operário para o senhor capitalista funciona como uma renúncia ao gozo, uma perda pelo proletário da possibilidade de usufruir de parte dos produtos de seu trabalho.” (LUSTOZA, 2009: 45). Da mercadoria que produziu ele fica privado, o que podemos localizar como uma renúncia forçada de gozo por parte do proletário.

No discurso do mestre moderno há o rapto do saber, que não fica mais com o escravo moderno, o trabalhador. Esse rapto poderia conduzir à ideia de que o gozo então passa ao mestre moderno, o capitalista, que usufrui do mais-valor produzido pelo trabalhador. Veremos, mais adiante, que tampouco para o capitalista a questão da renúncia ao gozo é simplória. No caso do trabalhador, a partir da perda há uma tentativa de recuperação pela via do consumo, como se, ao se localizar como consumidor, o sujeito estivesse na posição subjetiva mais propícia para receber o prometido pelo discurso do capitalista: a forclusão da castração. Como meio privilegiado para tentar cumprir tal promessa se apresenta a mercadoria, que se vende como mais-de-gozar ao sujeito. Porém, o mais-de-gozar não retorna ao sujeito, sempre escapando, deixando-o na sede pela próxima mercadoria; o que se produz é a falta e não a saciedade: “Pois esse caurim, a mais-valia, é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar [*manque-à-jour*].” (LACAN, 1970a: 434). A fabricação da falta é uma especialidade do modo de produção capitalista: “[...] o capitalismo é, de todos os modos de produção, aquele que empurra ao ápice essa fabricação da falta como condição mesmo de seu funcionamento.” (BRUNO,



2010: 124; tradução livre<sup>63</sup>). Assim, temos que a própria estrutura do modo de produção capitalista não produz sujeitos satisfeitos, mas sujeitos sedentos, capturados pela promessa de forclusão da castração.

A renúncia ao gozo imposta ao trabalhador o transforma em um sujeito sedento por compensações, imerso na falta-de-gozar. Essa duplicidade do lugar que o sujeito pode ocupar no discurso capitalista, tanto como operário, quanto como consumidor, é bem ilustrada pela diferença proposta por Bruno entre a divisão e a cisão do sujeito: “Pareceu-me, pois, pertinente começar por aí: pôr em evidência a divisão incontornável do sujeito [...] e aquilo que poderíamos qualificar de seu cúmulo ou de seu contrário, que provém do acidente capitalista: a cisão do sujeito.” (: 47; tradução livre<sup>64</sup>). Esta cisão tem como fruto a produção concomitante de um trabalhador espoliado de sua produção e um consumidor ávido por mais-de-gozar:

“Se o proletário não está, como tal, no discurso capitalista, ele aí está indiretamente, como sujeito consumidor ( $S$ ), ou como operário ( $S_2$ ). Assim sendo, o discurso capitalista tende a fabricar um sujeito virtual, um sujeito que, cortando-se de seu inconsciente, imagina se livrar do real [...] Nas manifestações concretas desse discurso tudo converge para a redução do sujeito à falta-de-gozar, sujeito cujo único futuro seria a escolha forçada de uma diminuição dessa falta-de-gozar graças ao mais-de-gozar do objeto *a*. Ora, é aqui que a *diabolicidade* do discurso capitalista se demonstra [...] Na mesma medida em que a produção extensiva da economia capitalista oferece mais e mais mercadorias que supostamente preencheriam essa falta-de-gozar, essa falta cresce, e, com ela, a sede desta.” (: 241-2; tradução livre<sup>65</sup>).

A separação do sujeito de seu inconsciente – que supomos como uma direção à qual o discurso capitalista tenda, e não como algo de fato levado a cabo – reforça a ideia de que “[...] o que se espolia dos excluídos não é somente a possibilidade do mais-valor gerado por seu trabalho, é também a possibilidade de fazer a experiência com o inconsciente.” (ALEMÁN, 2010: 103; tradução livre<sup>66</sup>). A experiência do inconsciente

---

<sup>63</sup> “[...] le capitalisme est, de tous les modes de production, celui qui pousse à son acmé cette fabrication du manque comme condition même de son fonctionnement.”

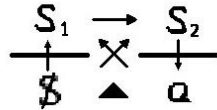
<sup>64</sup> “Il m’a donc paru pertinent de commencer par là: mettre en lumière la division incontournable du sujet [...] et ce qu’on pourrait qualifier de son comble ou de son contraire, qui provient de l’accident capitaliste: la scission du sujet.”

<sup>65</sup> “Si le prolétaire n’est pas, comme tel, dans le discours capitaliste est, il y est indirectement, comme sujet consommateur ( $S$ ), ou comme ouvrier ( $S_2$ ). Cela étant, le discours capitaliste tend à façonner un sujet virtuel, soit un sujet qui, se coupant de son inconscient, imagine de délester du réel [...] Dans les manifestations concrètes de ce discours, tout converge à réduire le sujet au manque-à-jouir, sujet dont le seul avenir serait le choix forcé d’une diminution de ce manque-à-jouir grâce au plus-de-jouir de l’objet *a*. Or, c’est ici que la diabolicité du discours capitaliste se démontre [...] Au fur et à mesure donc que la production extensive de l’économie capitaliste offre de plus en plus de marchandises censées combler ce manque-à-jouir, celui-ci s’accroît, et avec lui la soif de celui-ci.”

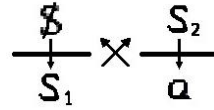
<sup>66</sup> “[...] lo que se despoja a los excluidos no es solo de la posibilidad de la plusvalía generada en su trabajo, es también de la posibilidad de hacer la experiencia con el inconsciente.”

aponta para a divisão subjetiva, o que não é o mesmo que a *cisão* indicada por Bruno, a qual se refere à separação entre sujeito e saber, já que nos quatro discursos sempre há uma seta diagonal ligando  $\$$  e  $S_2$ , o que não ocorre no discurso do capitalista.

Discurso do Mestre



Discurso do Capitalista



O discurso do capitalista fornece interessantes elementos estruturais para explorar a questão da forclusão da castração. Com a mutação do discurso do mestre pela inversão de lugares entre  $S_1$  e  $\$$ , some a barreira da impotência entre produção/perda e verdade, e desaparece a seta no nível superior, que articula o lugar do desejo ao lugar do Outro – seta que permitiria a ligação entre o sujeito dividido,  $\$$ , e o saber inconsciente,  $S_2$ : “No discurso capitalista,  $\$$  (o sujeito) e  $S_2$  (o saber) são um par no qual cada elemento está *cindido* do outro e não *dividido*. Disse *cindido* porque esse termo, no uso que dele faço, significa que não encontramos [...] a dialética que há no termo divisão.” (BRUNO, 2010, 63; tradução livre<sup>67</sup>). Essa diferença que Bruno propõe entre divisão e cisão possibilita retomar de modo mais preciso um paradoxo pelo qual passamos no capítulo I acerca da divisão subjetiva e a forclusão da castração, que consiste no fato de o capitalismo depender de um sujeito dividido – senão, o que iria ele buscar no mercado? – ao mesmo tempo em que promete tamponar a falta pela mercadoria. A cisão entre o sujeito como consumidor e como trabalhador espoliado permite-nos entender melhor o quanto o processo de produção capitalista produz não somente mercadorias, mas também o sujeito como falta-de-gozar, astuciosamente produzindo oferta e procura no mesmo golpe. A mercadoria não satisfaz ao sujeito, que permanece dividido, sendo a cisão uma tentativa de burlar a divisão subjetiva: “Nesse sentido, a cisão é uma prótese ortopédica que faz barreira à divisão do sujeito.” (: 78; tradução livre<sup>68</sup>). Cindido, o sujeito está mais apto a acreditar na promessa de forclusão da castração, bem ilustrada na ligação direta  $a \rightarrow \$$  no discurso do capitalista, e que nunca ocorre nas demais modalidades discursivas.

Em qualquer dos quatro discursos, a produção não tem relação direta com a verdade (LACAN, 1969-1970: 166), evitando que o circuito se feche, mantendo o

<sup>67</sup> “Dans le discours capitaliste,  $\$$  (le sujet) e  $S_2$  (le savoir) sont un couple dans lequel chaque élément est scindé de l’autre et non divisé. J’ai dit scindé, parce que ce terme, dans le emploi que j’en fais, signifie qu’on ne trouve pas [...] la dialectique qu’il y a dans le terme de division.”

<sup>68</sup> “En ce sens, la scission est une prothèse orthopédique qui fait écran à la division du sujet.”

aparelho discursivo em trabalho na busca, impossível de ser plenamente realizada, de recuperação. A impotência tenta ocultar esse impossível, tendo uma função de *proteção*: “Toda impossibilidade, seja ela qual for, dos termos que aqui colocamos em jogo, articula-se sempre com isso – se ela nos deixa em suspenso quanto à sua verdade, é porque algo a *protege*, algo que chamamos impotência.” (: 166; grifo nosso). O passo no sentido do esvaziamento, da dissipação das nuvens da impotência, que Lacan já indica em *O avesso da psicanálise* como iniciado no giro do discurso do mestre ao discurso universitário, parece se consolidar de modo ainda mais radical no discurso do capitalista, no qual a barreira da impotência simplesmente desaparece. O lugar da produção/perda não fica mais separado do lugar da verdade pela barreira da impotência, mas somente por  $\$$ , sujeito consumidor, barreira que pode ser transposta pelo consumo. O sujeito como consumidor se limita a ser um mero elemento da circulação, um meio de passagem do mais-valor da mercadoria ao capital:  $a \rightarrow \$ \rightarrow S_1$ .

A indicação de que o que distingue o discurso do capitalismo é a forclusão da castração ocorre somente quatro meses antes da conferência em Milão na qual Lacan escreve o matema do discurso do capitalista:

“O discurso do capitalista apresenta assim um estatuto difícil de definir, visto que a ele concernem sujeitos de uma castração forcluída, ou seja, indivíduos entre os quais a própria possibilidade de um laço social parece não se estabelecer [...] A crise com a qual nós temos que nos haver não é mais condicionada pelo discurso do mestre, mas pelo discurso do capitalista que o substitui na sequência da conversão utilitarista. É uma crise ligada ao fato de que um tal discurso estabelece, pela primeira vez, o *circuito até então inexistente entre “a” e “\$”*, subtraindo assim a barreira que separava o sujeito do gozo.” (TEIXEIRA, 1999: 188; grifo nosso).

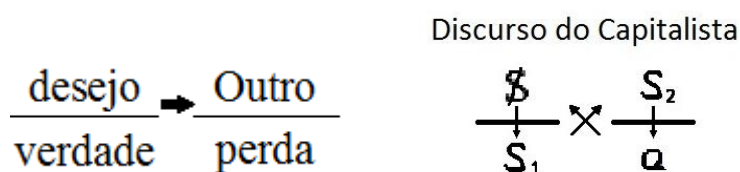
A astúcia do discurso capitalista é que ele não entrega o que promete, e isso, ao invés de esvaziar tal promessa, reforça-a ainda mais. Embora  $a$  se ligue diretamente ao  $\$$ , isso não significa que o sujeito consiga acessar o mais-de-gozar supostamente contido na mercadoria: “Quanto ao outro termo concernido, forclusão da castração [...], ele reenviaria a essa seta  $a \rightarrow \$$ , o sujeito completável por seu mais-de-gozar, em uma contabilidade *assintótica* [...]” (BRUNO, 2010: 216; tradução livre<sup>69</sup> e grifo nosso). Consideramos valioso o caráter *assintótico* destacado por Bruno, pois não entendemos que o sujeito, de fato, seja preenchido pela mercadoria, que esta o entregue o mais-de-gozar capaz de fazê-lo evitar a castração. Tampouco cremos na separação radical entre o

---

<sup>69</sup> “Quant à l'autre terme concerné, forclusion de la castration [...] il renverrait à cette flèche  $a \rightarrow \$$ , le sujet complétable par son plus-de-jouir, dans une comptabilité asymptotique [...]”

sujeito e o seu inconsciente, o que não significa que a proposta discursiva do discurso capitalista não tenha efeitos sobre ele: “O sujeito não é, pois, falta-de-gozar senão no discurso capitalista, mas *assintoticamente*. Para que ele o seja sem essa reserva seria preciso que ele perdesse seu inconsciente, como se diz, “perder sua alma.”” (: 242; tradução livre<sup>70</sup> e grifo nosso). O aspecto assintótico que perpassa a promessa de forclusão da castração afeta a temporalidade lógica em jogo, sempre deslocando o mais-de-gozar prometido à próxima mercadoria, mantendo o sujeito preso a uma temporalidade que se estabelece como um eterno presente que vai se alongando metonimicamente, assintoticamente, deixando o sujeito capturado em um ininterrupto instante do olhar, sem que se opere uma escansão que demarque um corte. A satisfação não pode nunca ficar no passado, o sujeito segue em busca da satisfação na próxima mercadoria, sem suportar a espera, sendo o futuro um lugar distante demais para o mais-de-gozar prometido. A promessa de forclusão da castração permanece sempre presente, nunca se cumprindo, e, por isso mesmo, sendo relançada; *a promessa capitalista de forclusão da castração é uma promessa que não cessa de não se cumprir*.

Mesmo sem se cumprir, a própria postulação da promessa já traz consequências no próprio campo do desejo. Se “[...] é antes a assunção da castração que cria a falta pela qual se institui o desejo.” (LACAN, 1964b: 866), a tentativa de forclusão da castração compromete a própria relação do sujeito com seu desejo. Segundo Lacan, “[...] a castração é, em suma, fabricada assim – retira-se a alguém seu desejo e, em troca, é ele que se dá a algum outro – ocasionalmente à ordem social [...] retira-se ao sujeito o seu desejo e, em troca, enviam-no ao mercado, onde ele entra no leilão geral.” (LACAN, 1960-1961: 316). Com a promessa de forclusão da castração, oferece-se ao sujeito a oportunidade de ir ao mercado para buscar diretamente o gozo, não sendo preciso passar pela dimensão desejante demarcada pela castração, que acarreta uma falta na qual o sujeito se implique subjetivamente. A inexistência de uma seta que articule o lugar do desejo ao lugar do Outro, desvela uma tentativa de evitar a impossibilidade que permeia essa articulação:



<sup>70</sup> “Le sujet n’est donc manque-à-jouir que dans le discours capitaliste, mais asymptotiquement. Pour qu’il le soit sans cette réserve, il faudrait qu’il y perde son inconscient, comme on dit « perdre son âme ».”

Na medida em que o laço social se relaciona ao modo como o sujeito se posiciona diante do Outro, surgem impasses no discurso do capitalista, pois o sujeito ocupa o lugar do desejo, mas sem articulação com o Outro, a não ser indiretamente, passando pela mercadoria, que se oferece como mais-de-gozar acessível. O sujeito ora trabalha produzindo mais-de-gozar para outrem, ora consome, buscando um mais-de-gozar que não chega, elidindo-se sua dimensão desejante.

“O próprio desse discurso não é somente que todos os lugares estejam conectados, o que torna problemática a decisão política sobre os modos de efetuar um corte, mas a possibilidade de ir *apagando progressivamente a diferença entre o desejo e o produto* [...] ao não intervir a castração, se assegura a *conexão entre o gozo e o sujeito*, e a realidade se apresenta sem que se tenha extraído o objeto de gozo; como se, a partir de agora, o vazio central ao redor do qual toda a realidade se organiza estivesse sempre prestes a ser preenchido ou suturado.” (ALEMÁN, 2010: 161; tradução livre<sup>71</sup> e grifos nossos).

O sujeito ocupa o lugar de agente, mas não comanda nada, sendo, ao contrário, comandado pela mercadoria. O sujeito no discurso do capitalista é livre, livre para consumir: “No discurso do capitalista o que está no lugar de agente – lugar que era o do mestre clássico – é \$, o sujeito livre da economia liberal. Cada um faz o que quer. Como disse Adam Smith: “O empresário empreende, o consumidor consome”.” (VINCIGUERRA, 2005: 66; tradução livre<sup>72</sup>). Mesmo que a noção de divisão de classes possa parecer mais apagada desde que Marx a demarcou com clareza ao descrever o caráter de reprodução do modo de produção capitalista – reprodução da divisão entre capitalista e proletário –, os papéis seguem muito bem definidos quando tomamos a questão pelo viés do capitalista e do consumidor. A expropriação capitalista dos meios de produção, afeta não apenas o âmbito do trabalho, mas também o próprio consumo: “[...] houve um deslocamento radical com respeito ao prazer [...] Para isso, convém nos colocarmos no nível dos meios de produção, na medida em que foram eles que passaram a condicionar realmente, deste prazer, a prática.” (LACAN, 1968-1969: 110). Desprovido – tanto quanto o proletário – dos meios de produção, o consumidor tem

---

<sup>71</sup> “Lo propio de ese discurso, no es solamente que todos los lugares están conectados, lo que vuelve problemática la decisión política sobre los modos de efectuar un corte, sino la posibilidad de ir borrando progresivamente la diferencia entre el deseo y el producto [...] al no intervenir la castración, se asegura la conexión entre el goce y el sujeto, y la realidad se presenta sin que se haya extraído el objeto de goce; como si, a partir de ahora, el vacío central alrededor del cual toda a realidad se organiza, estuviese siempre a punto de ser colmado o suturado.”

<sup>72</sup> “En el discurso del capitalista, lo que está en posición de agente del discurso – posición que era la del amo clásico – es \$, el sujeto libre de la economía liberal. Cada uno hace lo que quiere. Como dice Adam Smith: “El empresario emprende, el consumidor consume”.”

como consolo o consumo, seu quinhão de gozo na forma da mercadoria, cujo valor de uso é indiferente ao capitalista, isto é, pouco importa a singularidade da relação do sujeito com a mercadoria – seu valor de uso – o que vale é que a mercadoria tem um valor de troca no qual o mais-valor está embutido. A singularidade – marca do desejo – perde espaço em um mercado massificado e condicionado por um funcionamento que visa o consumo como um fim em si mesmo, o consumo pelo consumo. “Consuma! Não importa para quê.” traduz a lógica capitalista “Pague o valor de troca, não importa por qual valor de uso.”. O essencial é que a mercadoria seja consumida o quanto antes para que o mais-valor retorne ao sistema, para ser reinvestido e produzir mais mais-valor.

*“De um desejo articulado à falta enquanto dado estrutural, o capitalista não quer ouvir falar. Em seu lugar, formula a promessa de eliminar a falta pela aplicação da ciência à tecnologia que ofereça, no mercado, os meios de obter satisfação e negar a falta. Essa promessa é sustentada pelo caráter infinito do dinheiro [...] O desejo é suprimido em nome do império do prazer, forma particular da alienação no modo de produção capitalista.” (GÓES, 2008: 47; grifos nossos).*

A dimensão desejante se esvazia, prevalecendo a vertente do gozo articulada ao consumo de mercadorias: “Tomar a demanda pelo desejo, engano neurótico, é a aposta feita pelo capitalista para fazer do sujeito um usuário de seu produto.” (ALBERTI, 2000: 6-7). A promessa de forclusão da castração tem como sustentáculo capital o acesso à mercadoria, que deve estar sempre disponível, ao alcance das mãos, sempre *presente* para o consumidor.

*“[...] mantém uma relação com as coisas além dos limites que a castração impõe. Em termos heideggerianos, diríamos que destrói o espaço da proximidade distante, tentando levar tudo à presença. Dissemos também que a fantasia do capitalista faz surgir no real o objeto mesmo, assegurando uma relação entre o indivíduo e o mais-degozar que não passa pela dialética dos vínculos sociais. Nesse sentido, a conjectura lacaniana sobre o discurso capitalista descreve um movimento circular, sem barreiras, sem relação com a verdade, fundado no rechaço da castração, com tudo aquilo que a castração implica em relação ao respeito e à distância simbólica.” (ALEMÁN, 2010: 157; e tradução livre<sup>73</sup> e grifos nossos).*

A promessa de forclusão da castração tem efeitos na temporalidade, em especial por não ser cumprida. O *presente* impera, esvaziando o passado e o futuro. Na medida

---

<sup>73</sup> “[...] mantiene una relación con las cosas más allá de los límites que la castración impone. En términos heideggerianos diríamos que destruye el espacio de la proximidad lejana, intentando llevar todo a la presencia. Hemos dicho también que el fantasma del capitalista hace surgir en lo real al objeto mismo, asegurando una relación entre el individuo y el plus de gozar que no pasa por la dialéctica de los vínculos sociales. En este sentido, la conjetura lacaniana sobre el discurso capitalista describe un movimiento circular, sin barreras, sin relación con la verdad, fundado en el rechazo de la castración, con todo aquello que la castración implica en relación al respeto y la distancia simbólica.”

em que cada objeto consumido não efetua, de fato, a forclusão da castração, outro deve surgir o quanto antes para manter de pé a promessa, em um movimento insaciável:

“O capitalismo, com seu modo de produção baseado na produção de um excesso – excesso que deve ser gasto *no mais curto intervalo de tempo possível*, para que maiores quantidades desse excesso sejam produzidas e a seguir consumidas –, estrutura-se em torno da *promessa de um gozo sem limite* [...] o gozo sem limite é a promessa de um discurso, o discurso do capitalista, o discurso que se produz em um laço social chamado capital” (GÓES, 2008: 39; grifos nossos).

O caráter ilimitado do gozo prometido pela forclusão da castração encontra, paradoxalmente, um limite interno à própria lógica capitalista: o preço. Todo o gozo está à disposição do consumidor, contanto que ele tenha dinheiro para tal. Tudo é mercadoria, então, tudo tem seu preço, podendo estar ao alcance do sujeito, o que o permite acreditar que inclusive a castração possa ser evitada, tamponada.

“No capitalismo, vários fatores (entre os quais o avanço tecnológico se destaca como o mais evidente) ancoram, no progresso do consumo, uma *promessa de infinitude de gozo que aboliria o sujeito* e as injunções que lhe dão lugar. Enlaçado à dialética aparente entre oferta e demanda que traz no horizonte a *promessa de um gozo sem limites*, o capitalismo não admite outro entrave à função de troca, a não ser a posse de um bem. *Esta é a promessa do consumo: um gozo que só se detém diante do preço.*” (COSTA-MOURA & FERNANDES: 68; grifos nossos).

Dessa forma, ao lado da promessa de gozo infinito e imediato, o próprio preço traz em si um limite, podendo ultrapassar a capacidade de consumo do sujeito, que fica físgado pelo imperativo do consumo, reforçando-se a concepção da riqueza como via régia ao Bem Supremo. O poder aquisitivo se torna o índice maior de sucesso em todo e qualquer campo ou atividade, concedendo ao capital um impressionante valor agalmático: “Ele [o discurso capitalista] institui um modo de gozo segundo o qual a sede da falta-de-gozar é o princípio de uma economia na qual o consumo é o motor do consumo. A esse regime, o *agalma* é transferido do homem ao capital.” (BRUNO, 2010: 303; tradução livre<sup>74</sup> e colchete nosso). Dessa forma, no capitalismo, “Ser rico transformou-se no Soberano Bem.” (GÓES, 2008: 179):

“O caráter incessante do capital me remete à figura da metonímia [...] A metonímia remete à infinitude. No capitalismo, o dinheiro sustenta essa promessa, a *promessa de infinitude*, na medida em que permite que se compre qualquer coisa desde que se tenha a quantidade necessária para pagar o limite imposto pelo preço [...] Marx o examina, ao

---

<sup>74</sup> “Il institue un mode de jouissance selon lequel la soif du manque-à-jouir est le principe d’une économie où la consommation est le moteur de la consommation. À ce régime, l’agalma est transféré de l’homme au capital.”

dinheiro, ainda no Livro I, quando aponta seu caráter paradoxal. Este consiste em *expressar infinitude nos estreitos limites da finitude*. É este o traço que permite a *promessa de um gozo infinito* [...] Sem a quantidade estabelecida pelo preço, a operação de troca não se realiza. O limite aí é infranqueável. *É infinita na promessa e implacável no caráter finito da operação.*” (: 42-3; grifos nossos).

Essa passagem ilustra bem um ponto com o qual concordamos: a forclusão da castração não é bem sucedida, embora o discurso que a veicule o seja. Vemos aí a astúcia indicada por Lacan, pois é justo por não cumprir sua promessa que o movimento se relança imediatamente, em um ciclo que se repete, sempre evitando quaisquer paradas, interrupções. A aliança entre a ciência e o capitalismo está no cerne desse movimento, uma vez que o sujeito forcluído pela ciência se oferece como um excelente candidato ao posto de receber a promessa de forclusão da castração, estando capturado por uma lógica que privilegia a quantidade em detrimento da qualidade, do singular. Além disso, a ciência, em sua vertente tecnocientífica, alimenta o mercado com os objetos que prometem tamponar a falta do sujeito:

“[...] *mercado* que promete aos sujeitos que aquilo que lhes falta, e que a ciência fabricará, estará disponível graças a ele: não é preciso mais do que se servir. Em um sentido, é o fim da necessidade de simbolizar sua dependência ao Outro pelo complexo de Édipo, na medida em que nenhuma figura de autoridade permite mais lhe dar corpo universal. É igualmente o fim da necessidade da castração para simbolizar o “menos gozar” de estrutura, já que o laço social contemporâneo promete *a contrario* um banho de gozo [...] Em contrapartida, o sujeito é engajado em uma corrida sem fim e desenfreada ao objeto que supostamente o completaria.” (SAURET, 2009: 228-9; tradução livre<sup>75</sup>).

O fluxo incessante de mercadorias do qual o modo de produção capitalista depende é altamente dependente dos avanços da ciência, beneficiando-se da inesgotável e acelerada renovação das mercadorias – *iphone* 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 .... –, bem como da celeridade promovida tanto na aceleração do processo produtivo, quanto na circulação. Do seu lado, a ciência passa a ser fomentada pelo capital, com reflexos na direção das pesquisas realizadas, priorizando-se aquilo que vá gerar resultados financeiros mais promissores. Uma relação visceral, sem dúvida. É a partir do indissociável de tal relação

---

<sup>75</sup> “[...] *marché qui promet aux sujets que ce qui leur manque, et que la science fabriquera, sera disponible grâce à lui: il n’y a qu’à se servir. En un sens, c’est la fin de la nécessité de symboliser sa dépendance de l’Autre par le complexe d’Œdipe, d’autant que plus aucune figure d’autorité ne permet de lui donner corps universel. Et c’est également la fin de la nécessité de la castration pour symboliser le « moins jouir » de structure, puisque le lien social contemporain promet a contrario un bain de jouissance [...] En contrepartie, le sujet est engagé dans une course sans fin et effrénée à l’objet supposé le compléter.*”



que supomos uma relação de homologia entre a forclusão do sujeito visada pela ciência e a forclusão da castração prometida pelo capitalismo:

“Supomos a tentativa de forclusão da castração como um fator estrutural que guarda uma relação de homologia com a forclusão do sujeito visada pela ciência [...] Supomos que tal homologia favoreça a aliança entre capitalismo e ciência, já que a forclusão do sujeito certamente se articula a tentativas de tamponar a falta, de evitar o impossível em torno do qual o sujeito se constitui, ao mesmo tempo que a forclusão da castração visada pelo capitalismo favorece o esvaziamento do lado do sujeito, que, no discurso do capitalista, mesmo ocupando o lugar de agente, não comanda o lugar do trabalho – como revela a ausência da seta no nível superior – sendo comandado pelo mais-de-gozar,  $\$ \leftarrow a$ .” (FREIRE & MALCHER, 2015: 330).

Outro modo de supor essa homologia seria localizar que enquanto o capitalismo promete a forclusão da castração, a visada científica de forclusão do sujeito tem como foco a divisão subjetiva – que ela fracassa em suturar. À visceral aliança entre ciência e capitalismo resiste a – não menos visceral – aliança entre castração e divisão subjetiva, da qual advém um fruto singular, o sintoma: “[...] *a divisão do sujeito é constitutiva do sujeito* [...] O sintoma, em sua emergência originária, é a marca inapagável desta divisão.” (BRUNO, 2010: 45; tradução livre<sup>76</sup>). Embora intimamente relacionados, guardando inclusive uma relação de origem, ciência e capitalismo não são a mesma coisa, passando-se o mesmo entre a castração e a divisão subjetiva:

“Para apresentar seu eixo de modo lapidar, essa diferença é sinônimo daquela entre falta (que abre a possibilidade de que isso não falte) e perda (que indica um irreversível) e, sobretudo, entre a negativização fálica ( $-\phi$ ) de um lado e o sujeito barrado ( $\$$ ) de outro. Este último implica a produção de um objeto, dito objeto *a* [...] a incidência do discurso capitalista, na medida em que rejeita a castração, é a de mascarar *a fortiori* a divisão do sujeito.” (: 57-8; tradução livre<sup>77</sup>).

O que articula de modo estrutural a castração e a divisão subjetiva é o objeto *a*, aquilo que cai entre sujeito e Outro na divisão subjetiva, resto irracional dessa operação irreversível, bem como aquilo que o significante não consegue assimilar, demarcando a castração inerente ao encontro com a linguagem: “Não se trata de uma falta contingente, mas de uma falta estrutural [...]” (: 185; tradução livre<sup>78</sup>). O encontro com a castração é

---

<sup>76</sup> “[...] la division est constituante du sujet [...] *Le symptôme, dans son émergence originnaire, est la marque ineffaçable de cette division.*”

<sup>77</sup> “Pour en présenter l’axe de façon lapidaire, cette différence est synonyme de celle entre manque (qui ouvre la possibilité que ça ne manque pas) et perte (qui indique un irréversible) et surtout entre la négativisation phallique ( $-\phi$ ) d’une part et le sujet barré ( $\$$ ) d’autre part [...] l’incidence du discours capitaliste, dans la mesure où il rejette la castration, est de masquer *a fortiori* la division du sujet.”

<sup>78</sup> “Il s’agit non pas d’un manque contingent, mais d’un manque structural [...]”

inevitável a partir da incidência significativa – mesmo que a resposta seja radical como na psicose – e a divisão subjetiva irreversível.

No nosso entendimento a promessa do capitalismo não se cumpre, uma vez que “Do Ártico do sujeito à Antártida do objeto *a*, ou o inverso, não há relação. O sujeito é profundamente *falta-de-gozar* separado do objeto *a* enquanto *mais-de-gozar* que não o preenche. No campo do gozo, o mais não satura o menos.” (: 190; tradução livre<sup>79</sup>). Mesmo mediante o acesso às mercadorias, a satisfação almejada não vem, restando o gosto amargo do mal-estar, o que não impede que logo em seguida surja no mercado um novo remédio que prometa aplacá-lo. Esse será o tema do item a seguir, que também toca diretamente a questão acerca da ligação direta  $a \rightarrow \$$  no discurso do capitalista.

### 3.1.2. A mercadoria: mais-valor embalado como mais-de-gozar

Ao tratar do processo de produção do capital no Livro I d’*O capital*, Marx inicia pela análise da mercadoria:

“A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo [*äußerer Gegenstand*], uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação [*Phantasie*] – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição [*Gegenstand des Genusses*], ou indiretamente, como meio de produção.” (MARX, 1867: 113; colchetes nossos).

Acrescentamos os colchetes – somente o colchete com o termo *Lebensmittel* consta no original – para ressaltar importantes aspectos da mercadoria. Os atributos do objeto, *Gegenstand*, são o fato de ser externo, *äußerer*, e de poder ser objeto de fruição, *Genuss*, termo que remete à noção de prazer, usufruto, gozo. Essas são dimensões interessantes do objeto, sua separação do corpo, algo externo e que poder ser fonte de satisfação. A dimensão pulsional perpassa a mercadoria, já que ela pode satisfazer a *Phantasie* – que pode ser tanto imaginação quanto fantasia – e não somente a fome, o que relembra o primeiro dualismo pulsional, com a oposição entre fome e amor, necessidades do estômago e da fantasia. Ao destacar a dimensão subjetiva implicada na mercadoria, Marx nos oferece uma via para perceber seu talento para funcionar como

---

<sup>79</sup> “De l’Arctique du sujet à l’Antarctique de l’objet *a*, ou l’inverse, il n’y a pas de relation. Le sujet est foncièrement manque-à-jouir séparé de l’objet *a* en tant que plus-de-jouir qui ne le comble pas. Dans l’ordre de la jouissance, le plus ne sature pas le moins.”

objeto pulsional, vertente do valor de uso, qualitativa, singular, na medida em que a *Phantasie* a ser satisfeita não é universal, nunca a mesma em cada consumidor.

Após essa inicial menção à dimensão subjetiva da mercadoria – referida ao seu valor de uso –, Marx envereda pela análise do valor de troca em sua investigação de duas questões que se entrelaçam: como surge o valor em uma mercadoria, e como se pode estabelecer equivalência entre mercadorias totalmente distintas qualitativamente entre si. Vimos no capítulo I que o trabalho é o que responde tais questões, sendo aquilo que toda mercadoria tem em comum; toda mercadoria é fruto de trabalho humano. A equivalência entre as mercadorias tem como base, então, a quantidade de trabalho humano abstrato, cuja medida é o tempo. A quantificação da força de trabalho depende da transformação do trabalho útil e concreto em trabalho humano abstrato, desprovido de qualidades. Trata-se da transformação da força de trabalho em mercadoria, processo que tem como ponto de partida a expropriação dos meios de produção, restando a força de trabalho como única mercadoria que o trabalhador pode levar ao mercado. Esse é o ponto central da análise que Marx empreende n’*O capital*, que não enfatiza tanto a satisfação subjetiva em jogo no consumo da mercadoria, já que essa, em princípio, é indiferente ao capital, que somente depende do consumo, do pagamento do valor de troca da mercadoria para que o mais-valor retorne ao sistema.

Por outro lado, essa dimensão subjetiva constitui um importante aspecto no funcionamento do modo de produção capitalista, abrindo a possibilidade de se localizar uma dimensão de gozo em jogo na mercadoria. A promessa de forclusão da castração só se sustenta por haver algo no lado do sujeito que faça eco a ela. O que torna possível à mercadoria se oferecer como via régia à forclusão da castração é sua aptidão para dar satisfação pulsional, para satisfazer a *Phantasie*. A questão ganha novo relevo quando se configura no discurso do capitalista um problema na própria dimensão desejante, mantendo disjuntos o lugar do desejo do lugar do Outro. Se a fantasia depende de uma relação entre o sujeito dividido e o objeto *a* tal que o sujeito jamais atinja o objeto, somente o contorne,  $\$ \diamond a$ , a relação  $a \rightarrow \$$  que surge no discurso do capitalista faz com que a *Phantasie* que a mercadoria promete satisfazer não seja, necessariamente, da mesma ordem da fantasia estruturada por um sujeito dividido e desejante.

Lacan retoma a ideia proveniente da teoria dos valores de que o valor de uma coisa é sua desejabilidade, fazendo interessante ressalva: “[...] o valor de uma coisa é a sua desejabilidade. Prestem bem atenção – trata-se de saber se ela é digna de ser desejada, se é desejável que a desejemos.” (LACAN, 1959-1960: 24). Ao modo de

produção capitalista é extremamente desejável que desejemos as mercadorias, sendo nisso que ele aposta para manter seu funcionamento. A questão acerca de o desejo em jogo no consumo possivelmente não ser articulado da mesma forma que na estrutura da fantasia não elide a dimensão de gozo articulada à relação do sujeito consumidor com sua mercadoria, pelo contrário, há um predomínio desta vertente no consumo.

A supremacia do objeto tem como grande marco a Revolução Industrial, quando a máquina ganha papel de destaque no processo produtivo, promovendo uma impressionante aceleração do ritmo produtivo. Essa massificação na produção resulta em uma necessidade de massificação de consumo, destacando uma das diferenças do capitalismo em relação aos modos de produção anteriores: seu lucro não é criado na esfera da circulação, mas na da produção, exigindo sua continuidade (NETTO & BRAZ, 2006: 83). Primeiro se produz, depois se faz circular as mercadorias. Demarcar-se uma diferença com relação à lógica baseada na lei da oferta e da procura, que supõe possível que o consumo em si – a procura – possa definir a produção – a oferta. A lógica capitalista é um avesso da lei da oferta e da procura, pois a produção comanda o consumo, e não o inverso.

“A consequência dessa expansão circular será um absurdo aumento do volume de mercadorias, gerando para o sistema a necessidade de escoá-las, de se livrar delas. É preciso que a produção incessante se faça acompanhar por uma expansão crescente da demanda (vem daí a famosa tese marxista, utilizada por Lacan, de que a oferta cria a demanda). A demanda incessante que o sujeito faz por novas mercadorias e sua insatisfação com as que já tem significa que *o discurso capitalista tem êxito em transformar a insatisfação constitutiva do desejo humano em uma insatisfação comandada pelo mercado.*” (LUSTOZA, 2009: 47; grifo nosso).

A *insatisfação constitutiva do desejo humano* faz eco à promessa capitalista de forclusão da castração, e a astúcia do discurso do capitalista é oferecer a mercadoria como fonte de suposta satisfação. Contudo, o que o mercado oferece é uma mercadoria massificada, uma satisfação *prêt-à-porter* que pressupõe uma homogeneização do gozo, um gozo “para-todos” – que possam pagar por ele, claro –, mas o gozo não se permite universalizar, recusando-se a ser plenamente capturado na contabilização, o que não inibe a tentativa capitalista de fazê-lo pela via do mais-valor presente na mercadoria.

“O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. No entanto, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, é o seu equivalente do mais-de-gozar. A sociedade de consumidores adquire seu sentido quando ao elemento, entre aspas, que se qualifica de humano se dá o *equivalente homogêneo de um mais-de-gozar qualquer, que é o produto de nossa indústria, um mais-de-gozar – para dizer de uma vez – forjado [en toc]*” (LACAN, 1969-1970: 76; grifo e colchete nossos).

As forjas trabalham incessantemente moldando mercadorias – que trazem em si um mais-valor homogêneo ao capital – que prometem satisfação ao sujeito que a consome. A expressão *en toc* remete ao forjado enquanto algo enganoso, uma imitação – tal como uma bijuteria imita uma joia –, ressaltando que a mercadoria como mais-de-gozar é um engodo, prometendo uma satisfação que ela não entrega. Além disso, tal satisfação pressupõe um apagamento do singular, pois advém de um objeto massificado, “Ou seja, Lacan denuncia, com Marx, a degradação a qualquer objeto mais-de-gozar daquilo que poderia trazer a marca do desejo, sempre singular.” (ALBERTI, 2000: 5). Ao apagar a singularidade do sujeito, este se torna, ele mesmo, um objeto no sistema, um dado estatístico nos cálculos do mercado, sendo o sujeito tomado como indivíduo, mero consumidor, ocupando o lugar de agente, mas sendo comandado pela mercadoria: “O capitalismo promete uma igualdade dos indivíduos pelo objeto: tanto aquele que o mercado fornece para completá-los, quanto aquele que eles se tornam.” (SAURET, 2009: 268; tradução livre<sup>80</sup>). Ao discorrer acerca da moral utilitária, Lacan demarca a distância entre o objeto que encontramos no mercado e aquele que se articula à fantasia:

“São objetos que podem servir a todos, e nesse sentido a moral utilitária é mais que fundada, não existe outra [...] Os utilitaristas têm inteira razão quando dizem que cada vez que lidamos com algo que pode ser trocado com nossos semelhantes, a regra é a utilidade – não para nós, mas a sua possibilidade de uso, a utilidade para todos e para o maior número. É isso até que faz a *hiância entre a constituição do objeto privilegiado que surge na fantasia e toda espécie de objeto do mundo dito socializado, do mundo da conformidade.*” (LACAN, 1960-1961: 240; grifo nosso).

Dessa forma, a contingência do objeto pulsional se opõe à massificação da mercadoria, o que não impede o relançamento constante da promessa capitalista de forclusão da castração pela oferta de mercadorias. O que a contingência do objeto da pulsão garante é que a mercadoria permaneça sem cumprir tal promessa: (in)satisfação garantida ou (nunca veremos) seu dinheiro de volta.

“Como situar essa recuperação de gozo? A parte de gozo que cabe ao sujeito será obtida por ele na injunção ao consumo à qual o mercado o incita. Desse modo, o gozo que lhe é negado será parcialmente restituído sob a forma de uma voraz fruição de mercadorias, lançando-o paradoxalmente em um estado de falta constante, que ele, por engano, acredita poder ser sanada pelos novos produtos a serem lançados... O capitalismo tem todo o interesse em fomentar a insatisfação nos sujeitos capturados por esse discurso, a importância dessa promoção do descontentamento encontrando-se ligada a uma necessidade estrutural do sistema.” (LUSTOZA, 2009: 46-7).

---

<sup>80</sup> “*Le capitalisme promet une égatilé des individus par l’objet: autant celui que le marché fournit pour les compléter que celui qu’ils deviennent.*”

O objeto tem lugar privilegiado no discurso capitalista, enquanto mercadoria, para que o fruto do trabalho que o mestre capitalista comandou seja consumido por um sujeito sem a articulação entre o desejo e o Outro. No objeto se evidencia uma das marcas do capitalismo, a supremacia do valor de troca sobre o valor de uso, que tem como ponto culminante o que Marx denominou fetichismo da mercadoria.

A resistência do gozo a ser capturado na trama simbólica faz com que o objeto *a* não tenha, em si, valor de uso, nem valor de troca (LACAN, 1968-1969: 175), mas no paradigma capitalista a mercadoria – que tem tanto valor de uso quanto valor de troca – funciona como *a*, objeto que captura o sujeito como consumidor. A homologia entre mais-valor e mais-de-gozar promovida por Lacan pode gerar alguma confusão, pois o mais-valor está contido no valor de troca da mercadoria, ele não é a própria mercadoria. A indicação de Lacan de que “Em torno do mais-de-gozar, todavia, gira a produção de um objeto essencial, cuja função trata-se agora de definir – o objeto *a*.” (: 18) permite abordar esse ponto pela via da homologia. Se dois termos homólogos ocupam o mesmo lugar na estrutura, substituímos “mais-de-gozar” por “mais-valor” e “objeto *a*” por “mercadoria” e temos que é em torno do mais-valor que gira a produção da mercadoria. E é em torno do mais-valor que gira todo o modo de produção capitalista.

Para surgir e se realizar, o mais-valor depende da mercadoria, estando presente em seu valor de troca, que passa a sobrepujar o valor de uso: “[...] a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias.” (MARX, 1867: 115). O valor de uso é singular e não pode ser contabilizado, já que não haveria equivalência possível entre o valor de uso que uma mercadoria tem para um sujeito e para outro. O valor de troca, por outro lado, é pura quantidade, independentemente das qualidades sensíveis da mercadoria. A produção de mais-valor é o objetivo supremo capitalista, surgindo mesclado ao valor de troca, logo, “[...] é o valor de troca, e não o valor de uso, que constitui a finalidade própria do movimento.” (MARX, 1885: 135). Algo inesperado decorre disso. Vimos que aquilo que possibilita que duas mercadorias absolutamente diferentes entre si tenham o mesmo valor de troca é o fato de serem ambas fruto de trabalho humano abstrato, logo, a própria passagem do trabalho útil e concreto ao trabalho abstrato, quantificado, é condição para o estabelecimento do valor de troca. A partir dessa abstração da força de trabalho, de sua tomada como mais uma mercadoria, a relação entre a dimensão humana, social do trabalho, logo, da produção, e a mercadoria tende a se esvanecer. A ação do trabalhador e a queima do carvão não mais se diferenciam no processo produtivo, ambas são mero consumo de *insumos*:

“Desse modo, pois, completa-se exitosamente a transformação do processo capitalista de produção num mistério absoluto, e a origem do mais-valor existente no produto desaparece por inteiro do campo de visão. Além disso, é assim consumado o fetichismo peculiar da economia burguesa, que transforma o caráter econômico e social que se imprime nas coisas no processo social de produção num caráter natural, que provém da natureza material das coisas.” (: 315).

Há uma elisão da dimensão social do trabalho a partir de sua quantificação, mas não na mercadoria, que segue sendo produzida para o outro, para o mercado, e não para consumo próprio: “Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria. Para produzir mercadoria, ele tem de produzir não apenas valor de uso, mas valor de uso para outrem, valor de uso social.” (MARX, 1867: 119). Fica ressaltada a dimensão de relação que se estabelece entre as mercadorias, em detrimento da relação entre homens:

“Exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural. Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]. Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que *são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias.*” (: 125; grifo nosso).

É a isso que Marx denomina o fetichismo da mercadoria, *personificação das coisas e coisificação das pessoas* (: 187). Partido da ideia de que “[...] o objeto não está fora do tempo, ele não é hoje o que era na época de Aristóteles e nem mesmo na época do utilitarismo.” (ROSA, 2010: 167), podemos entender os objetos enquanto *entidades constituídas pelo discurso* (TEIXEIRA, 1999: 171). Assim, o fetichismo da mercadoria pode ser entendido como um efeito discursivo do capitalismo na relação entre sujeito e objeto, estando em íntima relação com a promessa de forclusão da castração, visto que o fetiche, para Freud, tenha como função justamente operar como uma recusa à castração. Para Marx, o que o fetichismo da mercadoria vela é o trabalho como gerador de valor: “A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias.” (MARX, 1867: 150). Há uma abusiva aproximação entre valor e preço, tomando uma relação imaginária como simbólica, isto é, o preço imaginariamente se definiria pela lei da oferta e da procura, ocultando-se a relação do trabalho com o valor da mercadoria: “[...] o fetichismo da mercadoria que se dá em um enredamento

imaginário que vela a articulação simbólica e desconsidera o real da produção sustentada como um trabalho, o trabalho do significante, o trabalho como valor.” (GÓES, 2008: 134). O fetichismo da mercadoria denuncia a supremacia do valor de troca sobre o valor de uso, prevalecendo a vertente de troca da mercadoria no consumo e não sua utilidade ao consumidor. Esvazia-se a dimensão desejante na relação do sujeito com a mercadoria, dominando a vertente de gozo: “É o desejo do comprador potencial que é primeiro. Ora, é essa prioridade que é recoberta no fetichismo, o desejo estando aí justificado por uma causa: o por assim dizer valor intrínseco da mercadoria.” (BRUNO, 2010: 236; tradução livre<sup>81</sup>). Esse valor intrínseco da mercadoria excede qualquer possível uso que esta possa ter ao sujeito, referindo-se à *esperança-de-gozo* que ela traz consigo, e que lhe concede valor agalmático (: 236).

O uso da mercadoria pouco importa ao funcionamento da máquina capitalista, contanto que o sujeito consuma, isto é, que pague o valor de troca. O valor de uso singular ao sujeito é indiferente, tornando-se, inclusive, cada vez mais inacessível com a inflação da vertente de troca que se impõe: “O gozo concreto do valor de uso se tornou impossível no processo de fetichização que o intercâmbio acarreta.” (ALEMÁN, 2010: 154; tradução livre<sup>82</sup>). O mais-valor é heterogêneo ao valor de uso e homogêneo ao valor de troca, logo, o que importa é que o valor de troca seja pago, ou seja, o que importa é que se consuma, tanto faz para quê. A dimensão subjetiva – que se articula ao valor de uso – fica esvaziada, sendo o sujeito consumidor apenas um instrumento – *reificação* das pessoas – da maquinaria capitalista, com a função de consumir e manter a máquina operando de modo contínuo.

“É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas [...] Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de *fetichismo*, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é *inseparável da produção de mercadorias*. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou, do *caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias* [...] A estes últimos [os produtores], as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como *relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas*.” (MARX, 1867: 147-8; colchete e grifos nossos).

---

<sup>81</sup> “C’est le désir de l’acquéreur potentiel qui est premier. Or, c’est cette priorité qui est recouverte dans la fétichisation, le désir y étant justifié par une cause: la soi-disant valeur intrinsèque de la marchandise.”

<sup>82</sup> “El goce concreto del valor de uso se ha vuelto imposible en el proceso de fetichización que conlleva el cambio.”



O fetiche, para Freud, advém de uma recusa à castração, em especial da mãe, operando como um substituto do falo da mãe (FREUD, 1927b). A localização na mãe da castração em jogo no fetichismo parece limitar seu campo, mas se passa exatamente o contrário, uma vez que a castração materna se apresenta como a mais emblemática, sustentando a ameaça de castração ao menino e iniciando a inveja do pênis na menina. É a partir da castração da mãe que a castração ganha consistência tanto para a menina quanto para o menino. Assim, a missão fetichista de recusar a castração materna abriria caminho para uma recusa da própria castração.

A recusa em jogo no fetiche (*Verleugnung*) não seria da mesma ordem que a forclusão (*Verwerfung*). Na *Verleugnung* coexistem a negação e o reconhecimento da castração, ao passo que na *Verwerfung* a castração nem chega a ser reconhecida. Logo, não estamos igualando forclusão da castração e fetichismo da mercadoria, o que não exclui a possibilidade de supor uma articulação entre ambos. O reconhecimento da castração perpassa a recusa do fetiche, que opera uma tentativa de negá-la. De modo semelhante, todos sabem que a mercadoria é fruto do trabalho (GÓES, 2008: 153), mas a relação entre o trabalho e o valor da mercadoria fica elidida das análises – excetuando-se a realizada por Marx – de como se determinam os valores no mercado: “O buraco que é mascarado nesse caso é o da distância entre o trabalho necessário para reprodução da força de trabalho e o mais-trabalho” (BRUNO, 2010: 30; tradução livre<sup>83</sup>). Sem se associar o valor da mercadoria ao trabalho, a tendência é que prevaleça a visão em torno da lei da oferta e da procura, na qual valor e preço se equivalem.

Freud destaca a possibilidade de um compromisso no fetiche, que pode afirmar e recusar a castração em sua construção: “Em casos bem refinados, o próprio fetiche acolheu, na sua construção, tanto a recusa como a afirmação da castração. Um tal fetiche, duplamente sustentado por opostos, é sem dúvida particularmente sólido.” (FREUD, 1927b: 309). É nesse sentido que identificamos uma articulação possível entre o fetichismo da mercadoria e a promessa de forclusão da castração. Há um refinamento na astúcia do discurso capitalista, que promete a forclusão da castração, mas não a cumpre, relançando-a. O fetichismo da mercadoria torna a mercadoria uma via *princeps* para tal promessa, recobrando a mercadoria com a roupagem de um objeto capaz de permitir ao sujeito recusar a castração. A exposição de algo dessa ordem nas vitrines e prateleiras, ou nas telas de televisão, computadores, *tablets* ou *smartphones*, estando

---

<sup>83</sup> “Le trou qui est masqué en ce cas, c’est l’écart entre le temps de travail nécessaire à la reproduction de la force de travail et le surtravail.”

facilmente ao alcance das mãos – dos que têm poder aquisitivo para tal, não nos cansamos de ressaltar – amplifica o fascínio que o fetichismo da mercadoria alimenta.

O fetiche, tal como Freud o descreve, pode até não cumprir plenamente sua missão de recusa da castração ao sujeito, mas certamente lhe concede acesso a alguma dose de satisfação pulsional. Porém, o sujeito tende a ficar capturado nesse modo de satisfação, não a obtendo de outra forma senão pelo fetiche. O consumo de mercadorias parece operar do mesmo modo, somente se podendo supor alguma satisfação a partir de um vínculo com o consumo. O consumo, todavia, traz em si uma inerente insatisfação, uma vez que a mercadoria fornece uma satisfação massificada e universal àquilo que é contingente e singular, o que acaba por deixar o sujeito ainda mais insatisfeito e sedento por novas promessas de satisfação que não cessam de chegar ao mercado. O fetichismo da mercadoria opera uma captura tal que mesmo o insucesso patente da mercadoria como meio de satisfação em nada parece abalar seu lugar privilegiado como via de acesso ao gozo.

O lugar privilegiado da mercadoria não se resume a ser o objeto ao qual o sujeito recorre para tentar tamponar sua divisão, mas sim um lugar tal que a mercadoria passa a ter certa ascendência sobre o sujeito, que consome sob um imperativo de gozo. Ao tratar das grandezas de valores Marx nos fornece uma interessante indicação: “Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de *um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles a controlarem.*” (MARX, 1867: 150; grifo nosso). O sujeito é comandado pela mercadoria,  $a \rightarrow \$$ , ou, tal como Freud indica, o sujeito *venera seu fetiche* (FREUD, 1927b: 309), submetendo-se a ele, o que remete à indicação de Lacan de que o objeto *a* seria elevado ao zênite:

“Para isso, bastaria a ascensão ao zênite social do objeto que chamo pequeno *a*, pelo efeito de angústia provocado pelo esvaziamento com que nosso discurso o produz, por faltar à sua produção. Que é por tal queda que o significante recai no signo, a prova disso é dada, entre nós, pelo fato de que, quando já não se sabe a que santo recorrer (em outras palavras, quando não há mais significante para fritar – é isso que o santo fornece), *compra-se qualquer coisa*, um carro, em especial, com o qual se dá sinal [*faire signe*] de inteligência, digamos, do próprio tédio, ou seja, do afeto do desejo de Outra-coisa (com maiúscula).” (LACAN, 1970a: 411-2; grifo nosso).

Essa passagem reforça a questão contemporânea de uma menor operatividade do significante para tratar o gozo, o que tende a gerar angústia, oferecendo-se a via do objeto (de consumo) como privilegiada para tentar cumprir a missão de tamponá-la. A ascensão do objeto *a* ao zênite social não deixa de afetar o próprio estatuto do objeto

que ascende. O objeto *a* opera, ao mesmo tempo, como causa de desejo e resto de gozo. Sua ascensão ao zênite enquanto mercadoria tende a esvaziar sua vertente de objeto da fantasia, inalcançável pelo sujeito, causando desejo, e inflacionar sua vertente de resto de gozo do qual o sujeito se recusa a reconhecer a perda e visa reintegrar pelo consumo.

“O objeto verdadeiro, autêntico, de que se trata quando falamos de objeto, não é de modo algum apreendido, transmissível, cambiável. Ele está no horizonte daquilo em torno do que gravitam nossas fantasias. E, no entanto, é com isso que devemos fazer objetos que, por seu lado, sejam cambiáveis.” (LACAN, 1960-1961: 240).

Os objetos cambiáveis, mercadorias, são vendidos como objetos capazes de operar como objeto *a*. Ao retomar a indicação lacaniana da ascensão do objeto *a* ao zênite social, Miller destaca que “Não se trata de um astro, mas sim de um Sputnik, um *produto artificial*.” (MILLER, 2004; grifo nosso), ou seja, um objeto forjado para o consumo, uma mercadoria. Em sua abordagem da ascensão do objeto *a* ao zênite social, Miller envereda por uma tentativa de escrita de um discurso hipermoderno, localizando o *a* no lugar de agente, caminho que não seguiremos aqui. De qualquer forma, entendemos que uma das maneiras de interpretar essa ascensão do objeto *a* ao zênite social é por sua ascendência sobre o sujeito, alterando-se a relação do sujeito com o objeto, de  $\$ \diamond a$  para  $a \rightarrow \$$ , o que tem como efeito um esvaziamento da própria dimensão subjetiva. Mais do que isso, essa dimensão passa a ser indesejada, tornando-se um incômodo, pois tende a gerar entraves ao funcionamento frenético do modo de produção capitalista. Há um esvaziamento do próprio  $\diamond$ , daquilo que garante certa distância simbólica entre sujeito e objeto, havendo não apenas um esvaziamento da distância, mas um *encurtamento do tempo*, da escansão significativa da qual emerge o sujeito e cai o objeto *a*. A mercadoria como *a* foi chamada com Lacan de *latusa*:

“E quanto aos pequenos objetos *a* que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas*. [...] A *latusa* não tem razão alguma para se limitar em sua multiplicação. O importante é saber o que acontece quando a gente entra verdadeiramente em relação com a *latusa* como tal.” (LACAN, 1969-1970: 153-4);

O termo *latusa* (*lathouse*) criado por Lacan tem relação com o termo *alethea*, referido à verdade enquanto um desvelamento, uma negação do esquecimento *a-lethea*, que, etimologicamente, remete a *lanthanein*, permanecer escondido (VINCIGUERRA, 2005: 68). Há algo que se revela e se esconde na *latusa*: o mais-valor. Esse mais-valor

tem que se travestir de mais-de-gozar acessível para físgar o sujeito como consumidor: “[...] os objetos do mercado propostos ao nosso desejo só funcionam se eles se confundem de certo modo com o objeto *a*: daí o termo de *latusa* (em referência à verdade *latente* ou *letal* das quais eles são o retorno no real) proposto por Lacan.” (SAURET, 2009: 116; tradução livre<sup>84</sup>). A *latusa* é o meio pelo qual o mais-valor chega ao mercado sem anunciar-se como tal, *é o mais-valor embalado como mais-de-gozar*. Esse é o único e verdadeiro valor de uso da mercadoria para o modo de produção capitalista, propiciar – o mais rápido possível – o retorno ao capitalista do mais-valor criado pelo trabalhador. A *latusa* revela ainda mais a aliança entre ciência e capitalismo, chegando Lacan a indicar na passagem acima que é a ciência que governa nosso desejo:

“Trata-se de um laço social dominado pela ciência e pelo mercado, caracterizado pela “copulação do discurso capitalista com a ciência”, explorando a estrutura do sujeito desejante para fazê-lo crer que a ciência fabricará o objeto que falta a ele e que bastará a ele se servir do mercado – sem o auxílio de nenhum laço social estabelecido. Em uma palavra, o capitalismo produz indivíduos: justamente os sujeitos completados de seus mais-de-gozar. A ciência é, pois, posta ao trabalho de fabricar objetos: a ciência é mais tecnologia do que ciência fundamental – para construir estes objetos que têm a vocação de esmagar um sobre o outro os planos da realidade e da verdade. “Latusas”, assim os designa Lacan alhures.” (: 67-8; tradução livre<sup>85</sup>).

Afora a função fundamental de fazer retornar o mais-valor ao capitalista, a mercadoria pode ser absolutamente inútil: “Não que eu diga que o capitalismo não serve para nada. Não. O capitalismo serve para alguma coisa, justamente, e não deveríamos esquecer disso. *São as coisas que ele faz que não servem para nada*.” (LACAN, 1968-1969: 232; grifo nosso). Assim se caracteriza o *gadget*, um objeto efêmero, fútil e fugaz, que chega ao mercado quase obsoleto, *natimorto* (LUSTOZA, 2009: 50), mas que se apresenta como irresistível enquanto suposto modo de acesso ao gozo.

O caráter *natimorto* da mercadoria remete à supremacia do valor de troca sobre o valor de uso. Na sala de parto do consumo, o mais-valor se desprende da mercadoria, retornando imediatamente ao sistema, sendo totalmente indiferente o destino da

---

<sup>84</sup> “[...] les objets du marché proposés à notre désir ne fonctionnent que s'ils se confondent quelque part avec l'objet *a*: d'où le terme *lathouse* (en référence à la vérité latente ou létale dont ils sont le retour dans le réel) proposé par Lacan pour les désigner.”

<sup>85</sup> “Il s'agit d'un lien social dominé par la science et le marché, caractérisé par « la copulation du discours capitaliste avec la science » exploitant la structure du sujet désirant pour lui faire croire que la science fabriquera l'objet qui lui manque et qu'il n'aura qu'à se servir sur le marché – sans le secours d'aucun lien social établi. En un mot, le capitalisme fabrique des individus: soit justement des sujets complétés de leur plus-de-jouir. La science est donc mise au travail de fabriquer des objets: la science est plus technologie que science fondamentale – pour construire des objets qui ont vocation d'écraser l'un sur l'autre les plans de la réalité et de la vérité. « Lathouses », les désigne Lacan ailleurs.”

mercadoria como valor de uso; fornecido o mais-valor na venda, a mercadoria não passa de lixo no modo de produção capitalista. É preciso que o sujeito se sinta insatisfeito o mais rápido possível para voltar a consumir, ou seja, “Cria-se uma imensa demanda pelo supérfluo, quando qualquer objeto torna-se transitório e fugaz [...]” (: 48). A celeridade com que o sujeito se desinteressa pela mercadoria já consumida é essencial ao capitalismo. Ao se referir à conjunção entre capitalismo e ciência moderna, Teixeira indica que “O *agalma* moderno se vê assim transferido para a produção difusa de inesgotáveis *gadgets*, concebidos, de maneira uniforme, para despertar nosso desejo, eliminando toda particularidade por onde se desvelaria a verdade de sua causa.” (TEIXEIRA, 1999: 189). Tanto nessa passagem, quanto na supracitada do próprio Lacan, surge a *latusa* como causando desejo, o que merece ser esclarecido. Lacan não deixa de ressaltar que é a ciência que governa tal desejo causado pela *latusa*, enquanto Teixeira sublinha que ao despertar desejo no sujeito, a *latusa* não o faz sem eliminar a singularidade implicada naquilo que causa o sujeito. Os *gadgets* “[...] não interpelam o sujeito quanto ao seu desejo, quanto ao seu amor e nem quanto ao seu gozo, parcerias nas quais ele acaba fazendo economia do laço social com o Outro.” (ROSA, 2010: 169). O desejo que prevalece é pelo consumo em si e não pelo uso singular da mercadoria.

O que o discurso do capitalista visa é uma relação do sujeito (consumidor) com o objeto (mercadoria) não pela via da fantasia,  $\$ \diamond a$ , mas por uma ligação direta e imediata; imediata no sentido mais literal possível, sem mediações,  $a \rightarrow \$$ . É nessa relação direta entre  $\$$  e  $a$  que se sustenta a promessa de forclusão da castração, como se a mercadoria pudesse restituir o gozo perdido pelo sujeito. Porém, Lacan não deixa de ressaltar que tal intento não se cumpre, não se podendo restituir o mítico sujeito do gozo,  $S$ , a partir do sujeito dividido da marca,  $\$$ : “A diferença entre esses dois sujeitos continua irremediável. Por mais longe que vocês levem a operação engendrada por essa redução, sempre encontrarão [...] a relação pequeno  $a$ .” (LACAN, 1968-1969: 139). Ao apontar em  $a$  uma *relação* entre  $\$$  e  $S$ , Lacan visa destacar o quanto  $a$  não complementa  $\$$ , mas somente se relaciona com ele, operando junto a ele como causa. A divisão subjetiva é, como vimos, irreversível, não há como se operar algo do tipo:  $\$ + a = S$ , como garante o caráter irracional de  $a$ . Embora seja irremediável a diferença entre o sujeito do gozo e o sujeito dividido, isto não inibe a oferta de remédios para tentar realizar tal operação; a promessa não cessa de não se cumprir.

Essa subversão operada pelo matema do discurso do capitalista na relação entre  $\$$  e  $a$ , que se localiza na seta diagonal  $a \rightarrow \$$  não é sem relação com a outra seta que

liga – também de forma direta e imediata – o significante-mestre ao saber,  $S_1 \rightarrow S_2$ : “No Discurso do Capitalista, os *gadgets*, as quinquilharias, os objetos mais-de-gozar (*a*) vêm no lugar da produção e, com um frágil anteparo da lógica significante ( $S_1 \rightarrow S_2$ ), deixam o sujeito à mercê dos objetos ( $\$ \leftarrow a$ ).” (ROSA, 2010: 168). Essa ligação direta  $S_1 \rightarrow S_2$  será tema dos dois itens a seguir, ao tratarmos da questão do significante-mestre no discurso do capitalista, bem como da temporalidade em jogo nesse discurso sem corte, sem escansão, que sustenta uma lógica na qual tudo deve ser veloz, durar o menos possível para que se retorne ao consumo rapidamente.

### 3.1.3. Mestre moderno: anônimo e inatacável

Nos dois itens anteriores abordamos aspectos concernentes à seta diagonal que liga diretamente  $a \rightarrow \$$ , cabendo, a partir de agora, tratar da outra seta que liga  $S_1 \rightarrow S_2$  no discurso do capitalista. O primeiro ponto que se destaca é a posição do significante-mestre nesse discurso, saindo da posição de agente, de dominante, ocupando o lugar da verdade. Esse é um ponto de concordância entre o discurso do capitalista e o discurso universitário, que, como vimos, também representa o funcionamento do capitalismo em sua aliança com a ciência moderna.

O termo *inatacável* escolhido por Lacan para descrever a principal consequência da localização do  $S_1$  no lugar da verdade, indica o velamento que tal posição concede àquele que a ocupa, o que torna mais difícil seu questionamento ou ataque, ao passo que no discurso do mestre os significantes-mestres são mais conhecidos, claros, evidentes: “O que há de chocante, e que não parece ser visto, é que a partir daquele momento o significante-mestre, por terem sido dissipadas as nuvens da impotência, aparece como mais *inatacável*, justamente na sua impossibilidade. Onde está ele? Como nomeá-lo?” (LACAN, 1969-1970: 169; grifo nosso). Há certo anonimato do significante-mestre no discurso do capitalista, como as empresas de sociedade anônima atestam; Empresa.SA, não sendo necessário nomear quem de fato está por detrás do empreendimento.

O lugar de agente, de dominante, “[...] funciona como lugar de ordem, de mandamento, ao passo que o lugar que lhe é subjacente [...] é o lugar da verdade, que expõe bem o seu problema.” (: 96). Em todo discurso, há uma verdade que permanece velada, mas que sustenta o funcionamento discursivo. O agente de um discurso põe o outro a trabalhar para produzir algo que possa responder a um problema, do qual a modalidade discursiva parte. A repetida indicação de Lacan de que a verdade nunca

pode ser inteiramente dita, somente semi-dita, sublinha o quanto há um problema que coloca em marcha o discurso, mas que nunca é plenamente solucionado. A barreira da impotência que separa o lugar da produção do da verdade é condizente com o semi-dizer da verdade, visto que o produto do trabalho discursivo nunca responde plenamente à questão que se coloca como verdade de um discurso. A mutação que inverte  $S_1$  e  $\$$  no discurso do capitalista parece uma tentativa de burlar esse problema. Na medida em que “[...] o significante-mestre, ao ser emitido na direção dos meios de gozo que são aquilo que se chama o saber, não só induz, mas determina a castração.” (: 83), a tentativa de forclusão da castração deve operar também sobre o significante-mestre.

O curioso é que dessa arguta manobra capitalista não resulta uma clarificação em relação à verdade e ao ocupante de seu lugar. Esvaziada a barreira da impotência, a verdade não passa a ser totalmente dita, pelo contrário, o que se promove é uma obnubilação em relação àquele que ocupa o lugar da verdade. Todos sabem como se elege o presidente de uma nação, seja presidencialista, parlamentarista ou uma ditadura. Pode-se concordar ou não com os sistemas, e com os resultados, pode haver obscuros – e até capitalistas – interesses que permeiem os meandros políticos, mas o processo em si é claro. Por outro lado, quem sabe como se dá o processo de decisão de órgãos como o FMI ou a OMC, por exemplo? Poucos. O quanto isso se debate publicamente? Quase nada: “De modo concreto, os Estados são constrangidos – pelo GATT, a OMC, a OCDE, o FMI, etc. – a se engajarem em liberalizar tudo de modo ininterrupto: tudo é potencialmente uma mercadoria, e uma mercadoria não é senão uma mercadoria [...]” (SAURET, 2009: 293; tradução livre<sup>86</sup>). Mesmo com tão esparsas informações sobre tais instituições, boa parte das decisões políticas mais importantes não se dão sem sua participação ou anuência.

Não falar sobre a verdade em jogo em um discurso é algo que favorece seu funcionamento: “Em outras palavras, nenhum discurso pode dizer a verdade. O discurso que se sustenta é aquele que pode manter-se por muito tempo sem que vocês tenham razão para lhe pedir que explique sua verdade.” (LACAN, 1968-1969: 42). Nesse sentido, o discurso do capitalista é extremamente eficiente ao ocultar seu significante-mestre, tornando-o anônimo, logo, inatacável. O anonimato do significante-mestre no discurso do capitalista não o impede de atuar, mas sua personificação na figura do

---

<sup>86</sup> “De façon concrète, les États sont contraints – par le GATT, l’OMC, l’OCDE, le FMI, etc. – à s’engager à tout libéraliser de façon ininterrompue: tout est potentiellement une marchandise, et une marchandise n’est qu’une marchandise [...]”

capitalista em nada o define, pois “Enquanto o mestre antigo era um termo insubstituível, o mestre moderno se define somente pela posição que ocupa.” (TEIXEIRA, 2007: 133n). Qualquer um pode ocupar esta posição, contanto que mantenha a máquina funcionando, e, assim que houver dúvidas quanto à eficiência sustentada por aquele que põe a máquina a funcionar, este pode ser demitido, ou pedir demissão, isto é, ser substituído sem o menor problema.

“O capitalismo introduziu algo que nunca se vira, isso que é chamado de poder liberal [...] Segundo a memória dos historiadores, nunca se ouviu falar de ninguém que tivesse deixado, pedindo demissão, um órgão de governo. Ali onde poderes autênticos, sérios subsistem, existem, a pessoa não se demite, porque isso é gravíssimo como conseqüência [...] Nunca se viu nada assim em Roma, nos lugares em que a coisa é séria. Nunca se viu um cônsul pedir demissão, nem um tribuno do povo. Falando sério, isso é inimaginável. Significa, simplesmente, que o poder está noutra lugar.” (LACAN, 1968-1969: 232-3).

O poder está em outro lugar que não na mão de um capitalista individual, ou no Estado: “O que dá ao  $S_1$  sua capacidade de comando, já que não é o saber que ele detém? É o poder financeiro.” (BRUNO, 2010: 209; tradução livre<sup>87</sup>). O capital não tem nacionalidade, etnia ou religião, ele flui para onde e para quem ofereça as melhores condições para sua valorização, para a produção de mais-valor. A opacidade desse lugar do mestre moderno é muito importante ao funcionamento do modo de produção capitalista, imperando uma invisibilidade no tocante ao poder que o capital aí exerce: “[...] Adam Smith já falava de regulação pela mão invisível<sup>88</sup> do mercado. No discurso do capitalista  $S_1$  está situado no lugar da verdade. A verdade está opaca. Há um tipo de poder invisível do mestre, como no discurso universitário.” (VINCIGUERRA, 2005: 67; tradução livre<sup>89</sup>). Lacan localiza dois níveis do discurso, nível do impossível, na parte superior, e o da impotência, na parte inferior, articulando, a partir daí, o *poder dos*

---

<sup>87</sup> “*Qu’est-ce que donne au  $S_1$  sa capacité de commandement, puisque ce n’est pas le savoir qu’il détient ? C’est la puissance financière.*”

<sup>88</sup> Na realidade, a metáfora produzida por Adam Smith com o termo “mão invisível” surge uma única vez em *A riqueza das nações* (SMITH, 1789: 379), não tendo grande relevância para o próprio autor, sendo retomada pela escola neoclássica como grande metáfora da lei da oferta e da procura. Para Smith, a própria lei da oferta e da procura é apenas um dos componentes que definem o preço de mercado de uma mercadoria. Ele diferencia preço natural (que se aproxima do que Marx denomina valor) e preço de mercadoria (o preço em Marx), e chega a dar certa primazia ao preço natural em relação ao de mercado: “Conseqüentemente, o preço natural [valor] é como que o preço central ao redor do qual continuamente estão gravitando os preços de todas as mercadorias. Contingências diversas podem, às vezes, mantê-los bastante acima dele, noutras vezes, forçá-los para abaixo desse nível. Mas, quaisquer que possam ser os obstáculos que os impeçam de fixar-se nesse centro de repouso e continuidade, constantemente tenderão para ele.” (: 85; colchete nosso).

<sup>89</sup> “[...] Adam Smith hablaba ya de regulación por la mano invisible del mercado. En el discurso del capitalista  $S_1$  está situado en el lugar de la verdad. La verdad está opacada. Hay una suerte de poder invisible del amo, como en el discurso de la Universidad.”



*impossíveis* – educar, governar, analisar e fazer desejar – e a *impotência da verdade* – que só pode ser semi-dita, sempre apartada da produção. O discurso do capitalista suspende a barreira da impotência, e desloca o poder – localizado no capital – do nível do impossível para o lugar da verdade, deixando no lugar de agente quem não comanda nada, o sujeito como consumidor. O mestre moderno não ocupa mais o lugar de dominante, mas não deixa de comandar o outro ao trabalho, já que a força de trabalho é a única mercadoria que resta a ser vendida por aqueles que não têm acesso aos meios de produção: “[...] o capitalista só veio comandar a produção, num momento em que o *semblant* do mestre não faz ninguém mais trabalhar, porque ele pode comprar a força de trabalho daqueles que se encontram precisamente *privados* dos meios de produção.” (TEIXEIRA, 1999: 174). Esse ponto, porém, fica obscurecido pela igualdade imaginária que prevalece entre o trabalhador e o capitalista, quando há uma diferença simbólica entre eles, uma diferença de lugares na estrutura. A tão propalada ideia do *self made man* em nada muda a estrutura, pois, aquele que partiu de uma situação desprovida de meios de produção e chega a possuí-los, colocando-os na roda viva produtiva, não é menos capitalista do que aquele que herdou uma fortuna de família e investe seu capital. O *self made man* não passa de uma pessoa que nada mais fez do que mudar de lugar na estrutura, saindo da condição de proletário para a de capitalista – independentemente de seus méritos pessoais para tal – em nada se alterando a diferença estrutural entre o proletário e o capitalista.

Essa suposta igualdade imaginária entre o proletário e o capitalista é fruto de um esvaziamento do lado do mestre antigo, que ocupa o lugar de exceção e é posto em xeque pelo advento concomitante da ciência moderna e do capitalismo:

“[...] o princípio de exceção transcendente sobre o qual se sustentava a figura do mestre vai progressivamente se apagar [...] Assim o mestre antigo, desta feita subordinado à determinação contingente do discurso da ciência, ver-se-á substituído por um outro tipo tanto menos ideal quanto mais astuto: o *capitalista*, que doravante comanda a extração do *mais-gozar* a partir da representação do sujeito vazio.” (: 186).

O aspecto obscuro, opaco, que se delineia com relação ao significante-mestre no discurso do capitalista fica ainda mais patente a partir de uma questão controversa, que se resume em três posições.

A primeira concepção é a de que o significante-mestre não opera como tal no discurso do capitalista, como aponta Sergio Becker: “A peculiaridade desse discurso é o fato de o saber trabalhar sem o comando do significante-mestre.” (BECKER, 2004:

137). Não concordamos com tal posição, pois entendemos que, mesmo sem estar no lugar de agente, o significante-mestre comanda o saber ao trabalho, embora seja um saber científico, técnico, diferente daquele do escravo no discurso do mestre.

Uma segunda concepção é a de que o significante-mestre decorre do próprio capitalista, mestre moderno que funciona como tal a partir de sua posição mais oculta: “No discurso do capitalista que em 1972 Lacan apresenta como substituto do discurso do amo, o  $S_1$  é o capitalista e se dirige ao  $S_2$  significante este que não possui mais um saber. Produz os objetos *a* (*latusas*) para o capitalista identificados como mais gozar.” (DE AUGUSTINIS, 2004: 250). Concordamos parcialmente com a posição de Anna Maria De Augustinis, que demarca fundamentalmente que capitalista e proletário ocupam lugares estruturalmente distintos. A oposição entre capitalista e trabalhador é bastante sublinhada por Marx, que, no entanto, busca reforçar em diversas passagens que a questão central do modo de produção capitalista não se resume ao posicionamento do capitalista individual, que não se trata de uma concepção moral, de o capitalista ser bom ou mau. O que Marx elabora ao longo dos livros d’*O capital* é uma concepção estrutural do capitalismo, que independe do caráter ou das boas ou más intenções da pessoa do capitalista. Nesse sentido, o livro II d’*O capital* é exemplar ao ressaltar a ideia do capital social como aquele que mais importa nas análises da estrutura econômica, em detrimento do capital individual: “Para cada capital individual existe, *do lado de fora*, um mundo de mercadorias. Mas o capital social e seu produto abarcam em si o mundo inteiro das mercadorias.” (MARX, 1885: 670). Esse ponto nos conduz à terceira concepção, com a qual nos alinhamos.

Essa posição localiza o próprio capital como significante-mestre que põe a máquina em movimento, como ressalta Antônio Quinet: “No lugar da verdade encontra-se o capital ( $S_1$ ) como significante-mestre desse discurso; o sujeito é reduzido a um consumidor (\$) de objetos, os *gadgets* (*a*) produzidos pela ciência e tecnologia ( $S_2$ ).” (QUINET, 2006: 39). Claro que o capital, por mais oculto, obscuro ou inatacável que seja, não pode operar sem a figura do capitalista. O sonho capitalista – tido por Marx como pura ilusão, mas que a cada dia parece se aproximar da realidade – de gerar capital sem trabalho pode até eliminar a figura do trabalhador, do proletário, mas não a do capitalista. Contudo, mesmo que as fortunas mudem de mãos entre os capitalistas, o capital segue no comando da maquinaria do modo de produção capitalista.

As duas últimas posições podem até se articular, mas consideramos interessante ressaltar a posição do capital como significante-mestre como forma de sublinhar o

caráter estrutural do funcionamento do modo de produção capitalista e do discurso capitalista. Por vezes, capital e capitalista surgem de modo quase indiferenciado em Marx: “A taxa de mais-valor é, assim, a expressão exata do grau de exploração da força de trabalho pelo capital ou do trabalhador pelo capitalista.” (MARX, 1867: 294). O pareamento trabalhador-capitalista e força de trabalho-capital reforça a ideia de que, ao se referir ao capital, Marx destaca a dimensão estrutural em jogo e não a pessoal.

“A oposição entre o poder da propriedade fundiária, baseado nas relações de servidão e de dominação pessoais, e o poder impessoal do dinheiro é claramente expressa em dois provérbios franceses: “*Nulle terre sans seigneur*” [“Nenhuma terra sem senhor”] e “*L’argent n’a pas de maître*” [“O dinheiro não tem senhor.”]” (: 223n).

Marx destaca a impessoalidade do capital e sua insubordinação ao mestre antigo. Reencontramos a mudança de paradigma no campo do poder, que se desloca da posse da terra e do número de súditos ao poder econômico. O capital não tem senhor, pois ele mesmo é o significante-mestre que comanda o modo de produção capitalista, sendo o capitalista uma figura bem representada na interessante expressão de Marx: *capital personificado*.

“*Como capitalista, ele é apenas capital personificado. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor, de absorver, com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga.*” (: 307; grifo nosso).

É ao capital que Marx nomeia como *vampiro* sedento, com uma *voracidade de lobisomem* (: 337) por mais-valor que não respeita limites. O capitalista individual não faz mais do que representar o capital, o qual comanda a estrutura: “Por conseguinte, a máscara econômica do capitalista só se adere a um homem pelo fato de que seu dinheiro funciona continuamente como capital.” (: 641). Muitos têm dinheiro acumulado, mas isso os torna no máximo entesouradores. A partir do momento em que o entesourador investe seu dinheiro em meios de produção para a geração de mais-valor, torna-se capitalista, logo, submete-se ao capital.

“No interior do processo de produção, *o capital se desenvolveu para assumir o comando sobre o trabalho*, isto é, sobre a força de trabalho em atividade, ou, em outras palavras, sobre o próprio trabalhador. *O capital personificado, o capitalista, cuida para que o trabalhador execute seu trabalho ordenadamente e com o grau apropriado de intensidade.*” (: 381; grifos nossos).

O grau apropriado de intensidade é aquele que maximize a extração de mais-valor, em um movimento que se caracteriza pela falta de limites, por uma desmesura estrutural do comando do capital, à qual o próprio capitalista também deve se submeter: “De modo geral, no entanto, isso tampouco depende da boa ou má vontade do capitalista individual. A livre-concorrência impõe ao capitalista individual, como leis eternas e inexoráveis, as leis imanentes da produção capitalista.” (: 342). Ou seja, o capitalista também é comandado pelo capital, não pode reter o mais-valor como tesouro, ou gastá-lo livremente em consumo individual, sem diminuir a massa de mais-valor reinvestido, logo, a própria valorização do capital, algo estruturalmente inaceitável.

*“O capitalista só é respeitável como personificação do capital. Como tal, ele partilha com o entesourador o impulso absoluto de enriquecimento. Mas o que neste aparece como mania individual, no capitalista é efeito do mecanismo social, no qual ele não é mais que uma engrenagem.” (: 667; grifos nossos).*

Enquanto engrenagem da maquinaria capitalista, o capitalista individual se encontra sob o comando do capital, o que gera uma situação aparentemente paradoxal. A renúncia ao gozo imposta ao trabalhador, que fica privado do saber acerca de seu trabalho e do próprio produto por ele produzido, faz com que ele seja incitado a buscar recuperação pela via do consumo; a promessa de forclusão da castração se sustenta firmemente nessa via, prometendo ao sujeito consumidor acesso direto e imediato ao gozo. No caso do capitalista, tudo levava a crer que ele não estaria submetido a nenhum tipo de renúncia, já que explorava a força de trabalho, espoliando o trabalhador de seu saber e de sua produção. Porém, tal posição também cobra seu custo: “Fazer-se, com efeito, agente do capitalismo, isto é, dedicar-se de corpo e alma à valorização do capital, tem um preço: aquele de uma desumanização.” (BRUNO, 2010: 90; tradução livre<sup>90</sup>). O próprio capitalista também se vê compelido a renunciar ao livre consumo do mais-valor expropriado sob pena de ser atropelado pela concorrência. Enquanto *personificação do capital*, o capitalista é antagônico ao *bon vivant* (MARX, 1885: 579), pois o capital comanda o capitalista a renunciar ao livre desfrute do mais-valor para reinvesti-lo ao máximo no sistema produtivo. Cumpre ressaltar que no âmbito do capitalista individual encontramos inúmeros exemplos de consumidores perdulários e excêntricos; o que analisamos aqui é o capitalista como representante do capital social e não individual, o capitalista como peça de uma engrenagem e não a pessoa física do capitalista.

---

<sup>90</sup> “*Se faire en effet l’agent du capitalisme, c’est-à-dire se dévouer à corps perdu à la valorisation du capital, a un prix: celui d’une déshumanisation.*”

“[...] o mestre teve que renunciar ao gozo de seus bens para iniciar o processo de exploração, mas, no mesmo golpe, esse processo de exploração implicando que o produtor ( $S_2$ ) se torne consumidor ( $\$$ ), a estrutura do discurso do mestre se revela imprópria para tratar, sem uma modificação que veremos, a ameaça de um divórcio entre o valor produzido ( $a$ ) e o sujeito ( $-\$$ ).” (BRUNO, 2010: 181; tradução livre<sup>91</sup>).

A modificação citada é a mutação do discurso do mestre ao discurso capitalista, passando o capital ( $S_1$ ) a ocupar o lugar da verdade, oculto, comandando o produtor ( $S_2$ ) a produzir mercadorias ( $a$ ). Vimos como a espoliação faz o produtor transformar-se em consumidor ( $\$$ ), e agora temos que a renúncia realizada pelo capitalista também opera, tornando-se, ele próprio, sedento – não de falta-de-gozar, como o consumidor, mas de mais-valor: “O que é chamado por Marx de espoliação do mais-valor não é, segundo Lacan, senão a recuperação, sob a forma de mais-valor, do gozo ao qual o capitalista teve de renunciar [...] para comandar a colocação em movimento do processo.” (: 320; tradução livre<sup>92</sup>). Não estamos igualando estruturalmente capitalista e proletário, que seguem ocupando lugares claramente distintos. A renúncia imposta ao trabalhador e ao capitalista tem efeitos diferentes, embora resulte na intensificação do modo de produção capitalista.

Do lado do trabalhador há uma renúncia ao saber acerca daquilo que produz bem como do próprio produto, que passa a pertencer ao capitalista que comprou sua força de trabalho, o que favorece uma tentativa de recuperação de gozo pela via do consumo “[...] a “astúcia” do discurso capitalista é interessar o proletário ao gozar e, por interessá-lo, porque isso o interessa, ele transforma o proletário em consumidor, em sujeito capitalista:  $\$$  no lugar de agente.” (: 210; tradução livre<sup>93</sup>). A promessa capitalista de forclusão da castração assim se sustenta, prometendo acesso ao gozo pela via da mercadoria  $a \rightarrow \$$ .

Do lado do capitalista, tal promessa não tem o mesmo efeito, sendo a renúncia ao consumo pessoal do mais-valor fomentada pelo imperativo de se produzir ainda mais mais-valor. O gozo que interessa ao capitalista não está na mercadoria, mas no mais-

---

<sup>91</sup> “[...] le maître a dû renoncer à jouir de ses biens pour amorcer le processus d’exploitation, mais, du même coup, ce processus d’exploitation impliquant que le producteur ( $S_2$ ) devienne consommateur ( $\$$ ), le corset du discours du maître se révèle impropre à traiter, sans une modification que nous verrons, la menace d’un divorce irrémédiable entre la valeur produite ( $a$ ) et le sujet ( $\$$ ).”

<sup>92</sup> “[...] ce qui est dit par Marx spoliation de la plus-value n’est, selon Lacan, que la récupération, sous forme de plus-value, de la jouissance à laquelle le capitaliste a dû renoncer [...] pour commander la mise en marche du processus.”

<sup>93</sup> “[...] l’« astuce » du discours capitaliste est d’intéresser le prolétaire au jouir et, pour l’y intéresser, parce que ça l’intéresse, il transforme le prolétaire en consommateur, en sujet capitaliste:  $\$$  en place d’agent.”

valor contido nesta, gozo que permanece capturado na maquinaria capitalista, com seu movimento cíclico, contínuo e ininterrupto. Marx é irônico ao avaliar essa questão, criticando a indicação de Nassau W. Senior que propõe substituir a palavra capital por *abstinência* ou *abstenção* (MARX, 1867: 671):

“Todas as condições do processo de trabalho se transformam doravante em outras tantas práticas de abstinência exercidas pelo capitalista. Que o trigo seja não apenas comido, mas também semeado, é a abstinência exercida pelo capitalista! Que ao vinho seja dado o tempo necessário para sua fermentação, é abstinência exercida pelo capitalista! O capitalista rouba a seu próprio Adão quando “empresta” (!) “ao trabalhador os instrumentos de produção”, ou melhor, quando os valoriza como capital mediante a incorporação de força de trabalho, em vez de se alimentar de máquinas a vapor, algodão, ferrovias, adubo, cavalos de tração etc., ou, como imagina infantilmente o economista vulgar, de dilapidar “seu valor” em luxo e outros meios de consumo.” (: 672-3).

A fina ironia de Marx denuncia a diferença de nível entre a renúncia imposta ao trabalhador desprovido de meios de produção e aquela realizada pelo capitalista com o intuito de ampliar a produção de mais-valor, visto que “Quanto mais o capitalista tiver acumulado, mais ele poderá acumular.” (: 658). De qualquer forma, não deixa de ser interessante notar que o capitalista também não está plenamente liberto da renúncia:

“[...] não devemos conceder ingenuamente ao capitalista uma posição de exceção e dizer que ele, sim, goza plenamente. Não se trata de afirmar que o capitalista tem acesso ao gozo vedado ao trabalhador, mas sim de que essa perda deva ser aí localizada de outra maneira.” (LUSTOZA, 2009: 46).

O capitalista renuncia ao gozo do produto, pois não o consome, o vende, bem como renuncia à retirada total do mais-valor, reinvestindo-o ao máximo. Ao passo que a renúncia ao gozo é o que constitui o mestre (LACAN, 1968-1969: 17), o capital é um mestre que não renuncia ao gozo, quem o faz é o capitalista, mas que somente renuncia ao usufruto pessoal do mais-valor para reinvesti-lo na produção, para geração ainda maior de mais-valor. A versão capitalista de que “O gozo, aqui, é um absoluto, é o real, e tal como o defini, como aquilo que sempre volta ao mesmo lugar.” (: 206) é a do mais-valor que retorna sempre ao mesmo lugar, o bolso do capitalista: “Como portador consciente desse movimento, o possuidor de dinheiro se torna capitalista. Sua pessoa, ou melhor, *seu bolso, é o ponto de partida e de retorno do dinheiro.*” (MARX, 1867: 229; grifo nosso). Porém, o mais-valor não pode permanecer no bolso sob pena de se cristalizar como tesouro, o que o despojaria do poder de seguir se valorizando; ele deve o quanto antes mergulhar de volta no processo de produção.

Anônimo, o capital comanda o saber (científico) a produzir objetos, mercadorias, aquilo que gera a reprodução e ampliação incessante ao capital. O capital é um mestre que não favorece a regulação do gozo, já que ele próprio se recusa a renunciar gozo. No caso do capital, renunciar significaria deixar operar visando sua própria valorização, dar algum descanso à maquinaria que opera produzindo e reinvestindo mais-valor. A isso o capital se recusa de modo radical. Toda interrupção, ou mesmo lentificação, causa ojeriza ao capital que se empenha em eliminá-la o quanto antes. Ou seja, o capital como significante-mestre imperativamente comanda o máximo de renúncia ao gozo a todos os envolvidos no funcionamento do modo de produção capitalista, visando manter o gozo apreendido na estrutura na forma do mais-valor. De certa forma, o capital funciona como um imperativo de gozo – que deve sempre ser produzido ao máximo – ao mesmo tempo em que obriga aos participantes da estrutura a renunciar cada vez mais para manter sua capitalização – a produção de mais-valor – maximizada.

“[...] a mais-valia ingressa aqui num processo infinito [...] Trata-se antes de uma finalidade infinita, de um processo sem ponto de basta possível, onde não há limitações. Um processo que se inicia a partir de um imperativo de renúncia ao gozo, para em seguida reinvestir no sistema esse gozo sacrificado, a fim de conseguir ao final...ainda mais renúncia! Desse modo, o gozo vai paulatinamente se acumulando, produzindo efeitos, mas sem que ninguém possa dele se apossar na íntegra.” (LUSTOZA, 2009: 46).

Esse modo aparentemente paradoxal de operar do capital se aproxima do modo de operar do Supereu. Com todas as ressalvas possíveis, deixamos claro que não estamos de forma alguma igualando capital e Supereu, apenas concordamos com a aproximação entre alguns aspectos do modo de funcionamento do Supereu e do modo de produção capitalista, tal como descreve Alemán:

“Pela primeira vez, Lacan postula um discurso que se inspira na matriz que Freud descreveu no “Mal-estar na civilização”. Freud havia descrito um movimento circular entre o supereu, a renúncia e a pulsão, e havia descoberto uma lei que gozava da renúncia mesma. O sujeito frente a esse tribunal severo renuncia uma e outra vez e o tribunal lhe diz que sua renúncia não é suficiente. É um supereu glutão, ao qual não vale renúncia alguma. Esse é um movimento circular que precisamente faz obstáculo a toda dialética de transformação. Essa mesma matriz circular é a que Lacan propõe para o discurso capitalista, que se define como um discurso que conecta todos os lugares, que rechaça a impossibilidade e no qual não é possível localizar o lugar no qual se possa efetuar nenhum corte, com o qual se abre um enorme problema acerca de qual seria o exterior do capitalismo.” (ALEMÁN, 2010: 79-80; tradução livre<sup>94</sup>).

---

<sup>94</sup> “Por primera vez, Lacan postula, en cambio, un discurso que se inspira en la matriz que describió Freud en “El malestar en la cultura”. Freud había descrito un movimiento circular entre el superyó, la renuncia y la pulsión, y había descubierto una ley que gozaba de la renuncia misma. El sujeto frente a

Não pretendemos realizar uma minuciosa exploração acerca do complexo tema do Supereu, apenas destacar uma lógica em seu funcionamento que se aproxima da lógica do discurso capitalista: um imperativo de gozo ao lado de uma imposição sem limites de renúncia. Ainda sem diferenciar claramente Supereu e Ideal-do-Eu, Freud indica que uma parte do Eu se diferencia como compensação ao Isso pela interdição pulsional que se impõe: “Se o Eu assume os traços do objeto, como que se oferece ele próprio ao Id como objeto de amor, procura compensá-lo de sua perda, dizendo: “Veja, você pode amar a mim também, eu sou tão semelhante ao objeto”.” (FREUD, 1923c: 37). A origem do Supereu a partir de uma diferenciação entre Eu e Isso enceta um duplo movimento. Ao passo que sustenta a interdição pulsional, solicitando cada vez mais renúncia ao gozo, o Supereu também opera de modo a cobrar satisfação pulsional como compensação pela perda imposta. O que não se altera em ambas as faces do Supereu é seu *caráter coercitivo que se manifesta como imperativo categórico* (: 43). A vertente interdutora e punitiva do Supereu foi bastante explorada após Freud, mas foi Lacan quem melhor ressaltou sua face de imperativo de gozo:

“O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada. Aí eu aponto a reserva que implica o campo do direito-ao-gozo. O direito não é o dever. Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!*” (LACAN, 1972-1973: 11).

No funcionamento capitalista temos o capital como um significante-mestre que grita: mais-valor! Um imperativo de gozo perpassa o modo de produção capitalista: “[...] o que vem dizer Freud é que a lei, o que ela ordena de verdade é “gozar” [...] Nesse sentido, poderíamos ver uma certeza antecipada do próprio Freud do que é a estrutura do capitalismo atual.” (ALEMÁN, 2010: 75; tradução livre<sup>95</sup>). A produção crescente e incessante de mais-valor é comandada pelo capital, mestre insaciável que, tal como o Supereu, incita todos os atores do processo à renúncia, visando aumentar sua capacidade de autovalorização: “[...] o super-eu é insaciável. Quanto mais se o satisfaz mais ele pede sacrifícios. É essa sua economia: tornar-se mais exigente na medida em

---

*ese tribunal severo renuncia una y otra vez y el tribunal le dice que su renuncia no es suficiente. Es un superyó glotón, al que no vale renuncia alguna. Ese es un movimiento circular que precisamente hace obstáculo a toda dialéctica de transformación. Esa misma matriz circular es la que Lacan propone para el discurso capitalista, que se define como un discurso que conecta todos los lugares, que rechaza la imposibilidad y en donde no es posible localizar el lugar en donde se pueda efectuar corte alguno, con lo cual se abre un enorme problema acerca de cuál sería el exterior del capitalismo.”*

<sup>95</sup> “[...] lo que viene a decir Freud es que la ley, lo que ordena de verdad es “gozar” [...] En ese sentido, podríamos ver una certidumbre anticipada del propio Freud de lo que es la estructura del capitalismo actual.”



que é mais atendido. Apresenta-se como uma *economia da falta baseada no excesso*.” (GÓES, 2008: 32; grifo nosso). A manutenção da falta é duplamente importante, pois além de significar que a maior quantidade possível de mais-valor permaneça no sistema, isto é, que o excedente produzido não seja retirado e usufruído por ninguém, a falta faz com que o sujeito se volte ao consumo como tentativa de aplacá-la, dando algum destino ao excesso de mercadorias produzidas para que novas mercadorias possam preencher as prateleiras. Forma-se um mecanismo ininterrupto e insaciável.

Ao mesmo tempo em que opera como imperativo de gozo, o Supereu apresenta uma voracidade por renúncia por parte do sujeito, o que constitui um aparente paradoxo: “Qual é esse paradoxo? É aquilo em que a consciência moral, diz-nos ele, se manifesta de maneira tanto mais exigente quanto é afinada [...] sua crueldade paradoxal, faz dela, no indivíduo, como que um *parasita nutrido pelas satisfações que se lhe concedem*.” (LACAN, 1959-1960: 114; grifo nosso). O *parasita* que Lacan delineia se assemelha ao *vampiro* sugador de trabalho e ao *lobisomem* voraz que Marx descreve em diversos pontos d’*O capital*, citando também os trabalhadores *imolados ao Moloch*<sup>96</sup> *da avareza* (MARX, 1867: 732n), ou ainda consumidos pelas rodas do carro de Jagrená<sup>97</sup> do capital (: 352, 720). Bruno recorre às figuras de Moloch e do carro de Jagrená como emblemáticas do supereu, articuladas à *insaciabilidade do capitalismo que exige sempre mais sacrifício* (BRUNO, 2010: 243, 319). Com relação a tal paradoxo, Freud busca explicá-lo pelo pleno acesso do Supereu aos desejos inconscientes, fazendo com que o sujeito seja punido independentemente de tê-los satisfeito ou não na realidade factual: “Aí a renúncia instintual não ajuda o bastante, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do Super-eu. Apesar da renúncia efetuada produz-se um sentimento de culpa, portanto, e essa é uma grande *desvantagem econômica* na instituição do Super-eu [...]” (FREUD, 1930: 98; grifo nosso). Cabe destacar que a desvantagem econômica não se refere ao Supereu, mas ao Eu, que fica capturado no imperativo do Supereu e sofre suas punições. Há na dimensão econômica do funcionamento do Supereu uma lógica que opera de modo desenfreado: “[...] essa forma que ele chamou de supereu, é de uma economia tal que se torna tanto mais exigente quanto mais sacrifícios se lhe prestam.” (LACAN, 1959-1960: 363). Esse funcionamento se aproxima do modo de produção capitalista em sua falta de limite, de ponto de basta. Tal como o Eu diante do Supereu, o próprio capitalista não tem opção diante do capital senão acatar ao imperativo imposto.

---

<sup>96</sup> Deus ao qual os amonitas ofertavam os recém-nascidos em sacrifício em uma fogueira.

<sup>97</sup> Carro do deus hindu Jagrená sob as rodas do qual se jogavam os fieis.

“Pois o capitalismo já está destruído em suas bases quando se aceita o pressuposto de que sua mola propulsora é o gozo, e não o enriquecimento. Mas tal pressuposto é impossível também tecnicamente. O capitalista [...] precisa acumular capital a fim de ampliar a produção e incorporar os progressos técnicos a seu organismo produtivo.” (MARX, 1885: 199).

Curiosamente – como indica a nota do editor – essa é a única aparição do termo *capitalismo* ao longo de todos os livros d’*O capital*. Ao indicar que “Quando um capitalista [...] gasta dinheiro em meios de consumo, esse dinheiro deixou de existir para ele, seguiu o caminho de toda carne.” (: 523), Marx sublinha o quanto o modo de produção capitalista põe em marcha um movimento desmesurado que se autoengendra. Lacan também aponta a renúncia do capitalista, renúncia que visa o reinvestimento:

“[...] farei uma breve recapitulação do que efetivamente acontece com o que chamamos de empresa, na medida em que *ela se prende ao reinvestimento*, como se costuma dizer, dos lucros. A empresa *capitalista*, para designá-la nos termos apropriados, não coloca os meios de produção a serviço do prazer.” (LACAN, 1968-1969: 107; grifo nosso).

Sem maiores pretensões com essa aproximação entre os aspectos econômicos do modo de produção capitalista e do Supereu, o que depuramos é um funcionamento que exige renúncia e gozo ao mesmo tempo, operando de modo coercitivo, severo, implacável e sem limites.

Após a exploração da questão do significante-mestre no discurso do capitalista, voltamo-nos a outro aspecto que se articula à seta diagonal  $S_1 \rightarrow S_2$ , a saber, o estatuto da escansão significativa nessa modalidade discursiva, com ênfase nas consequências à temporalidade lógica em jogo.

### **3.1.4. *Time is money: tempo para compreender como vilão***

Abordamos, agora, um importante aspecto inerente a essa ligação direta entre  $S_1$  e  $S_2$ : a temporalidade lógica engendrada no discurso do capitalista. A pertinência dessa exploração se amplia a partir de nossa hipótese de trabalho acerca de uma condição de ordem temporal ao laço social, a saber, a necessidade de uma escansão temporal com função significativa, ou ainda, da interposição de um tempo para compreender entre o instante do olhar e o momento de concluir. Dessa forma, cabe avaliar o quanto a ligação direta  $S_1 \rightarrow S_2$ , ao escapar dos níveis do impossível e da impotência, bem como da barra, pode comprometer tal condição no discurso do capitalista.

Antes de adentrarmos mais diretamente essa questão, julgamos importante melhor delinear a essência da temporalidade que nos interessa, isto é, sua dimensão lógica e não cronológica. A não diferenciação dessas vertentes temporais pode gerar confusão, já que do ponto de vista cronológico, temos indicações de Freud acerca da atemporalidade inconsciente, ou ainda da indestrutibilidade dos desejos mesmo com o passar do tempo. Como pensar aspectos temporais no psiquismo se o que predomina no inconsciente é atemporalidade? Que temporalidade recebe o prefixo *a-* na exploração freudiana?

A dimensão temporal ocupa os desenvolvimentos de Freud bem precocemente, surgindo já no *Projeto*, e em outros pontos de sua correspondência com Fliess. Após elaborar uma teoria do aparato psíquico composto de neurônios que seriam vias de escoamento de uma quantidade de energia, Q, Freud se depara com o problema de como pensar o surgimento psíquico da qualidade. Ao tentar resolver tal impasse, Freud supõe um grupo de neurônios  $\omega$  sem a função primária de escoar Q, mas de transmitir um período temporal, T, que produziria a sensação consciente da qualidade sem deixar marcas como as dos trilhamentos, *Bahnungen* (FREUD, 1895: 409-17). O período, T, seria mais referido à capacidade de gerar sensações conscientes de qualidade junto ao psiquismo, aproximando-se da consciência, não demarcando um tempo lógico, já que este seria mais referido aos trilhamentos em  $\psi$ , cujo funcionamento Lacan associa ao da cadeia significante (LACAN, 1959-1960: 53). A noção consciente de tempo se refere ao tempo cronológico, e não ao tempo lógico, sendo essa a atemporalidade inconsciente que Freud indica, a falta de efeito do tempo cronológico nos processos inconscientes: “Os processos do sistema *Ics* são *atemporais*, isto é, não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo. A referência ao tempo também se acha ligada ao trabalho do sistema *Cs*.” (FREUD, 1915a: 128). A indestrutibilidade dos desejos no inconsciente se articula à atemporalidade inconsciente, à falta de ideia abstrata de tempo cronológico nesse nível:

“Vimos que os processos psíquicos são “atemporais” em si. Isto significa, em primeiro lugar, que não são ordenados temporalmente, que neles o tempo nada muda, que a ideia de tempo não lhes pode ser aplicada [...] Nossa abstrata ideia de tempo parece derivar inteiramente do modo de trabalho do sistema *P-Cs*, correspondendo a uma autopercepção dele.” (FREUD, 1920: 190).

A autopercepção consciente do tempo depende de uma descontinuidade, segundo Freud: “Também conjecturei que esse funcionamento descontínuo do sistema

*Pcp-Cs* estaria na origem da ideia de tempo.” (FREUD, 1925c: 274). Por outro lado, uma vez constituída a noção abstrata e cronológica do tempo, o que se instaura, curiosamente, é a concepção de um tempo que funciona de modo contínuo, uniforme: “A noção mais comum de tempo é a de um tempo espacializado, linear ou cíclico, *contínuo*, que tem apenas uma dimensão, a da duração. Este ponto de vista sobre o tempo, que nada tem de natural, toda a gramática o contraria, *permite a sua medida*.” (PORGE, 1989: 82; grifos nossos). A mensura do tempo determina sua duração, sendo esta a dimensão que não opera no inconsciente, onde “Nada se acha que corresponda à ideia de tempo, não há reconhecimento de um transcurso temporal e [...] não há alteração do evento psíquico pelo transcurso do tempo.” (FREUD, 1933b: 216). A concepção de tempo como algo uniforme, que pode ser medido em sua duração teve, como indica José Newton Garcia de Araújo, sua consolidação com Isaac Newton, para quem “[...] o tempo absoluto, verdadeiro e matemático por si mesmo e por sua própria natureza, flui uniformemente, sem nenhuma relação com as coisas exteriores a ele e é chamado duração.” (NEWTON, 1687:6 *apud* ARAÚJO, 2004: 236). Essa definição do tempo como pura exterioridade é contestada no próprio campo da Física, com os desenvolvimentos de Albert Einstein no início do século XX. A teoria da relatividade de Einstein propõe justamente que o tempo não é absoluto, mas relativo, ou seja, a duração do tempo não é absolutamente independente de qualquer variável<sup>98</sup>. Se o caráter absoluto do tempo fica em xeque mesmo no campo da ciência, ele tem ainda menos pertinência na percepção subjetiva do tempo, que pode variar enormemente de acordo com as circunstâncias, ora passando rápido demais, ora se arrastando vagorosamente, logo, “O tempo não é, pois, uma sucessão de eventos exteriores que registramos ou contemplamos “lá fora”. Ele nasce de **minha** relação com as coisas [...] Assim, a temporalidade não é um atributo exterior à existência, ela é a existência mesma.” (ARAÚJO, 2004: 240). De qualquer forma, tanto na teoria de relatividade, quanto na percepção subjetiva do tempo, ainda estamos no campo do tempo cronológico, que não é o aspecto da temporalidade que concerne nosso tema, e sim sua dimensão lógica.

A dimensão lógica do tempo também não escapa à Freud, que, segundo Lacan, inaugura a noção de uma temporalidade do só-depois, *a posteriori*, a *Nachträglichkeit*: “Vocês sabem a ênfase que há muito tempo tenho posto sobre esse termo que não figuraria no vocabulário freudiano, se eu não o tivesse extraído do texto de Freud, eu o

---

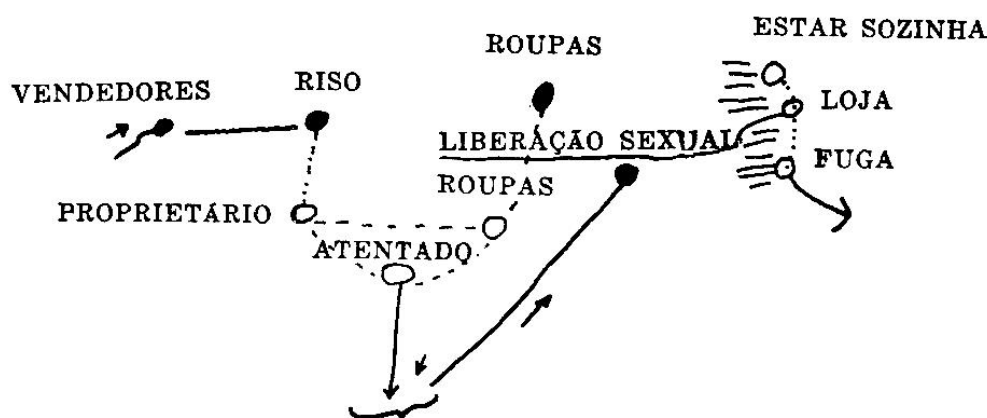
<sup>98</sup> Segundo a teoria da relatividade, a duração de tempo não é a mesma para dois corpos que se desloquem em velocidades diferentes, passando mais lentamente para aquele que se desloca mais rápido.

primeiro e além disso, na verdade, por um bom tempo, o único. O termo tem seu valor.” (LACAN, 1967-1968: 22/11/1967). Um exemplo claro dessa temporalidade surge já no *Projeto* com o caso Emma (FREUD, 1895: 464-8), que não consegue entrar sozinha em lojas. A cena que ela associa com tal questão se dá quando ela conta doze anos e, ao entrar *sozinha* em uma loja, vê dois rapazes *rindo*, o que a leva a sair em disparada para a rua. Emma entende que riam de sua *roupa*, e também relata que se sentiu atraída por um deles. Essa cena é denominada Cena I por Freud. Outra cena surge nas associações de Emma, que remonta aos seus oito anos, que Freud chama de Cena II. Lembra-se que foi a uma confeitaria *sozinha* e o dono lhe apalpou por sobre sua *roupa* com um *riso* no rosto. Mesmo tendo sido apalpada na primeira vez, volta à confeitaria e o atentado se repete. Recrimina-se por ter voltado. Associa uma cena a outra pelo *riso* que tanto o proprietário da confeitaria quanto os rapazes da loja tinham no rosto.

Freud ressalta que a puberdade que se apresenta a Emma aos seus doze anos propicia que uma *descarga sexual*, que não havia tido aos oito anos, surja na Cena I, irrompendo como angústia, levando-a a sair da loja e não mais conseguir entrar sozinha em lojas. Freud subverte a cronologia em jogo ao nomear de Cena I o episódio cronologicamente posterior à Cena II. Mesmo que tentemos entender que Freud obedeça à cronologia dos relatos de Emma, que primeiro descreve a cena com doze anos (Cena I) e depois a cena aos oito anos (Cena II), isso em nada altera o surpreendente fato de que seja a Cena I que confira à Cena II valor traumático. A cena aos oito anos não foi, em si, traumática; Emma entra sozinha em lojas dos oito aos doze anos sem problemas. É a partir da Cena I – naquilo que ela se associa à Cena II, trazendo à tona uma descarga sexual – que a Cena II se torna traumática. O trauma se estabelece *a posteriori*, isto é, ele tem sua ação no psiquismo a partir da retroação da Cena I sobre a Cena II; o tempo aqui opera na *Nachträglichkeit*. Essa é a temporalidade que toca nosso tema, e não a de um tempo cronológico: “A força do preconceito de um tempo unidimensional, como se sabe, atingiu Freud, quando ele enunciou que “os processos do sistema Ics são atemporais” [...] Sua teoria do só-depois vem, felizmente, desmentir esse enunciado.” (PORGE, 1989: 82-3). Não afirmamos que a temporalidade *a posteriori* invalide a noção cronológica do tempo, somente que a dimensão temporal implicada no discurso, logo, no laço social – tal como supomos no capítulo I – seja de ordem lógica.

A partir da *ação retardada (nachträglich)* da Cena I sobre a Cena II, Emma emerge como sujeito, representada por um significante junto a outro significante. Além disso, resta algo irrepresentável nessa articulação, como bem ressalta Serge Andre,

destacando que permanece vazio o ponto para onde aponta a seta que vem do núcleo de significantes inconscientes e de onde parte a seta que indica a descarga sexual (ANDRE, 1986, 79):



A leitura lógica que Freud procede desse caso delinea uma articulação entre os elementos significantes que permeiam as duas cenas a partir da ação uma temporalidade lógica *nachträglich*, mantendo-se um ponto obscuro, irrepresentável. A partir do encontro entre real e simbólico entra em ação uma temporalidade de ordem lógica:

“Muito bem, no que diz respeito ao inconsciente, Freud reduz tudo que chega ao alcance de sua escuta à função de puros significantes. É a partir dessa redução que isso opera, e que pode aparecer, diz Freud, um *momento de concluir* – um momento em que ele sente a coragem de julgar e de concluir. Aí está algo que faz parte do que chamei seu testemunho ético [...] é aqui que é preciso distinguir o porte dessas duas direções, a rememoração e a repetição. De uma a outra, não há mais orientação temporal como não há mais reversibilidade. Simplesmente não são comutativas [...] É o que nos indica que a função-tempo é aqui de ordem lógica, e ligada a uma colocação do real em forma *significante*. A não comutatividade, com efeito, é uma categoria que só pertence ao registro do *significante*.” (LACAN, 1964a: 42-3; grifos nossos).

A colocação do real em forma *significante* é o que denominamos, no capítulo II, de ciframento *significante* da alteridade, definindo-se a moeda corrente no psiquismo: o *significante*. O ciframento *significante* da alteridade permite que o aparato discursivo se ponha ao trabalho, referido à articulação *significante* que promove tratamento ao gozo, *trabalho do significante* que produz um resto não cifrado pelo *significante*. Esse trabalho implica uma temporalidade lógica do tipo *só-depois*, na qual um *significante* representa, retroativamente, um sujeito junto a outro *significante*, instaurando um corte.

“Não se trata de *efeito diferenciado* da cena [no caso Emma], mas de uma ação retroativa do desejo sobre uma representação pertencente ao passado. O que está em jogo nessa distinção? Nem mais, nem menos que a da existência do tempo próprio à

psicanálise [...] a invenção freudiana do só-depois [...]” (SAURET, 2009: 177; tradução livre<sup>99</sup> e colchete nosso).

A questão da temporalidade está implicada tanto no trabalho psíquico quanto no trabalho humano abstrato, o qual contém uma face cronológica, quantitativa, mas que repousa sobre uma temporalidade lógica que opera um corte, a passagem de um trabalho útil, concreto e vivo a um trabalho desprovido de qualidades, abstrato e morto:

“O trabalho é a operação de uma força que incide sobre uma matéria qualquer produzindo uma alteração nessa matéria. *Essa incidência se constitui como temporalidade. O tempo está implicado no valor-trabalho. É como um efeito temporal que aparece, que se presentifica, a ação da força de trabalho [...]* Quando Marx fala do tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria não está simplesmente contando as horas, os dias, os minutos e os segundos... frações de um tempo cronológico. Ele está falando de uma abstração, do trabalhador coletivo, e inscrevendo na operação da forma do valor uma *temporalidade que se materializa como trabalho vivo que se transforma em trabalho morto*. Assim se define uma estrutura, e há um tempo implicado na operação da estrutura.” (GÓES, 2008: 125; grifos nossos).

Marx despende muito esforço para localizar na questão do tempo de trabalho, da quantificação do trabalho como abstrato, desprovido de qualidades, a principal diferença do capitalismo em relação aos modos de produção anteriores. Essa face cronológica da temporalidade em jogo no trabalho certamente é importante, entretanto, ela decorre de uma temporalidade lógica. A tomada do trabalho como mercadoria faz com que se separem as vertentes de valor de uso e valor de troca da mercadoria-trabalho, passando a predominar o valor de troca, ficando a qualidade ofuscada pela quantidade, obscurecendo-se “[...] o caráter dúplice do próprio trabalho – do trabalho que, como dispêndio de força de trabalho, cria valor e, como trabalho útil, concreto, cria objetos de uso (valor de uso).” (MARX, 1885: 479). A diferença entre valor de uso e valor de troca do trabalho se reflete inclusive nos termos ingleses que denominam o trabalho: *work* para o trabalho útil, qualitativo, valor de uso, enquanto *labour* representa o trabalho quantitativo, seu valor de troca (MARX, 1867: 124). O capitalista compra a força de trabalho por seu preço de mercado – o salário, seu valor de troca –, que não representa integralmente o trabalho, pois ao pagar por esta mercadoria, o capitalista extrai dela um valor de uso que excede seu valor de troca. Há um efeito retroativo sobre a força de trabalho quando esta se confronta com o mercado:

---

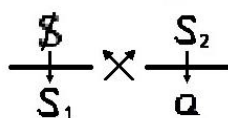
<sup>99</sup> “Il ne s’agit pas d’un effet différé de la scène, mais d’une action rétroactive du désir sur une représentation appartenant au passé. Quel est l’enjeu de cette distinction ? Ni plus ni moins que celui de l’existence du temps propre à la psychanalyse [...] l’invention freudienne de l’après-coup [...]”

“Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante para outro significante. Não será isso calcado no fato de que, no que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado perante o valor de uso? *É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia*. Em nosso nível, só importa essa perda. Perde-se alguma coisa que se chama mais-de-gozar.” (LACAN, 1968-1969: 21; grifo nosso).

Mais do que demarcar um antes e um depois cronológico, o corte operado pela passagem do valor de uso ao valor de troca da mercadoria-trabalho ressignifica a força de trabalho, que passa de trabalho útil a trabalho humano abstrato, havendo uma perda, visto não ser possível determinar quantitativamente a qualidade inerente ao trabalho. Assim como um significante nunca representa inteiramente o sujeito junto a outro significante, havendo um resto que escapa à trama significativa, o valor de troca da força de trabalho no mercado não representa totalmente o trabalho, instaurando-se a *brecha* onde se produz o mais-valor. Entre a força de trabalho como valor de troca, isto é, como mercadoria vendida pelo trabalhador e comprada pelo capitalista, e como valor de uso, mercadoria *peculiar*, única capaz de fertilizar a mercadoria com mais-valor (MARX, 1867: 245), há uma escansão: “[...] a alienação da força e sua exteriorização efetiva, isto é, sua existência como valor de uso, são *separadas por um intervalo de tempo [...] não são simultâneas [...]*” (: 248; grifos nossos). Tal intervalo passa a ser alvo da aceleração que predomina no modo de produção capitalista, visando reduzi-lo ao máximo.

A redução do intervalo que separa o trabalho como valor de troca e do trabalho como valor de uso articula uma temporalidade lógica, um antes e depois de ordem lógica, bem como um tempo cronológico que perpassa todo o jogo de forças em torno da duração da jornada de trabalho (mais-valor absoluto) e da parcela dessa duração que representa um excedente (mais-valor relativo). A vertente cronológica envolvida no modo de produção capitalista não se limita à jornada de trabalho, perpassando também a realização do mais-valor ao capitalista, a saber, o tempo de rotação do capital, que contempla os tempos de produção e de circulação do capital. A mercadoria produzida deve ser vendida o quanto antes para que o mais-valor retorne e possa ser reinvestido.

#### Discurso do Capitalista



O processo de produção é bem ilustrado pela seta diagonal  $S_1 \rightarrow S_2$ , com o capital comandando o trabalhador visando à produção de mercadorias prenes de mais-



valor,  $a$ . Na produção, temos o proletário como figura central a ser interrogada quanto à sua subjetividade. Em paralelo à expropriação dos meios de produção, a alienação do trabalho opera um comprometimento subjetivo do proletário, que fica expropriado também do saber acerca de seu trabalho, que é predominantemente de ordem técnica e científica, e pertence ao capitalista, que financia pesquisas de seu interesse. O termo *indivíduo* que Lacan reserva ao proletário é emblemático dessa questão: “Há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário, isto é, não tem nenhum discurso com que fazer laço social, em outras palavras, semblante.” (LACAN, 1974b: 20). Por que Lacan usa o termo *indivíduo* e não *sujeito* nessa passagem? Com relação a esse ponto, Alemán nos dá uma preciosa contribuição: “Sabemos que nessa época, quando Lacan fala de indivíduo faz referência com esta categoria a uma relação especial entre o gozo e a subjetividade que não passa pelo inconsciente.” (ALEMÁN, 2010: 136; tradução livre<sup>100</sup>). A vertente que Marx mais explora é a do proletário como força de trabalho explorada pelo capital,  $S_1 \rightarrow S_2$ , operário fruto da operação lógica de transformação do trabalho útil em abstrato na produção.

Por outro lado, na vertente da circulação, há o sujeito enquanto consumidor, como falta-de-gozar visado pela mercadoria que supostamente aplacaria, como mais-de-gozar, sua sede de gozar,  $a \rightarrow \$$ , face da figura do proletário menos explorada por Marx: “Como entender a coisa senão pelo fato de que sendo o proletário o homem desprovido de tudo, *homem sem qualidade*, ele é identificável ao sujeito enquanto falta-de-gozar, ao sujeito universal do “nós não somos nada, sejamos tudo”.” (BRUNO, 2010: 240; tradução livre<sup>101</sup>). Tocamos na questão acerca da diferença entre a divisão subjetiva presente nos quatro discursos e a cisão entre sujeito e saber característica do discurso do capitalista. Essa cisão se articula às duas setas diagonais que vimos explorando –  $S_1 \rightarrow S_2$  e  $a \rightarrow \$$  – e nas quais há incidência de um tempo lógico que gera efeitos subjetivos. Assim como o mais-valor surge na brecha da transformação do trabalho como útil em trabalho humano abstrato, dessa operação também decorre o sujeito como consumidor. Ou seja, a astuta operação que produz no mesmo golpe oferta ( $a$ ) e demanda ( $\$$ ), é perpassada por uma temporalidade lógica que tenta diminuir ao

---

<sup>100</sup> “Sabemos que en esa época, cuando Lacan habla de individuo, hace referencia con esta categoría a una especial relación entre el goce y la subjetividad que no pasa por el inconsciente.”

<sup>101</sup> “Comment entendre la chose, sinon par le fait que le prolétaire étant l’homme dépouillé de tout, homme sans qualité, il est identifiable au sujet en tant que manque-à-jouir, au sujet universel du « nous ne sommes rien, soyons tout ».”

máximo o intervalo, a escansão, para amplificar ainda mais todo o funcionamento do modo de produção capitalista.

O consumo é o que realiza o mais-valor ao capitalista, logo, deve ocorrer o mais rápido possível. A mercadoria na prateleira é a encarnação de mais-valor imobilizado, fonte de horror ao capitalista, que anseia pelo retorno de sua prole – gerada pelo proletário, mas pertencente ao capitalista –, não para aninhá-la em seu bolso ou gastá-la em consumo próprio, mas para reinvesti-la no sistema. Tudo aquilo que torne o consumo mais lento é tido como um mal a ser extirpado. Retomamos uma importante passagem de Lacan:

“Pois esse caurim, a mais-valia, é a causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar [*manque-à-jour*]. Esta se acumula, por um lado, para aumentar os meios dessa produção como capital. Por outro lado, *amplia o consumo, sem o qual essa produção seria inútil, justamente por sua inépcia para proporcionar um gozo com que possa tornar-se mais lenta.* (LACAN, 1970a: 434; grifo nosso).

A ampliação do consumo – condição do capitalismo – não suporta a lentificação do processo, buscando-se, pelo contrário, sua aceleração constante. É preciso produzir a própria falta-de-gozar, sob pena de se desacelerar indesejadamente o processo, o que comprometeria toda a estrutura do modo de produção capitalista, uma vez que é sobre essa falta-de-gozar que se ancora a promessa capitalista de forclusão da castração. Tudo o que possa representar uma ameaça de retardamento do funcionamento é tido como um mal a ser combatido ou extirpado. Claro que essa oposição vigorosa advém em alguma medida de decisões e ações do capitalista, mas o que se ressalta é uma temporalidade lógica que rechaça a escansão permeando a própria estrutura do discurso capitalista, ao passo que as quatro formas discursivas propostas em *O avesso* incluem em sua estrutura um tropeço, localizado na barreira entre produção e verdade. Além dessa barreira, a própria articulação significante opera como escansão nos quatro discursos, nos quais a relação  $S_1 \rightarrow S_2$  ocupa o nível do impossível, da impotência ou fica apartada pela barra, diferentemente do discurso do capitalista, no qual tal ligação é direta por meio de uma seta diagonal. Dessa articulação significante emerge o sujeito e surge um resto de gozo que escapa ao significante:

“Em função de ser expressamente – e como tal – repetido, de ser marcado pela repetição, o que se repete não poderia estar de outro modo, em relação ao que repete, senão em perda. Em perda do que quiserem, em *perda de velocidade*, de força – há algo que é perda. Freud insiste desde a origem, desde a articulação que estou resumindo aqui,

nessa perda – na própria repetição *há desperdício de gozo*. Aí é que se origina, no discurso freudiano, a função do objeto perdido.” (LACAN, 1969-1970: 44; grifos nossos).

Destacamos que na passagem acima a tradução inclui o termo “força” que não consta no original, onde há apenas a indicação de *perte de vitesse*. Há uma perda de velocidade conjugada a um desperdício de gozo no funcionamento discursivo, tudo aquilo que o discurso do capitalista visa burlar. Para tal, esse discurso instaura um funcionamento circular, sem tropeços, além de capturar o mais-de-gozar como mais-valor, contabilizando-o e jamais o desperdiçando. O objeto não se constitui, então, como perdido, mas como mercadoria que carrega consigo o mais-valor produzido pelo operário e a ser realizado ao capitalista por intermédio do sujeito consumidor. Essa mercadoria deve ser rapidamente consumida, mas isso não resulta em satisfação, pois se o consumidor realmente se desse por satisfeito, o consumo diminuiria, afetando o modo de produção capitalista, que depende de um constante aumento do consumo:

“[...] se dessa produção resultasse um consumo suscetível de prover um gozo que desacelerasse a produção parando o consumo, o ciclo se interromperia. Se esse não é o caso, é porque essa economia, por uma *reviravolta* não percebida por Marx, produz a falta-de-gozar. *Quanto mais eu consumo, mais a distância em relação àquilo que seria o gozo desse consumo aumenta.*” (BRUNO, 2010: 212-3; tradução livre<sup>102</sup>).

Para sustentar esse funcionamento, o discurso do capitalista suspende a barreira da impotência, que tem por função operar como um tropeço, uma interrupção, na recuperação de gozo: “A partir de então, a recuperação do mais-de-gozar, ao invés de permitir uma pausa na submissão ao imperativo do gozar, ao deus insaciável, só faz aumentar a falta-de-gozar, e ainda mais, a sede dessa falta” (: 322; tradução livre<sup>103</sup>). O aumento na velocidade de todos os processos envolvidos na produção e consumo de mercadorias, logo, de mais-valor, é o reflexo cronológico de um tempo lógico avesso a pausas no qual o trabalho útil se converte em trabalho humano abstrato, bem como o consumo ocorre sem muita reflexão acerca da utilidade ou pertinência da mercadoria. São duas faces da resposta – ou submissão, podemos dizer – ao imperativo de gozo ao qual o discurso capitalista dá voz; respostas que impactam o laço social.

---

<sup>102</sup> “[...] si de cette production résultait une consommation susceptible de procurer une jouissance qui ralentirait la production en stoppant la consommation, le cycle tournerait court. Si ce n’est pas le cas, c’est parce que cette économie, par un retournement inaperçu de Marx, produit du manque-à-jouir. Plus je consomme, plus l’écart avec ce que serait la jouissance de cette consommation grandit.”

<sup>103</sup> “Désormais, la récupération du plus-de-jouir, au lieu de permettre une pause dans la soumission à l’impératif du jouir, au dieu insatiable, ne fait qu’augmenter le manque-à-jouir et, qui plus est, la soif de ce manque.”

O discurso do capitalista, diferentemente dos demais discursos, propõe um funcionamento que opera sem tropeços, sem ponto de basta, ou seja, sem escansão. Esse fechamento em si mesmo, com um funcionamento circular, sem corte, leva Lacan a afirmar que é por seu sucesso que uma crise se instala, estando o que de mais astucioso já se produziu como discurso *voué à la crevaision*, fadado ao colapso, já que “[...] isso não tem como andar melhor, mas justamente isso *anda rápido demais*, isso se consome, isso se consome tão bem que isso se consuma.” (LACAN, 1972: 48; tradução livre<sup>104</sup> e grifo nosso). Essa temporalidade sem escansão, que introduz uma relação compulsiva de consumo com o objeto, perpassa um modo de operar que se caracteriza pelo excesso, mas um excesso que não se partilha, não se distribui, não escoo, perpetuando-se no sistema com o intuito de gerar ainda mais excesso. Tal funcionamento relembra a descrição de Freud em *Além do princípio do prazer* dos sistemas de seres unicelulares que se reproduzem eternamente, contanto que sejam retirados seus *produtos do metabolismo* (FREUD, 1920: 218), restos de seu funcionamento, sob pena de conduzi-los à degradação e à morte. No modo de produção capitalista, o produto do metabolismo do consumo da força de trabalho é o mais-valor, que não se configura como resto a ser eliminado, mas como principal objetivo de todo o processo. A economia se define como aquilo que envolve a produção e a distribuição de excedentes, e, nesse sentido, e economia capitalista promove uma subversão, mantendo a face produtiva, ampliando-a a níveis jamais imaginados anteriormente, ao mesmo tempo em que substitui a face distributiva pelo acúmulo; produção e acúmulo de excedente, com a diferença de que o que se acumula não é retirado do sistema, entesourado, mas mantido no processo.

“De certa forma, esse apelo desmedido ao gozo se opõe ao desejo como limite [...] O *potlach* funciona como um limite controlado ao gozo. O que dizer de um mundo que não somente não edifica nenhum limite ao gozo, mas o promove até a morte, em escala planetária através de um discurso que o glorifica “*per se*”, sob a forma da mais-valia nos cânones do serviço dos bens.” (GÓES, 2008: 179-80).

Não há resto a ser eliminado, não há *potlatch*<sup>105</sup> possível no capitalismo, pois o excedente deve ficar aprisionado na maquinaria capitalista. De certa forma, poderíamos conjecturar se o que se estabelece, em dois sentidos, é um *potlatch* às avessas. De um lado, há o acúmulo como valorizado no paradigma capitalista, que glorifica o sucesso

---

<sup>104</sup> “[...] *ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume.*”

<sup>105</sup> Prática, observada em algumas sociedades, de uma troca de bens sem fins comerciais ou até de descarte ritual de bens, em geral os valiosos e não os indesejáveis.

individual enquanto atrelado ao acúmulo de bens e de dinheiro; *ser rico* como Soberano Bem. Por outro lado, a velocidade de consumo requerida pelo modo de produção capitalista faz das mercadorias já lixo a ser descartado tão logo sejam consumidas, pois já teriam cumprido sua nobre missão de realizar o mais-valor ao capitalista, devendo liberar espaço para as mercadorias vindouras. O caráter descartável que cada vez mais predomina nas mercadorias, muito ancorada em sua obsolescência programada<sup>106</sup>, impõe um *potlatch* programado, entretanto, sem ritual algum, sem envolver nenhum tipo de sacrifício por parte do sujeito; um *potlatch* que visa manter o consumo em crescimento.

Diante de um paradigma no qual *a impaciência é institucionalizada* (SENNET, 2006: 118), o tempo para compreender é um incômodo entrave a um funcionamento acelerado. Se *entre a bolsa e a vida, este mundo escolhe a bolsa* (SAURET, 2009: 298), temos uma medida da temporalidade que perpassa as decisões subjetivas daqueles que se encontram siderados pela promessa de forclusão da castração. Tais sujeitos são tomados como atores em um *reino do consumo teatral*, no qual somente pode participar quem puder consumir: “[...] para o espectador-consumidor, o uso possessivo é menos estimulante que o desejo de coisas que ainda não tem; a dramatização do potencial leva o espectador-consumidor a desejar coisas que não pode utilizar plenamente.” (SENNET, 2006: 147). Não importa o uso da mercadoria, tampouco sua relação singular com o consumidor, o que importa é que ele siga consumindo sempre novas mercadorias, afinal *o show tem que continuar* (sem interrupções)!

O funcionamento que o discurso do capitalista propõe se aproxima do antigo sonho de um *perpetuum mobile*, um motocontínuo capaz de operar eternamente sem interrupções, sem produzir entropia, como se fosse possível evitar todas as perdas, o que pode levá-lo, nas palavras de Lacan, à *consumição*. O ritmo acelerado e o caráter incessante do modo de produção capitalista remetem a um movimento contínuo que se afina mais com o deslizamento metonímico do que com a operação metafórica. Lacan indica que “[...] o suporte do mais-de-gozar é a metonímia [...] esse mais-de-gozar é, essencialmente, um objeto deslizante.” (LACAN, 1971: 47), aspecto do mais-de-gozar que, contabilizado como mais-valor, se intensifica no discurso capitalista, deslizando na estrutura de forma quase contínua. Héctor García de Frutos destaca, ao se referir ao

---

<sup>106</sup> Com relação ao tema da obsolescência programada, cf. “*Comprar, tirar, comprar: la historia secreta de la Obsolescencia Programada*”, disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=5tKuaOllo\\_0](https://www.youtube.com/watch?v=5tKuaOllo_0), acesso em 20/12/2015.

livro *A cultura do novo capitalismo*, de Richard Sennett, que “Sennett adverte, ao seu modo, que a cultura no novo capitalismo derrubou a supremacia da metáfora, instaurando a da metonímia.” (FRUTOS, 2014: 92; tradução livre<sup>107</sup>), algo congruente com o declínio da função paterna que se evidencia na passagem da Idade Média à Modernidade, e se intensifica com a aliança entre capitalismo e ciência moderna.

No discurso do capitalista, a seta diagonal  $S_1 \rightarrow S_2$  representa uma relação imediata, sem a mediação do impossível, da impotência ou da barra. Se a escansão significativa constitui um tempo para compreender entre o instante do olhar e o momento de concluir, como pensar o *tempo para compreender* nesse paradigma?

Reencontramos a questão de como chegar à renúncia ao gozo necessária ao laço social, com nossa hipótese acerca de uma condição de ordem temporal para tal, a saber, a instauração de uma escansão temporal, a interposição de um *tempo para compreender* que se precipite no *momento de concluir* pela renúncia ao gozo. Como desdobramento dessa hipótese de trabalho, supomos que tendam a surgir impasses ao laço social no discurso capitalista, já que a escansão temporal é antagônica ao seu funcionamento. Dito de outra forma, o *tempo para compreender* passa a ser tomado enquanto um vilão, que, caso não possa ser extirpado, ao menos deva ser reduzido ao máximo, afinal, *time is money*. Quanto menor o *tempo para compreender* de todas as *decisões* em jogo, mais veloz será a realização do mais-valor criado na mercadoria pelo trabalho, bem como o seu reinvestimento.

Nesse sentido, Sauret cita uma curiosa afirmação de Patrick Le Lay – ex presidente-diretor da TF1, grande canal de TV francês – acerca da verdadeira função da TF1: “TF1 vende espaços de cérebro formatados e livres aos anunciantes publicitários [...] colonizar o psiquismo e *paralisar o julgamento* para conectar os indivíduos ao mercado [...]” (SAURET, 2009: 299; tradução livre<sup>108</sup> e grifo nosso). Vimos que *todo juízo é essencialmente um ato* (LACAN, 1945: 208), comportando uma decisão, e implicando o sujeito. Isso implica um tempo, *tempo para compreender*.

O tempo para compreender se torna um inimigo a ser combatido, pois gera um tropeço na máquina. Todos os quatro discursos funcionam com esse tropeço, ao passo que o discurso do capitalista tenta evitá-lo. A circularidade e a prevalência da metonímia em detrimento da metáfora são índices da tentativa de elisão do tempo para

---

<sup>107</sup> “Sennett advierte, a su manera, que la cultura del nuevo capitalismo ha derrocado la supremacía de la metáfora, instaurando la de la metonimia.”

<sup>108</sup> “TF1 vend des espaces formatés et libres aux annonceurs publicitaires [...] coloniser le psychisme et paralyser le jugement pour brancher les individus sur le marché [...]”

compreender, da escansão significante que promove o surgimento do sujeito dividido e do resto inassimilável ao significante. O mais-valor não opera como resto, sendo capturado, contabilizado em um sistema que pretende operar sem perdas. O gozo não deve ser adiado, sendo oferecido imediatamente pela via do consumo, das *latusas* (LACAN, 1969-1970: 153-4). Contudo, algo escapa tanto ao valor de uso quanto ao valor de troca, um gozo que não se deixa apreender, que resta como impossível, inacessível, deixando o consumidor frustrado e relançando a promessa: nada de tempo para compreender, que venha o novo lançamento!

A promessa capitalista de forclusão da castração se ancora, sobretudo, no consumo, na mercadoria, mas também se refere à temporalidade lógica em jogo no laço social: “O que a *Verwerfung* da castração rejeita é o tempo de constituição de um sujeito dividido que possa lançar uma questão fantasmática. *Time is money*, é a máxima.” (BECKER, 2004: 137). A captura do próprio tempo pela maquinaria capitalista tornando-o equivalente ao dinheiro indica uma vertente cronológica do tempo, duração que pode ser medida e contabilizada, logo, passível de ser precificada. O que fica oculto sob essa máxima é que o tempo somente pode se tornar dinheiro a partir de uma operação lógica no campo do trabalho, que passa de trabalho qualitativo e útil a abstrato e quantificado. Essa operação lógica no tempo também afeta a relação de consumo, relação entre o sujeito e o gozo, entre consumidor e mercadoria, elidindo o tempo para compreender o não cumprimento da promessa capitalista de forclusão da castração veiculada pelo consumo.

Assim como nos outros discursos, no discurso do capitalista o sujeito segue sem reencontrar o gozo perdido, mas fica capturado pela falta-de-gozar em uma lógica na qual sempre a próxima mercadoria promete lhe dar tal acesso. Ao mesmo tempo em que a promessa de acesso imediato ao gozo pela mercadoria segue sem se cumprir, ela permanece assintoticamente se relançando. Assim que a mercadoria é consumida o mais-de-gozar escapa ao sujeito deslocando-se metonimicamente para a próxima mercadoria, que deve ser consumida o mais breve possível, sem hesitação, sem reflexão, sem tempo para compreender. Quanto mais o sujeito busca o mais-de-gozar na próxima mercadoria, mais aumenta sua sede de falta-de-gozar.

A promessa capitalista de gozo imediato e ilimitado – contanto que se tenha poder aquisitivo para tal, pois o preço se apresenta como um limite – produz uma nova relação ao tempo, como indica François Ansermet: “O *Tudo*, imediatamente constitui o próprio do mundo contemporâneo, que é aquele do direito a um gozo sem limite, sem

demora, sempre maximal, e que se reivindica como um direito à satisfação” (ANSERMET, 2011: 2). O imperativo de gozo encontra no mercado um habitat propício ao seu mandamento, sendo o sujeito visado pela mercadoria,  $a \rightarrow \$$ , compelido a buscar na mercadoria, nos *gadgets*, o mais-de-gozar prometido. A velocidade com que os *gadgets* se tornam obsoletos, descartáveis, bem como a celeridade no surgimento de novos modelos, fazem do *gadget* a mercadoria paradigmática no estabelecimento de uma relação com o sujeito consumidor que tende a desconsiderar o tempo para compreender, sendo a mais imediata possível: “Com o *gadget*, queremos escapar do tempo recriando sempre um tempo renovado através da novidade do objeto.” (: 4). A brevidade, a pontualidade é o que marca a relação do sujeito com o *gadget*:

“Vimos que por sua lógica interna o capitalismo encontra-se predestinado a fomentar nos sujeitos uma falta incessante, uma insatisfação constante, que em contrapartida deve vir sempre acompanhada pelo gozo de algum *gadget*, objeto descartável que produz uma *fruição curta e rápida*. Essa obsolescência dos objetos é típica do capitalismo e é importante notar que sem isso ele não poderia sobreviver, pois a uma oferta sempre crescente de mercadorias deve corresponder uma demanda sempre renovada. O resultado é que *a mercadoria chega ao mercado natimorta*; ela está *fadada a ser apenas um momento* de um processo em que o consumidor deve devorá-la para logo em seguida desprezá-la. Como *a acumulação de capital é um processo sem ponto de basta*, cujo objetivo é acumular cada vez mais capital, a mercadoria representa um mero acidente desse processo, proporcionando um *gozo pontual*, que embora necessário para levar o processo para a frente é por isso mesmo *feito para ser breve*.” (LUSTOZA, 2009: 50; grifos nossos).

A temporalidade que se institui como forma de tentar cumprir a promessa de forclusão da castração tende a elidir o tempo para compreender, tempo que promove uma escansão entre o instante do olhar e o momento de concluir: “Trata-se de escapar à lei do tempo. Escapar do tempo é escapar da perda: é isso o *tudo, imediatamente*.” (ANSERMET, 2011: 3). A tentativa de escapar da perda, de forcluir a castração, traduz-se em uma tentativa de se vivenciar um tempo fora do tempo, um eterno presente que captura o sujeito como instante do olhar, com cada vez menos tempo para compreender o momento de concluir.

O que não se pode ter tempo para compreender? Algumas respostas possíveis: Que há uma exploração velada do trabalho. Que o sujeito consumidor é comandado pela mercadoria e não o contrário. Que a mercadoria não trará a satisfação ansiada. Que a perda de gozo é inevitável. Que a discursividade articulada ao modo de produção capitalista opera fechada em si mesma rumo à consumição. Todas essas respostas parecem apontar, a nosso ver, para uma questão central: a forclusão da castração é uma



promessa que não se cumpre. *Sem tempo para compreender, não se conclui acerca do não cumprimento da promessa, permanecendo o sujeito capturado em um instante do olhar diante de uma promessa que não cessa de não se cumprir.*

O modo de produção capitalista e o discurso que o representa apresentam uma menor operatividade da metáfora, prevalecendo um célere deslizamento metonímico: “A metonímia remete à infinitude. No capitalismo, o dinheiro sustenta essa promessa, a *promessa de infinitude*, na medida em que permite que se compre qualquer coisa desde que se tenha a quantidade necessária para pagar o limite imposto pelo preço.” (GÓES, 2008: 43; grifo nosso). A aceleração metonímica e o enfraquecimento da operação metafórica favorecem a diminuição do tempo para compreender, afetando a própria escansão significativa.

O encurtamento do tempo para compreender aproximaria o funcionamento da cadeia significativa de uma holófrase? Essa é uma hipótese que merece ser abordada de modo cuidadoso, sendo essencial esclarecer destarte nossa posição: não estamos afirmando que se estabeleça, de fato, uma holófrase, pois isso equivaleria a afirmar que simplesmente não haja tempo para compreender. O que supomos é que o discurso capitalista opere uma redução tão radical do tempo para compreender que a escansão significativa se comprometa a ponto de se aproximar do que se apresenta na holófrase. Para melhor esclarecer essa questão, destacaremos os pontos acerca do que Lacan avançou sobre a holófrase que remetem ao funcionamento do discurso do capitalista.

No *Seminário 1*, Lacan assim define a holófrase: “[...] há frases, expressões que não são decomponíveis, e que se reportam a uma situação tomada no seu conjunto – são as holófrases.” (LACAN, 1953-1954: 257). Nesse contexto, Lacan articula a holófrase ao especular, ao registro imaginário: “[...] toda holófrase se liga a situações-limites, em que o sujeito está suspenso numa relação especular ao outro.” (: 258). Essa definição surge ao discorrer sobre uma holófrase oriunda de Fiji, expressão de uma:

“[...] *situação de duas pessoas, cada uma olhando a outra, esperando cada uma da outra que ela se vá oferecer a fazer alguma coisa que as duas partes desejam, mas não estão dispostas a fazer.* Encontramos aí definido com uma precisão exemplar um estado de interolhar em que cada um espera do outro que ele se decida por algo que é preciso fazer a dois, que está entre os dois, mas em que nenhum quer entrar.” (: 257).

O entreolhar hesitante à espera de uma decisão que envolve os demais relembramos o sofisma dos prisioneiros, mas com a diferença de que no caso do sofisma a solução excede o especular, pois o instante do olhar não é suficiente para tal. As

retomadas posteriores de Lacan sobre a holófrase tratam de seu aspecto simbólico, mas destacamos a associação da holófrase a situações-limite, momentos de decisão, bem como sua forma monolítica, não decomponível. Após essa concepção mais especular da holófrase, no *Seminário 6* Lacan a toma como referida ao nível inferior do grafo do desejo, nível da demanda, já articulada ao simbólico. Nesse contexto, Lacan a aproxima da interjeição: “A holófrase tem um nome – é a interjeição [...] Ela existe, essa forma de frase, diria mesmo que, em certos casos, *ela toma um valor muito urgente e exigente.*” (LACAN, 1958-1959: 91; tradução livre<sup>109</sup> e grifo nosso). O valor urgente, exigente, associado às situações-limite, vão delineando um aspecto imperativo que perpassa a holófrase enquanto uma interjeição, que, segundo Lacan, merece, como tal, ser ouvida “[...] mesmo que tão pouco discursivo quanto uma interjeição. Pois uma interjeição é da ordem da linguagem [...] É uma parte do discurso que não cede a nenhuma outra no que tange aos efeitos de sintaxe numa língua determinada.” (LACAN, 1958b: 623). Segundo Alexandre Stevens, na holófrase um significante não pode vir no lugar do outro, pois *eles já ocupam o mesmo lugar* (STEVENS, 1987: 66), o que coaduna com o que Lacan descreve acerca do estatuto do sujeito na interjeição, quando está presente, mas de modo *latente*: “Não é obrigatório que o [Eu] se designe como tal no discurso para ser suporte dele. Numa interjeição, numa ordem – *Venha!* –, num chamado – *Você* –, existe um [Eu], só que latente.” (LACAN, 1957-1958: 208). É como se fosse um momento no qual o enunciado prevalece sobre a enunciação, o que não significa que não haja enunciação.

No *Seminário 11*, Lacan fornece a definição da holófrase como solidificação do par significante: “Chegaria até a formular que, quando não há intervalo entre  $S_1$  e  $S_2$ , quando a primeira dupla de significantes se solidifica, se holofraseia, temos o modelo de toda uma série de casos – ainda que, em cada um, o sujeito não ocupe o mesmo lugar.” (LACAN, 1964a: 225). A série de casos delineada se refere à debilidade, à psicose e ao fenômeno psicossomático. Aqui cabe reforçar nossa posição de não afirmar que a diminuição do tempo para compreender no capitalismo ocasione uma holófrase, pois não estamos localizando o sujeito em nenhuma dessas três posições. Nessa definição de holófrase, o intervalo significante inexistente, o que julgamos muito radical para descrever o que se passa no discurso capitalista. Por outro lado, no *Seminário 6*, Lacan aponta:

---

<sup>109</sup> “*L'holophrase a un nom – c'est l'interjection [...] Elle existe, cette forme de phrase, je dirais même que, dans certains cas, elle prend une valeur tout à fait pressante et exigeante.*”

“A cadeia significante tem dois aspectos. O primeiro é a unidade de seu sentido, a significação frasística, o monolitismo da frase, o *holofrasismo* [...] A outra face do significante é o que chamamos *associação livre*. Ela comporta que, para cada um dos elementos da frase [...] alguma coisa pode intervir, que faz saltar um de seus significantes, e implanta no lugar um outro significante que suplanta o primeiro.” (LACAN, 1958-1959: 169; tradução livre<sup>110</sup>).

Essa passagem indica que existe um aspecto da holófrase que perpassa a própria cadeia significante, que não a impede. Por outro lado, ao apontar esses dois aspectos da cadeia significante, Lacan parece ressaltar que ambos existem, mas funcionam de modo oposto. Segundo Ângela Vorcaro, “Holófrase é, enfim, o nome que Lacan dá à ausência da dimensão metafórica. A solidificação do primeiro par de significantes impede que um significante possa vir no lugar de outro, já que eles ocupam o mesmo lugar.” (VORCARO, 1999: 33). A oposição entre holófrase e metáfora coaduna com o que vimos acerca do declínio da função paterna, logo, da própria metáfora, a partir da aliança entre a ciência e o capitalismo, comprometendo o próprio intervalo significante.

“Convém definir a metáfora pela implantação, numa cadeia significante, de um outro significante, mediante o que aquele que ele suplanta cai na categoria de significado e, como significante latente, *perpetua nela o intervalo* em que outra cadeia significante pode ser enxertada.” (LACAN, 1959: 716; grifo nosso).

A metonímia predomina no capitalismo, mas não de qualquer forma, e sim de modo bastante acelerado, o que tende a encurtar o intervalo significante, aproximando-se da holófrase significante; sem que esta se estabeleça, pois isso significaria um curto-circuito total do discurso. O caráter de comando, de urgência, de exigência que perpassa a holófrase como interjeição pode ser encontrado no imperativo de gozo que se sustenta na promessa de forclusão da castração no capitalismo. O sujeito como consumidor fica alienado ao imperativo de consumo, formando-se quase um monólito entre o sujeito e a interjeição “Consuma!”, monólito que não pode ser discutido, refletido. Nada de tempo para compreender, consuma!

Uma das formas de cumprir a promessa capitalista de forclusão da castração seria proceder a uma forclusão da escansão? Seria a *crevaison*, a consumição suposta por Lacan como destino do astucioso discurso capitalista a extirpação total do tempo

---

<sup>110</sup> “*La chaîne signifiante a deux aspects. Le premier, c’est l’unité de son sens, la signification phrastique, le monolithisme de la phrase, l’holophrasisme [...] L’autre face du signifiant, c’est ce que l’on appelle association libre. Elle comporte que, pour chacun des éléments de la phrase [...] quelque chose peut intervenir, qui fait sauter un de ces signifiants, et plante à la place un autre signifiant qui supprime le premier.*”

para compreender, instaurando-se uma holófrase que exclua definitivamente o sujeito como desejante? Sem elementos para responder a tais questões no momento, ressaltamos novamente que não estamos afirmando que o discurso do capitalista institua uma holófrase, permanecendo o sujeito, nessa modalidade discursiva, na debilidade, na psicose ou na psicossomática.

De qualquer forma, isso não impede que reflitamos – o que não seria possível no escopo da presente tese – sobre o quanto essas posições podem ser favorecidas nessa discursividade. O que acompanhamos acerca da alienação do trabalho, da espoliação do saber do trabalhador, bem como da posição do consumidor como comandado pela mercadoria – embora ocupe o lugar de agente – não parecem tão distantes da debilidade. Um trabalhador alienado de seu saber, um consumidor imerso na debilidade, que consome sem desperdiçar tempo para compreender, seria esse o sujeito ideal ao capitalismo? É uma questão que se abre à futura investigação.

Antes de (não) concluir nossa tese, cumpre ainda investigar o que se pode apreender acerca dos impactos discursivos do capitalismo no laço social pelo viés do discurso do analista, no qual a seta  $a \rightarrow \$$  se apresenta, mas ocupa o nível do impossível. De que forma a psicanálise opera na temporalidade lógica?

### **3.2. Discurso do analista: não cessa de não ceder**

Como último item do capítulo III, que intitulamos como *momento de concluir*, paradoxalmente, não trazemos uma conclusão, mas alguns pontos a serem explorados, a partir do discurso do analista, acerca de nosso tema. De certa forma, Góes localiza bem o cerne do que pretendemos explorar no presente item: “Como o discurso capitalista interfere na psicanálise, e o discurso do analista no discurso do capitalista?” (GÓES, 2004: 98). Decerto que essa questão é ampla, demandando um recorte para tal, sendo a temporalidade lógica implicada no laço social a tesoura com a qual tentamos realizá-lo.

Concordamos que *a alquimia do capitalismo não transforma o desejo em gozo* (BRUNO, 2010: 60), interessante forma de apontar que a promessa capitalista de forclusão da castração não se cumpre. A produção de incontáveis mercadorias não concede ao sujeito acesso ao gozo infinito e pleno. É com relação ao não cumprimento dessa promessa que a psicanálise deve se posicionar, destacando-se duas vertentes. A primeira contempla a ética da psicanálise, orientada pelo real, que parte da premissa de que sempre resta um impossível em jogo a partir do encontro com a linguagem, e que,

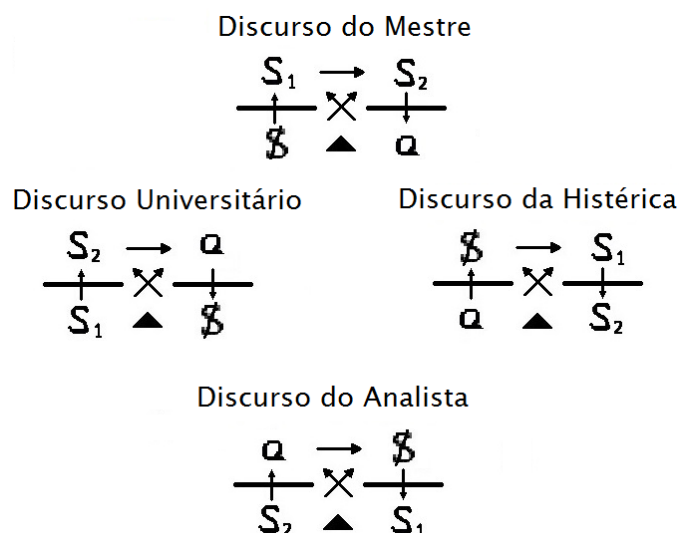
não importa o quanto se prometa, a divisão subjetiva é irreversível, a perda de gozo irreparável. Isso não significa que nada reste ao sujeito, pelo contrário. Resta ao sujeito responder ao impossível de modo singular, buscando um posicionamento diante do Outro que lhe seja o mais interessante possível, o que tende a promover certa abertura ao laço social, à inscrição do sujeito em um modo de tratamento discursivo de gozo.

O capitalismo não é o modo de produção hegemônico por séculos sem razão alguma. Reconhecemos o valor dos eventos históricos, mas nossa ênfase é nos aspectos estruturais que permitem sua acolhida e perpetuação, em especial no campo do gozo. Dessa forma, a psicanálise deve estar preparada – segunda vertente – para acolher o sujeito que se defronta com os efeitos da promessa capitalista e seu não cumprimento. Não seria possível aqui – nem seria nosso objetivo – elencar e explorar em profundidade quadros como depressão, toxicomanias, fenômenos psicossomáticos, distúrbios alimentares, entre outros que, por vezes, são elencados como *novos sintomas*, ou sintomas contemporâneos, categorias discutíveis e que demandariam uma tese exclusivamente para tal. O que destacamos é como a psicanálise pode favorecer ao sujeito a realização de escansões subjetivas capazes de revisar sua relação com o gozo, em especial, àqueles que se encontrem imersos em uma temporalidade que se aproxima de um contínuo, sem cortes, sem ponto de basta.

O discurso do analista é um excelente recurso para tal exploração. No capítulo II vimos a construção do discurso do mestre como aquele que representa a entrada do sujeito no discurso, forma canônica do discurso. Também vimos como a interrogação histórica ao mestre, ao Pai, gera como resposta o advento da ciência moderna e do capitalismo. Consolidam-se, dessa forma, os dois quartos de giro – horário e anti-horário – que correspondem, respectivamente, ao discurso da histórica e ao discurso universitário. O discurso do analista se articula a ambos, já que Freud estava imerso no campo da ciência – mesmo que de um modo que veio a se revelar *êxtimo* – e respondeu com a psicanálise à interrogação histórica com a qual se defrontou.

“A psicanálise nasceu com o século XX, por assim dizer [...] Mas, naturalmente, não brotou das rochas nem caiu do céu. Liga-se a coisas anteriores, a que dá prosseguimento [...] sua história tem de começar com a exposição das influências que foram decisivas em sua gênese, e não pode esquecer o tempo e as circunstâncias anteriores à sua criação [...] Seu objetivo, originalmente, era apenas conhecer algo sobre a natureza das doenças nervosas denominadas “funcionais”, a fim de superar a impotência médica no tratamento de tais doenças. Os neurologistas de então [...] não achavam acesso aos segredos das neuroses, sobretudo da misteriosa “histeria”, que constituía o modelo de todo o gênero.” (FREUD, 1924: 223).

Essa abertura do *Resumo da Psicanálise* condensa bem os pontos destacados. A impotência da ciência de seu tempo para responder à interrogação que o sintoma histérico trazia é o ponto de partida da psicanálise. É como se da relação de avesso entre o discurso universitário e o discurso da histérica surgisse o discurso do analista como resposta, cujo avesso é o discurso do mestre:



A histeria não surgiu com a ciência moderna, dela já se tem notícias desde a Antiguidade, entretanto, “[...] *ela só nos fornece sua chave* após o nascimento da ciência moderna, e não sem haver exasperado a psiquiatria [...] É aí que Freud encontrou a histérica: em seu debate com a ciência moderna e nas consequências desse debate.” (SAURET, 2009: 84-5; tradução livre<sup>111</sup>). Esperamos já ter ressaltado o suficiente a limitação de uma abordagem histórica dos discursos, embora sua consolidação não seja absolutamente disjunta da História. Ao abordar a estrutura do discurso do analista, Sauret afirma que “Essa estrutura não esperou a psicanálise para existir.” (: 63; tradução livre<sup>112</sup>), indicando que o próprio Lacan o afirma:

“Ele, o analista, se faz causa do desejo do analisante. O que dizer dessa coisa estranha? Devemos considerá-la um acidente, uma emergência histórica, que teria surgido no mundo pela primeira vez? [...] essa função já apareceu, e que não é por nada que Freud recorria de preferência a tantos pré-socráticos, Empédocles entre outros.” (LACAN, 1969-1970: 36).

Freud cita a elaboração de Empédocles acerca de dois princípios fundamentais que regeriam o universo, associando-os ao dualismo pulsão de vida x pulsão de morte: “Os dois princípios fundamentais de Empédocles – *φιλία* e *νεκος* – são, tanto em nome

<sup>111</sup> “[...] elle ne livre sa clef *qu’après la naissance de la science moderne, et encore non sans avoir éxaspéré la psychiatrie.*”

<sup>112</sup> “*Cette structure n’a pas attendue la psychanalyse pour exister.*”

quanto em função, os mesmos que nossos dois instintos primevos, *Eros e destrutividade* [...]” (FREUD, 1937: 280). Não fixamos as modalidades discursivas a emergências históricas, porém, tampouco as consideramos sem nexos algum com estas. O discurso do analista pode ter tido sua estrutura antecipada, como indica a passagem de Lacan, mas, sem dúvida, foi com Freud que esta se consolidou:

“Quanto ao discurso da histérica, foi este que permitiu a passagem decisiva, dando seu sentido ao que Marx historicamente articulou. Que é, a saber, existirem acontecimentos históricos que só podem ser julgados em termos de sintomas. Não se viu aonde isso chegaria até o dia em que se dispôs do discurso da histérica para fazer a passagem com uma outra coisa, que é o discurso do psicanalista.” (LACAN, 1969-1970: 193).

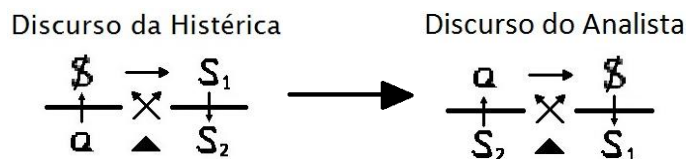
Mais especificamente, foi com o desejo de Freud que a psicanálise surgiu, com sua posição inédita diante do sintoma, seu desejo de escutar o que o neurótico tinha a dizer sobre ele: “Se os sintomas neuróticos não existissem, não teria havido Freud. Se as históricas já não tivessem aberto o caminho para essa questão, não haveria a menor chance de que a verdade tivesse sequer levantado a ponta da orelha.” (LACAN, 1968-1969: 159). Ainda no século XIX, nos primórdios de seu interesse pela histeria, pelo sujeito falante, Freud nos fornece um precioso exemplo de como a psicanálise foi se construindo como resposta àquilo com que ele se defrontava e para o que a ciência de seu tempo não tinha recursos para responder. Ao realizar perguntas a Emmy Von N., às quais ela dizia não ter as respostas, Freud pede a ela para pensar sobre isso no restante do dia, pois no dia seguinte ele retornaria: “Disse-me então, num tom de queixa claro, que eu não devia continuar a perguntar-lhe de onde provinha isto ou aquilo, mas que a deixasse contar-me o que tinha de dizer-me.” (FREUD, 1893-1895: 107). Está lançada a semente da regra técnica fundamental da psicanálise, a associação livre, que põe a fala do sujeito em um lugar inédito. O sujeito não mais seria mero objeto de investigação científica, passando, ele próprio, a fornecer as pistas daquilo que o levou à enfermidade, bem como do novo rearranjo a se elaborar. A escuta ganha outra perspectiva:

“Ali onde a histeria interrogava o mestre terapeuta com sua doença inclassificável, como Lacan exhibe na parte superior do matema do discurso da histérica ( $S \rightarrow S_1$ ), a psicanálise só pode extrair um saber sobre o inconsciente ( $S_2$ ) no momento em que, no lugar do fascínio e da recusa, Freud abandonou a prescrição e inaugurou uma escuta.” (TEIXEIRA, 2007: 42).

O matema do discurso da histérica tem no lugar de agente o sujeito dividido que põe o mestre ao trabalho, interroga-o, “Em outras palavras, ela quer um mestre sobre o

qual ela reine. Ela reina, e ele não governa. Foi daí que Freud partiu.” (LACAN, 1969-1970: 122). Freud partiu daí e respondeu com a construção da psicanálise.

A relação entre o discurso do analista e o discurso da histérica não se restringe à origem da psicanálise a partir da clínica com as histéricas. A própria entrada em análise depende de uma histericização do discurso: “O que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente – é a histerização do discurso. Em outras palavras, é a introdução estrutural, mediante condições artificiais, do discurso da histérica [...]” (: 31). Isso independentemente de se tratar de um homem ou de uma mulher, de neurose obsessiva ou de histeria. Mesmo o neurótico obsessivo habita o discurso da histérica na entrada em análise, sem que isso implique que sua estrutura passe a ser histérica. A histericização é do discurso, não da estrutura subjetiva. O sujeito, na posição de agente, interroga o mestre, sendo a genialidade de Freud perceber que para tal interrogação não há resposta satisfatória, que o saber sobre o sujeito está com o próprio sujeito – mesmo que não acessível conscientemente – e não com o mestre. Esse é o ponto em que uma torção – quarto de giro – se opera, quando o analista se recusa a ocupar o lugar de mestre detentor/produtor do saber e convoca o próprio sujeito a falar sobre si, pondo-o ao trabalho:



O fenômeno da resistência rapidamente ensina a Freud que “Ela [a histérica] faz, à sua maneira, uma espécie de greve. Não entrega seu saber.” (: 88; colchete nosso), interrompendo a associação livre em momentos importantes de seu discurso. Freud não recua diante disso. Se o sujeito não entrega diretamente seu saber, que ele forneça, ao menos, significantes-mestres de sua história –  $S_1$  no lugar de produção, ligado ao analista pela seta diagonal. Aquilo que o sujeito constrói em análise advém de dois lugares “[...] situáveis de um lado e de outro da barreira: seja de  $S_1$ , segundo o princípio da associação livre, seja do saber ( $S_2$ ). Notemos que do saber ( $S_2$ ) ao sujeito ( $\$$ ) o esquema desenha duas trajetórias: uma direta, outra passando por  $a$ .” (BRUNO, 2010: 183; tradução livre<sup>113</sup>). Não se trata de uma espécie de garimpo, de escavação que encontra algo já pronto e escondido, mas de significantes que se produzem como

<sup>113</sup> “[...] situables d’un côté et de l’autre de la barrière: soit de  $S_1$ , selon le principe de la libre association, soit du savoir ( $S_2$ ). Remarquons que du savoir ( $S_2$ ) au sujet ( $\$$ ), le schème dessine deux trajectoires: l’une directe, l’autre passant par  $a$ .”

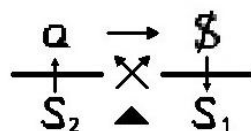


mestres advindo um saber no próprio processo de análise, como indica Miriam Passos Lima:

“Na passagem de  $S_1$  a  $S_2$ , um saber pode advir no lugar da verdade, porque, neste discurso, os  $S_1$ , que determinam o sujeito como efeito de saber, estão no lugar da produção da análise, o que quer dizer que esses significantes [que] constituirão o sujeito como alienado não estão lá, desde sempre já dados, mas são produzidos numa análise justamente no lugar disso que não se diz, e é nessa medida que, no lugar da verdade, pode advir um saber.” (LIMA, 2004: 120; colchete nosso).

Esses significantes permanecem disjuntos do saber pela barreira da impotência, ocupando o saber o lugar da verdade. A barreira da impotência entre  $S_1$  e  $S_2$  já aponta para uma temporalidade lógica na qual a escansão significativa fica preservada. Além disso, vimos no capítulo II que a disjunção entre saber e verdade marca uma diferença entre ciência e psicanálise, na medida em que ciência tende a igualá-los, supondo que o saber científico seja da ordem da verdade, ao passo que a psicanálise parte da concepção de que a verdade nunca pode ser mais do que semi-dita, de que jamais se produz um saber pleno sobre a verdade. A diferença entre saber e verdade fica ainda mais evidente com a teoria dos discursos, onde saber é termo e verdade lugar. Curiosamente, é no discurso do analista que o saber ocupa o lugar da verdade.

#### Discurso do Analista



O fato de o saber ocupar o lugar da verdade não significa que o discurso do analista promova uma equivalência entre ambos. O saber de que se trata nesse discurso não é técnico ou científico, mas o saber inconsciente, que se refere ao posicionamento subjetivo: “[...] a análise visa construir um saber que formalize a posição subjetiva.” (TEIXEIRA, 1999: 182). É nesse sentido que o analista pode operar do lugar de agente – fazendo semblante de  $a$  – causando o sujeito ao trabalho, à produção de significantes-mestres capazes de reordenar sua relação com o saber: “O que se espera de um psicanalista é, como disse da última vez, que faça funcionar seu saber em termos de verdade. É por isso mesmo que ele se confina em um semi-dizer.” (LACAN, 1969-1970: 50). O saber que verdadeiramente interessa é o do sujeito, aquele que mesmo sem ser plenamente dito, sustenta, como verdade, um discurso, ao passo que o saber que é suposto ao analista deve ser sempre questionado, não sendo tomado como verdade:

“Se a verdade nunca pode ser senão meio-dita, se é esse o núcleo, a essência do saber do analista, é porque no lugar da verdade se coloca  $S_2$ , o saber. Trata-se, portanto, de um saber que deve sempre, ele mesmo, ser questionado. Da análise, ao contrário, há uma coisa que deve prevalecer: é que há um saber que se extrai do próprio sujeito. No lugar do polo do gozo, o discurso analítico põe o  $S$  barrado. É do tropeço, do ato falho, do sonho, do trabalho do analisando que resulta esse saber. Esse saber, este não é suposto: ele é saber, saber caduco, migalha de saber, *submigalha* de saber. Assim é o inconsciente – é o que assumo –, eu o defino, traço novo na emergência, por só poder postular-se a partir do gozo do sujeito.” (LACAN, 1971-1972b: 77).

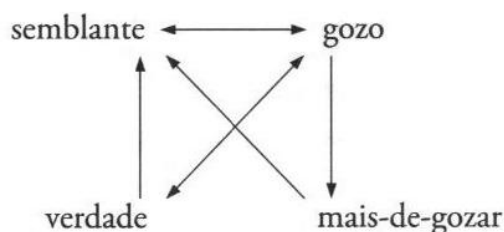
Ao ocupar o lugar da verdade, o saber fica também marcado pela impotência: “Numa certa perspectiva, que não qualificarei de progressista, um saber que não pode fazer nada, o saber da impotência, é esse que o psicanalista poderia veicular.” (LACAN, 1971-1972a: 38). Assim, fica mantida a proteção pela barreira da impotência no nível inferior, bem como a impossibilidade no nível superior,  $a \rightarrow \$.$

Essa relação merece algum destaque, pois é aquilo que no discurso do capitalista melhor permite interpretar a promessa de forclusão da castração. A principal e radical diferença é que no discurso do analista essa relação ocupa o nível do impossível, o que não ocorre no discurso do capitalista, no qual uma seta diagonal liga a mercadoria ao sujeito, burlando tanto o impossível, quanto a impotência ou a barra. No discurso do analista, o analista ocupa o lugar de agente como  $a$ , causa de desejo: “É lá que o analista se coloca. Ele se coloca como causa do desejo. Posição eminentemente inédita, senão paradoxal, que uma prática ratifica.” (LACAN, 1969-1970: 144). O ineditismo de tal posição se refere, sobretudo, à inversão essencial na relação entre analista e analisante com relação ao que a ciência até então propunha, na qual o agente – cientista, médico, terapeuta e afins – é o detentor do saber, enquanto aquele que o procura para tratamento é o objeto – a ser tratado, estudado, etc. O surgimento da psicanálise depende de alguém “[...] que se cale para dar a palavra à sua paciente histérica e que consinta em escutá-la até deixar-se ensinar por ela. Ele consentiu em “fazer-se objeto” deliberadamente para evitar que seus “doentes” fossem tratados justamente como objetos [...]” (SAURET, 2009: 36; tradução livre<sup>114</sup>). Freud inaugura uma práxis na qual o objeto é o analista e não o sujeito, ficando a subjetividade do analista de certa forma esvaziada, sem, todavia, cair-se no engodo de uma suposta neutralidade científica absoluta. O próprio fenômeno da transferência impossibilita tal neutralidade.

---

<sup>114</sup> “[...] qui se taise pour rendre la parole à sa patiente hystérique et qui consent à l’écouter jusqu’à s’en laisser enseigner. Celui-là a consenti à « faire l’objet » délibérément pour éviter à ses « malades » d’être traités justement comme des objets [...]”

O objeto que o analista representa não seria um objeto qualquer, mas o objeto *a*: “É como idêntico ao objeto *a*, quer dizer, a isso que se apresenta ao sujeito como causa do desejo, que o analista se oferece como ponto de mira para essa operação insensata, uma psicanálise, na medida em que ela envereda pelos rastros do desejo de saber.” (LACAN, 1969-1970: 99). Embora Lacan utilize o termo *idêntico* ao se referir ao analista como objeto *a*, a sequência da passagem indica que é como tal que o analista *se oferece como ponto de mira*, ou seja, o analista não é o objeto *a*, ele cumpre a função de semblante de *a*: “Então, trata-se agora do discurso psicanalítico, e se trata de fazer com que aquele que nele desempenha a função de pequeno *a* ocupe a posição de semblante.” (LACAN, 1971-1972b: 175). Essa posição de semblante surge na nova montagem com os nomes dos lugares no discurso que Lacan apresenta no seminário *...ou pior* (: 65):



Ocupar o lugar de agente como semblante de *a* demarca que o analista não encarna o gozo a ser restituído ao sujeito, pelo contrário, ele visa causar o desejo, causar o sujeito ao trabalho: “A posição do analista se articula a esse lugar de *a* como causa de desejo, mas se situa aí fazendo *semblant* de *a* que se relaciona com o não-gozo do analista. É desde esse lugar que ele interpela o sujeito.” (LIMA, 2004: 120). O analista ocupa esse lugar justamente por estar avisado de que a perda de gozo é irrecuperável, mas que a partir da perda há um trabalho a ser feito, e que tal trabalho pode trazer ao sujeito um posicionamento subjetivo mais interessante, alguma nova configuração à sua relação com o gozo, que segue como perdido: “Mas quando se trata de psicanálise tampouco é o gozo que faz retorno ao sujeito: o analista se substitui a esse gozo para fazer semblante deste.” (SAURET, 2009: 65; tradução livre<sup>115</sup>). Não à toa, essa relação entre *a* e  $\$$  ocupa o nível do impossível no discurso do analista.

A impossibilidade demarcada em  $a \rightarrow \$$  é o modo que Lacan encontra para estruturar no matema do discurso do analista uma das três profissões impossíveis para Freud, analisar (FREUD, 1925b: 347), tal como no discurso do mestre – avesso do discurso do analista – o impossível de governar se apresenta: “Percebe-se que assim

<sup>115</sup> “Mais, quand il s’agit de psychanalyse, ce n’est pas non plus la jouissance qui fait retour au sujet: l’analyste ce substitue à cette jouissance pour n’en faire que semblant.”

como é impossível para o mestre ( $S_1$ ) comandar o saber ( $S_2$ ), é impossível ao analista ( $a$ ) comandar o analisante ( $\$$ ).” (BRUNO, 2010: 197; tradução livre<sup>116</sup>). Ao operar como causa de desejo, o impossível é ineliminável, já que o próprio desejo é sempre, por estrutura, insatisfeito: “Será que acentuo o bastante a relevância da impossibilidade de sua posição, na medida em que o analista se coloca em posição de representar, de ser o agente, a causa do desejo?” (LACAN, 1969-1970: 168). Há uma clara diferença entre a função de  $a$  no discurso do analista e no discurso do capitalista. No primeiro, ele representa o resto de gozo que permanece como irrestituível ao sujeito, causando seu desejo, enquanto no último se apresenta como mais-de-gozar supostamente capaz de ser reintegrado pelo sujeito: “De outro lado, o DC promete a restituição de um mais-de-gozar real lá onde o DA põe em função um *semblante* de objeto, causa de desejo: a seta escreve então a impossibilidade desta restituição quando ela visa ao ser do sujeito.” (SAURET, 2009: 69; tradução livre<sup>117</sup>). O discurso do capitalista parece ter alguns pontos de concordância com os demais discursos. O lado direito de seu matema coincide com o discurso do mestre, com  $S_2$  no lugar do trabalho e  $a$  no de produção. O significante-mestre no lugar da verdade coincide com o discurso universitário, enquanto o sujeito no lugar de agente ocorre no discurso da histérica. No entanto, a mutação que altera *algumas regras* do discurso, mudando a ordem entre os termos, afeta certos aspectos estruturais – a ausência da seta no nível do impossível, o desaparecimento da barreira da impotência, e a inversão do sentido da seta entre os lugares da verdade e do agente – e, com isso, as coincidências supracitadas merecem ser relativizadas. O  $S_2$  ocupa o lugar de trabalho, mas passa a ser um saber totalmente apartado do sujeito, saber técnico que pertence a quem o comprou, ao capital. O  $a$  produzido pelo discurso capitalista se oferece não como sendo irredutível ao sujeito, mas como restituível ao sujeito,  $\$$  que ocupa o lugar de agente, mas não comanda nada, sendo comandado por  $a$ . O  $S_1$  no lugar da verdade permanece tão *inatacável* quanto no discurso universitário, mas isso não o mantém apartado do circuito discursivo; o capital como significante-mestre comanda o trabalho. Dos quatro discursos, somente o discurso do analista não tem nenhuma coincidência com o discurso do capitalista no que se refere às posições dos termos (: 68). Poderia essa indicação apontar para o discurso do analista como o que

---

<sup>116</sup> “On remarquera que, de même qu’il est impossible pour le maître ( $S_1$ ) de commander au savoir ( $S_2$ ), il est impossible à l’analyste ( $a$ ) de commander à l’analysant ( $\$$ ).”

<sup>117</sup> “D’autre part, le DC promet la restitution d’un plus-de-jouir réel là où le DA met en fonction un semblant d’objet, cause du désir: la flèche écrit alors l’impossibilité de cette restitution quand elle porte sur l’être du sujet.”

mais próximo seria de um avesso do discurso capitalista, sendo aquilo que na discursividade mais estaria apto a equivocar o funcionamento do discurso capitalista? Apostamos que sim. A única coincidência entre o discurso do analista e o discurso do capitalista é a seta que liga  $a \rightarrow \mathcal{S}$ , mas, tal como acontece na comparação dos demais termos com os outros discursos, essa relação é muito diferente nestes discursos:

“Nós teremos notado que, tanto no discurso capitalista quanto no discurso analítico, encontramos a seta  $a \rightarrow \mathcal{S}$ , mas esse vetor tem, nos dois discursos, uma significação oposta. No discurso analítico, ela é indexada, como vimos, de uma impossibilidade. No discurso capitalista, ao contrário, o mais-de-gozar ( $a$ ) é suposto saturar a falta-de-gozar ( $\mathcal{S}$ ).” (BRUNO, 2010: 207-8; tradução livre<sup>118</sup>).

O objeto  $a$  opera como causa de desejo ao mesmo tempo em que se apresenta como resto inassimilável de gozo, apresentando-se essa dupla face do  $a$  na posição do analista, *agalma* enquanto sujeito suposto saber e dejetivo a ser deixado cair no percurso de análise: “O essencial é que o analista saiba suscitar a configuração dos ideais do sujeito para permitir-lhe desvelar, sob o brilho agalmático que a representação do mestre encerra, o objeto-causa na figura de um resto.” (TEIXEIRA, 1999: 195). A face de dejetivo, de resto, é paradoxal no discurso capitalista, ao passo que no discurso do analista “O próprio analista tem que representar aqui, de algum modo, o efeito de rechaço do discurso, ou seja, o objeto  $a$  [...] e inclusive o rechaço, posto que é exatamente o lugar ao qual o analista está destinado no ato analítico.” (LACAN, 1969-1970: 41-2). O paradoxo relativo ao resto no discurso do capitalista é que este pressupõe um funcionamento sem perdas, sem entropia, logo, sem resto, sendo o mais-valor continuamente reintegrado ao sistema. A mercadoria como portadora do mais-valor e suporte maior à promessa de forclusão da castração, apresenta-se ao sujeito como *latusa agalmática* que enfeitiça, embaçando a visão acerca do lixo que ela se torna assim que o mais-valor dela se desprende e retorna ao capitalista. A mercadoria se torna dejetivo a ser descartado assim que é consumida, deslocando-se, quase que imediatamente, o brilho agalmático para a próxima *latusa* da prateleira.

A função de *agalma* da mercadoria é sedutora, capturando o sujeito como consumidor,  $a \rightarrow \mathcal{S}$ . A direção da seta indica que o posto de comando se desloca do sujeito à mercadoria, que corrobora com a subida do objeto  $a$  ao zênite social (LACAN,

---

<sup>118</sup> “On aura noté que, dans le discours capitaliste comme dans le discours analytique, nous trouvons la flèche  $a \rightarrow \mathcal{S}$ , mais cette vexion  $a$ , dans ces deux discours, une signification opposée. Dans le discours analytique, elle est indexée, nous l’avons vu, d’une impossibilité. Dans le discours capitaliste, au contraire, le plus-de-jouir ( $a$ ) est censé saturer le manque-à-jouir ( $\mathcal{S}$ ).”

1970a: 411-2). A partir dessa indicação de Lacan, Miller desenvolve *uma fantasia* – título de sua conferência – acerca de um discurso hipermoderno, no qual o objeto *a* ascende ao zênite ocupando o lugar de agente. Não iremos tão longe a ponto de supor que o *a* está efetivamente no lugar de agente, mas concordamos com sua dominância em relação ao sujeito, tal como a seta diagonal  $a \rightarrow \$$  – sem os limites da barra, da impossibilidade ou da impotência – indica. Lacan chega a conjecturar se os *gadgets* chegariam a *tomar a dianteira*, animando o sujeito ao invés de se dar o oposto:

“Fizemos desde então alguns pequenos progressos, mas no que é que isso dá, afinal de contas, a ciência? Isso nos dá alguma coisa para colocar no lugar do que nos falta na relação, na relação do conhecimento, como dizia há pouco, nos dá nesse lugar, afinal de contas o que, para a maioria das pessoas, todos aqueles que aqui estão em particular, se reduz a engenhocas [*gadgets*]: a televisão, a viagem à Lua e, ainda assim, a viagem à Lua vocês não farão, só existem alguns selecionados [...] Então aí o círculo se fecha sobre o que acabo de lhes dizer há pouco: o futuro da psicanálise é algo que depende do que advirá desse real, ou seja, se as engenhocas [*gadgets*], por exemplo, *ganharão verdadeiramente a dianteira, se chegaremos a ser, nós mesmos, verdadeiramente animados pelas engenhocas* [*gadgets*]. Devo dizer que isso me parece pouco provável. Não chegaremos a fazer com que a engenhoca [*gadget*] não seja um sintoma, pois ela o é, por enquanto, muito evidentemente” (LACAN, 1974b: 35-6; colchetes e grifos nossos)

Quase quarenta anos depois, devemos ser mais ou menos otimistas que Lacan a respeito da tomada de dianteira dos *gadgets* em relação ao sujeito? Será que a relação do sujeito com a mercadoria ainda preserva a função de sintoma? Talvez essa seja uma das possibilidades de atuação da psicanálise em relação aos efeitos do discurso do capitalista no sujeito, conceder à relação de consumo um estatuto sintomático, tornando-a algo que se articule ao sujeito também pela via do desejo e não somente pela vertente de gozo. Décadas antes do questionamento de Lacan acerca dos *gadgets*, Freud parece intuir o caráter simbiótico que a relação do sujeito com seus dispositivos viria a ter:

“O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão ainda muito trabalho [...] Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbito da cultura, aumentarão mais ainda a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer, no interesse de nossa investigação, que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança.” (FREUD, 1930: 52).

Estaria o homem de hoje mais à vontade ou mais feliz com esta semelhança? Ele acredita mais nessa ilusão do que outrora? Difícil responder, mas Sennet ressalta o fato de o sujeito consumir produtos dos quais ele não tem como extrair nem de perto todo o potencial. Ainda assim, “A máquina torna-se uma espécie de prótese médica gigantesca.

Se o iPod é potente, mas o usuário não é capaz de dominar essa potência, as máquinas passam a ter um enorme apelo precisamente por esse motivo.” (SENNET, 2006: 142). Mesmo sem conseguir usar plenamente um objeto, o movimento acelerado de dependência simbiótica do sujeito em relação aos *gadgets* não vem demonstrando nenhum tipo de arrefecimento. A promessa de forclusão da castração segue viva.

O posicionamento ético da psicanálise diante dessa promessa se defronta com uma questão: qual o lugar da psicanálise no mercado? Decerto que a psicanálise não se oferece como mais uma mercadoria entre tantas, mas tampouco podemos afirmar que ela se esquive plenamente do mercado, ficando totalmente imune à lógica capitalista. O sujeito que procura por uma análise paga por isso, o que não significa que ele receba um produto – ou um serviço, isso é indiferente à questão – em troca, algo pronto que, como mercadoria, o trará satisfação. Destacamos dois pontos em relação a isso. Em primeiro lugar, o discurso do analista estrutura uma situação no mínimo insólita diante da lógica geral do mercado: o sujeito ocupa o lugar do trabalho, isto é, quem trabalha é quem paga, e não o inverso. Claro que o analista empenha algum trabalho, mas o principal trabalho em jogo em uma análise é o do sujeito do inconsciente “Como quer que seja, se o trabalho de nossa função durante esse tempo continua problemático, cremos ter posto em evidência suficientemente a função do trabalho no que o paciente nele realiza.” (LACAN, 1953: 314). Na lógica capitalista, aquele que trabalha recebe – mesmo que menos do que o que ele produz; a psicanálise subverte essa lógica.

O silêncio do analista tem um lugar difícil de localizar em um funcionamento que valoriza a pressa e a produtividade. Como compreender que se pague para alguém que responda com seu silêncio. Obviamente não estamos nos referindo à forma caricatural do analista que nunca fala, mas sim ao fato de que exista certa abstinência por parte do analista, que não responde imediatamente às demandas do sujeito:

“Pois está claro, por outro lado, que a abstinência do analista, sua recusa a responder, é um elemento da realidade na análise. Mais exatamente, é nessa negatividade, na medida em que ela é pura, isto é, desvinculada de qualquer motivo particular, que reside a junção entre simbólico e real [...] Vê-se, portanto, o outro momento em que o simbólico e o real se conjugam, e já o havíamos apontado teoricamente: na função do tempo, o que merece que nos detenhamos por um momento nos efeitos técnicos do tempo.” (: 310-1).

Os efeitos técnicos do tempo configuram o segundo ponto que destacamos como marcando um lugar ímpar da psicanálise no mercado. Lacan indica que a duração da sessão *representa nosso tempo de trabalho* (: 313), o que evoca as considerações de

Marx acerca do tempo de trabalho como medida comum entre as mercadorias. A partir da sessão de tempo variável, contudo, Lacan realiza uma subversão que rompe com a lógica capitalista do *time is money*, do “x de tempo = y de dinheiro”. O valor da sessão pode ser diferente para sessões que tenham, contingentemente, a mesma duração, bem como ser o mesmo para sessões de durações bastante variadas, que dependem do corte na sessão, operando-se um esvaziamento da dimensão cronológica do tempo.

“Evoca-se aqui um bedelhudo, a objetar que isso não pode ser o inconsciente, já que, como todos sabem, este desconhece o tempo. Ele que retorne às aulas de gramática para *distinguir o tempo da cronologia*, para distinguir as “formas de aspecto”, que consideram na enunciação aquilo que acontece com o sujeito, daquelas que situam o enunciado na linha dos acontecimentos. Então ele não confundirá o sujeito do consumado com a presença do passado. Despertará, sem dúvida, para o entendimento de que a tensão comporta tempo e de que a identificação se faz no ritmo de uma escansão.” (LACAN, 1958c: 671; grifo nosso).

A subversão lacaniana do tempo de sessão não visa caprichosamente se opor a uma lógica capitalista, tendo, sobretudo, valor clínico. Lacan parte da percepção de que “A indiferença com que o corte do *timing* interrompe os momentos de pressa no sujeito pode ser fatal para a conclusão rumo à qual se precipitava seu discurso, ou mesmo cristalizar nela um mal-entendido, senão servir de pretexto para um artil distorsivo.” (LACAN, 1953: 315). Na medida em que *o inconsciente demanda tempo para se revelar* (: 314), é preciso manejar cuidadosamente a questão do tempo em análise, não cedendo à pressão produtiva por resultados rápidos, tampouco deixando escapar momentos decisivos no discurso do sujeito que mereçam ser pontuados: “A suspensão da sessão não pode deixar de ser experimentada pelo sujeito como uma pontuação em seu progresso.” (: 314). O corte pode operar como ponto de basta, exatamente aquilo que não incide no discurso capitalista. A sessão de tempo variável tem como efeito, além da retirada do sujeito da zona de conforto de um tempo previsível que pode se prestar a resistência – quando o sujeito despende a maior parte da sessão em falas vazias e se aproxima de uma fala plena somente no final, por exemplo –, a possibilidade de um corte que opere como um ponto de basta capaz de gerar efeitos de significação:

“Ali se articula o que chamamos ponto de basta pelo qual o significante detém o deslizamento da significação [...] Desse ponto de basta, encontrem a função diacrônica na frase, na medida em que ela só fecha sua significação com seu último termo, sendo cada termo antecipado na construção dos outros e, inversamente, selando-lhes o sentido por seu efeito retroativo. Mas a estrutura sincrônica é mais oculta, e é ela que nos leva à origem [...] Vamos poupá-los das etapas, dando-lhes logo de saída a função dos dois pontos de cruzamento nesse primeiro grafo. Um, conotado por A, é o lugar do tesouro



do significante [...] O outro, conotado por  $s(A)$ , é o que se pode chamar a pontuação, onde a significação se constitui como produto acabado. Observe-se a dissimetria entre um, que é local (mais lugar do que espaço), e o outro, que é um momento (*mais escansão do que duração*).” (LACAN, 1960a: 820; grifo nosso).

O corte não tem como ser previsível, calculável, ele irrompe na sessão, assim como os significantes irrompem no discurso do sujeito que segue à regra fundamental da associação livre – que nunca é tão livre assim. O fator de surpresa opera tanto no sujeito quanto no analista que se permite surpreender pela fala do sujeito. Assim como não há como prever o momento em que algo dessa ordem surgirá em análise, “[...] não podemos prever no sujeito qual será o seu *tempo para compreender*, na medida em que ele inclui um fator psicológico que nos escapa como tal;” (LACAN, 1953: 311). Evidencia-se que é a dimensão lógica do tempo a que deve operar em análise. O corte opera discursivamente na pontuação, possibilitando a abertura a novas significações.

“Assim, é uma pontuação oportuna que dá sentido ao discurso do sujeito. É por isso que a suspensão da sessão, que a técnica atual transforma numa pausa puramente cronométrica e, como tal, indiferente à trama do discurso, *desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo o valor de uma intervenção, precipitando os momentos conclusivos.*” (: 253; grifo nosso).

A imprevisibilidade do tempo para compreender do sujeito, que se precipita em momento de concluir, é um elemento clínico essencial a ser considerado, e um elemento de ordem temporal. Tal como no sofisma lacaniano, o corte pode operar como uma escansão temporal com função significante. Diante da tendência capitalista de crescente diminuição do tempo para compreender, a psicanálise não tem como corroborar com tal lógica sem ferir sua ética. Com relação ao tempo para compreender em jogo em uma análise, há uma interessante passagem de Lacan sobre o manejo de Freud no caso do Homem dos Lobos que pode se prestar a confusão a partir do que expomos acerca da relação antinômica entre o discurso capitalista e o tempo para compreender, e em como a psicanálise não se alinha nessa direção:

“Freud exige uma objetivação total da prova quando se trata de datar a cena primária, mas supõe, sem mais aquela, todas as ressubjetivações do acontecimento que lhe pareçam necessárias para explicar seus efeitos a cada volta em que o sujeito se reestrutura, isto é, tantas reestruturações do acontecimento quantas se operem, como se exprime ele, *nachträglich*, a posteriori. Mais ainda, com uma audácia que beira a desenvoltura, ele declara considerar legítimo elidir, na análise dos processos, os intervalos de tempo em que o acontecimento permanece latente no sujeito. Ou seja, ele anula os *tempos para compreender* em prol dos *momentos de concluir*, que precipitam a meditação do sujeito rumo ao sentido a ser decidido do acontecimento original [...] É

justamente essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o nome de psicanálise [...]” (: 258).

Em uma primeira leitura poderíamos entender que o manejo de Freud corrobora com a lógica capitalista de tentativa de elisão do tempo para compreender, pois Lacan indica que ele *anula os tempos para compreender* do sujeito ao marcar uma data de termino de sua análise. A sequência da frase, porém, já demarca uma radical diferença entre o manejo de Freud e a manobra capitalista. No caso de Freud, a anulação dos tempos para compreender se dão *em prol dos momentos de concluir*, mesmo que muito se tenha discutido a propósito dos efeitos deste manejo de Freud – o que extrapolaria os limites de nossa tese. Embora Freud indique que tenha utilizado tal manejo do tempo em outros casos, em nenhum momento ele o propõe como uma técnica recorrente: “Tampouco se pode estabelecer qualquer regra geral quanto à ocasião correta para recorrermos a esse artifício técnico compulsório; a decisão deve ser deixada ao tato do analista.” (FREUD, 1937: 250). A indicação do tato do analista aponta para o caso a caso, para a singularidade de cada caso. Além disso, cumpre ressaltar que tal manejo por parte de Freud não teve como objetivo um mero encurtamento do tempo de análise, como uma espécie de busca de produtividade: “[...] se quisermos atender às exigências mais rigorosas feitas à terapia analítica, nossa estrada não nos conduzirá a um abreviamento de sua duração, nem passará por ele.” (: 255). O que Freud busca com a fixação de um prazo é atuar na temporalidade lógica do caso, sem nenhum tipo de garantia acerca do resultado dessa manobra; uma aposta, cujos efeitos somente podemos colher *a posteriori*. Sauret destaca que a partir da definição de um prazo para seu fim “O tratamento curto-circuita o tempo para compreender [...] Esse tempo perdido deixa HL<sup>119</sup> tão desguarnecido quanto os prisioneiros do sofisma privados de saída porque eles conheceriam a chave do enigma, sem poder, doravante, demonstrar como a obter.” (SAURET, 2009: 190; tradução livre<sup>120</sup>). No caso do sofisma, a demonstração lógica da solução somente advém das escansões temporais com função significativa a partir dos movimentos, e, sobretudo, das hesitações que cada um percebe nos demais. Com tais escansões, o tempo para compreender se estabelece e se precipita em um momento de concluir. Esse tempo para compreender é imprevisível.

---

<sup>119</sup> Abreviação de *Homme aux Loups*, Homem dos Lobos.

<sup>120</sup> “*La cure court-circuite le temps pour comprendre [...] Ce temps perdu laisse HL aussi démunie que les prisonniers du sophisme privés de sortir parce qu’ils connaîtraient la clef de l’énigme, sans pouvoir, désormais, démontrer comment l’obtenir.*”

“A função da psicanálise se caracteriza claramente pelo seguinte: institui um fazer pelo qual o psicanalisando obtém um certo fim. Fim este que ninguém pôde fixar claramente [...] Esse psicanalisando cuja análise foi levada a termo, acabo de dizer, ninguém ainda definiu com precisão o alcance da palavra “término” em todas as suas acepções; não obstante, supõe-se que deva ser um fazer bem-sucedido.” (LACAN, 1967-1968: 6/12/1967).

A tentativa de Freud parece se alinhar na direção de buscar a precipitação do momento de concluir e não de evitá-lo, independentemente do que se possa discutir acerca dos efeitos que isso teve do tratamento – discussão que se estende por quase um século, belo exemplo de *Nachträglichkeit*.

O que ressaltamos é o valor da escansão como forma de evitar o curto-circuito, uma escansão temporal que resulte em momento de concluir, ponto capital ao nosso tema, acerca do efeito temporal do capitalismo no laço social e do manejo da psicanálise diante disso. O que está em jogo na tentativa capitalista de elisão do tempo para compreender não é acelerar o momento de concluir, mas o oposto, que não se tenha tempo para compreender o momento de concluir, que não se chegue à conclusão de que a promessa de forclusão da castração é uma promessa que não se cumpre. Diante da visada capitalista de supressão do tempo para compreender, da tentativa de evitar a própria escansão, tentando funcionar sem ponto de basta, sem corte, cabe à psicanálise “[...] *reintroduzir a escansão do tempo do sujeito, reintroduzir a escansão do tempo, a de um tempo lógico*, mais do que a de um tempo que é feito apenas de um instante que gira, acelerado sobre si mesmo [...] para sair disso, é preciso passar pelo corte.” (ANSERMET, 2011: 5; grifo nosso). Há uma *instância ética da decisão* (TEIXEIRA, 1999: 165) em jogo na escansão capaz de demarcar um tempo para compreender entre o instante do olhar e o momento de concluir, decisão ética do sujeito em sustentar tal escansão e do analista em favorecer um corte que opere como escansão.

Não somente o corte da sessão pode operar no sentido da pontuação, da abertura a novas significações, mas a própria interpretação, como indica Juan-David Nasio: “Uma interpretação, totalmente ao contrário de uma holófrase, é uma palavra cortada, que remete a uma outra. Quer dizer que a interpretação abre cadeias, a holófrase fecha ou, em todo caso, provoca retornos que se fecham sobre si mesmos.” (NASIO, 1993: 71). Essa interessante observação remete à questão da holófrase que vimos em relação ao discurso capitalista, cujo funcionamento tende a elidir o tempo para compreender de modo a operar de um modo próximo ao da holófrase, sem chegar efetivamente a ela, mas possivelmente comprometendo a potência da função metafórica ao sujeito.

De qualquer forma, o fechamento promovido pela holófrase parece se aproximar do fechamento do próprio inconsciente, aproximando o sujeito dividido do indivíduo proletário que Lacan indica como sintoma social, no qual a pulsação inconsciente fica prejudicada “[...] pulsação que mostra que, mais além da função historicizante sempre presente na estrutura da linguagem, existe a possibilidade temporal de abertura ou fechamento.” (ALEMÁN, 2010: 135; tradução livre<sup>121</sup>). Assim, a reintrodução da escansão que a psicanálise pode promover pode ser entendida como a preservação da pulsação inconsciente, a possibilidade temporal de abertura e fechamento do inconsciente, que, segundo Lacan, possui uma estrutura temporal – de ordem lógica, evidentemente:

“[...] o que se passa ali é inacessível à contradição, à localização espaço-temporal, bem como à função do tempo [...] O desejo indestrutível, se ele escapa ao tempo, a que registro pertence na ordem das coisas? – pois o que é uma coisa senão aquilo que dura, idêntica, um certo tempo? Não haverá aqui lugar para se distinguir ao lado da duração, substância das coisas, um outro modo do tempo – um tempo lógico? [...] Reencontramos aqui a estrutura escandida desse batimento da fenda cuja função lhes evoquei da última vez. O aparecimento evanescente se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, desse tempo lógico – entre um instante de ver em que algo é sempre elidido, se não perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que, precisamente, a apreensão do inconsciente não conclui, em que se trata sempre de uma recuperação lograda. Onticamente, então, o inconsciente é o evasivo – mas conseguimos cercá-lo numa estrutura, uma estrutura temporal, da qual se pode dizer que jamais foi articulada, até agora, como tal.” (LACAN, 1964a: 35-6).

Se a ética da psicanálise visa preservar a pulsação inconsciente, pela insistência em recusar um fechamento total do inconsciente, isso demarca o valor da escansão temporal e significativa: “O saber da experiência só sobrevém retroativamente, ainda que a verdade da certeza antecipada também participe da escansão de uma experiência [...] não há experiência se não há, ao mesmo tempo, um sujeito que a suporte.” (ALEMÁN, 2010: 47; tradução livre<sup>122</sup>). A pulsação do inconsciente – que se estabelece com a escansão temporal – compreende a abertura e o fechamento, logo, o fechamento do inconsciente não constitui, necessariamente, algo deletério ao sujeito. O problema se apresenta quando o fechamento não tem como correspondente lógico a abertura. Essa abertura é uma das diferenças essenciais entre o sujeito dividido e o indivíduo ao qual Lacan atribui o caráter de sintoma social, *o sujeito menos seu inconsciente* (BRUNO,

---

<sup>121</sup> “[...] pulsación que muestra que, más allá de la función historicizante siempre presente en la estructura del lenguaje, existe la posibilidad temporal de apertura o cierre.”

<sup>122</sup> “El saber de la experiencia solo sobreviene retroactivamente, aunque la verdad de la certidumbre anticipada también participa de la escansión de una experiencia [...] no hay experiencia si no hay a la vez un sujeto que la soporte.”

2010: 240). Não entendemos que a população se divida entre sujeitos divididos de um lado, ocupando posições discursivas nos quatro discursos, e o indivíduo proletário do outro, posicionado no discurso do capitalista. Cada um tem de se haver ao seu modo com as discursividades estabelecidas, oscilando em sua posição. Entendemos que o capitalismo tenha efeitos discursivos que geram uma tensão entre a posição do sujeito como dividido e sua posição como indivíduo – proletário alienado em seu trabalho e/ou consumidor comandado pela mercadoria. Outra tradução dessa tensão pode ser dar em termos de sintoma; particular, singular, no caso do sujeito e social no caso do indivíduo:

“Se fizermos do homem não mais o que quer seja que veicula um futuro ideal, mas se o determinarmos da particularidade em cada caso, do seu inconsciente e do modo como ele goza disso, o sintoma permanece no mesmo lugar em que Marx o deixou, mas ele toma outro sentido, ele não é mais um sintoma social, ele é um sintoma particular.” (LACAN, 1974-1975: 18/02/1975).

Diante da tensão entre o sujeito dividido e o indivíduo, a psicanálise não tem outra posição senão a de valorizar o polo do sujeito, visar sua implicação enquanto sujeito dividido, incitando-o ao trabalho, não como proletário alienado, mas como um sujeito com seu sintoma singular. O indivíduo neoliberal, segundo Alemán, “[...] por mais consistente que pareça em seu autismo consumidor, não pode enclausurar-se em si mesmo.” (ALEMÁN, 2008: 55; tradução nossa<sup>123</sup>), sendo aí onde a psicanálise pode intervir. Alemán propõe uma interessante releitura do *Wo Es war soll Ich werden*: “Ali onde o indivíduo neoliberal do gozo autista é, o sujeito excêntrico do inconsciente deve advir.” (ALEMÁN, 2009: 20; tradução livre<sup>124</sup>). Lacan procede também a uma releitura dessa frase a partir do ponto do analista, que deve partir do sujeito suposto saber e chegar a operar como semblante de *a*, causando o sujeito a produzir em análise, mas também caindo como dejetivo ao longo do processo:

““*Wo \$ tat*” e permitam-me escrever esse “*S*” com a letra aqui barrada, lá onde o significante *ag*, no duplo sentido de que ele acaba de cessar e de que ele ia justo agir, de modo algum “*soll Ich*”, mas “*muss*<sup>125</sup> *Ich*”, eu que ajo, eu que lanço no mundo essa coisa à qual é possível dirigir-se como a uma razão, “*muss Ich (a) werden*”, eu, daquilo que introduzo como nova ordem no mundo, devo tornar-me o dejetivo. Tal é a nova forma de questionar em que consiste, em nossa época, o estatuto do ato [...]” (LACAN, 1967-1968: 17/1/1968).

---

<sup>123</sup> “[...] por consistente que pareça em su autismo consumidor, no puede clausurar-se sobre sí mismo.”

<sup>124</sup> “Allí donde el individuo neoliberal del goce autista es, el sujeto excéntrico del inconsciente debe advenir.”

<sup>125</sup> *Müssen* tem conotação mais imperativa que *sollen*, algo próximo da diferença entre *must* e *should*.

O psicanalista deve estar avisado de que o sujeito suposto saber não tem consistência alguma, devendo ser esvaziado ao longo do processo de análise; o analista “[...] se oferece para suportar, em um certo processo de saber, esse papel de objeto de demanda, de causa de desejo, que faz com que o saber obtido não possa ser tido senão pelo que é, ou seja, a realização significativa conjugada a uma revelação da fantasia.” (: 20/3/1968). Há uma importante diferença na relação entre  $a$  e  $\$$  no discurso do analista e no do capitalista. Na análise, o  $a$  opera promovendo a articulação da fantasia,  $\$ \diamond a$ , mantendo sempre certa distância entre o sujeito e o objeto causa de desejo, distância que o discurso capitalista visa eliminar. Embora a psicanálise tenha como condição de surgimento o capitalismo, ela não corrobora com todos os efeitos discursivos engendrados por esse modo de produção, em especial essa valorização do indivíduo em detrimento do sujeito dividido e seu sintoma. A psicanálise não tem como concordar com uma promessa como a de forclusão da castração, pois parte da função da perda, da impossibilidade de recuperação do gozo perdido, e isso não de modo eventual, mas estrutural: “Não é abusivo dizer então que o discurso analítico se constrói sobre o princípio de uma perda inaugural e irremediável do gozo [...] e que, *a contrario*, o discurso capitalista se apresenta como um discurso sem perda – sem entropia.” (BRUNO, 2010: 209; tradução livre<sup>126</sup>). A marca do impossível na relação  $a \rightarrow \$$  é um índice da radical diferença entre o discurso do analista e o discurso capitalista:

“Se o laço social obedece a esse desígnio, ele não pode obedecer ao que impõe o discurso capitalista, no qual a flecha, oblíqua dessa vez, suscita uma exacerbação da falta-de-gozar alimentando a fantasia de uma supressão da divisão do sujeito pela complementação de  $a$ . No discurso analítico, ao contrário, essa flecha  $a \rightarrow \$$  é marcada pela impossibilidade, o que quer dizer que é da *abjeção* dessa causa, nos dois sentidos do genitivo, que se efetua essa mutação do sujeito quanto ao gozo que torna inoperante o discurso capitalista.” (: 259-60; tradução livre<sup>127</sup>).

Essa posição de Bruno propõe o discurso do analista como um modo de fazer face aos efeitos do discurso capitalista no sujeito. Vale esclarecer que sua indicação de que o discurso do analista torne o discurso capitalista inoperante não significa que a

---

<sup>126</sup> “*Il n’est pas abusif de dire qu’alors que le discours analytique se construit sur le principe d’une perte inaugurale et irrémédiable de la jouissance [...] a contrario, le discours capitaliste se présente comme un discours sans perte – sans entropie.*”

<sup>127</sup> “*Si le lien social obéit à ce dessein, il ne peut obéir à celui qu’impose le discours capitaliste, dans lequel la flèche, oblique cette fois, suscite une exacerbation du manque-à-jouir en alimentant le fantasme d’une suppression de la division du sujet para la complémentation de  $a$ . Au contraire, dans le discours analytique, cette flèche  $a \rightarrow \$$  est marquée de l’impossibilité, ce qui veut dire que c’est de l’abjection de cette cause, dans les deux sens du génitif, que s’effectue cette mutation du sujet quant à la jouissance qui rend inopérant le discours capitaliste.*”

psicanálise se ofereça como algum tipo de solução como uma superação dialética, tal como Marx propunha ao socialismo, que antecederia o comunismo na superação do capitalismo. O que o discurso do analista pode propiciar é uma posição subjetiva na qual o sujeito se posicione como dividido, o que torna o discurso capitalista, em dada medida, inoperante, esvaziando, para aquele sujeito, a promessa de forclusão da castração, posto que esta dependa de um sujeito que suponha ser possível sua sutura, sua não divisão: “O fim de uma análise consiste em assumir esta divisão e fazer o luto de sua castração, na medida em que esta, como acabamos de ver, preserva a possibilidade de um preenchimento da falta (pelo sexo, pelo dinheiro, pelo poder).” (: 58; tradução livre<sup>128</sup>). Dito de outra forma, a assunção subjetiva de sua divisão é o que pode tornar ao sujeito a promessa capitalista de forclusão da castração, e consequentemente, o próprio discurso capitalista, menos operante. Isso não significa que seja fácil operar sobre essa ilusão de completude no horizonte do consumo, mas cabe ao analista não ceder diante de tal ilusão: “Ora, o que nos mostra a experiência analítica é que não há sujeito cuja totalidade não seja uma ilusão, porque ela depende do objeto pequeno *a* enquanto elidido.” (LACAN, 1967-1968: 20/3/1968). O analista tem uma função que pode ser considerada uma das atividades impossíveis, sendo *no entanto exercida todos os dias* (LACAN, 1969-1970: 188-9). Ocupar o lugar de objeto *a* ao sujeito chega a ser considerada por Lacan uma posição que se aproxima à do santo, que ele supõe como uma das possíveis saídas do discurso capitalista:

“O santo, para que me compreendam, não faz caridade. Antes, presta-se a bancar o dejetivo: faz descaridade. Isso para realizar o que a estrutura impõe, ou seja, permitir ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo como causa de seu desejo. É pela abjeção dessa causa, de fato, que o sujeito em questão tem a chance de se situar, pelo menos na estrutura [...] o santo é o rebotalho [*rebut*] do gozo [...] Pois lixar-se para a justiça distributiva é, muitas vezes, de onde ele partiu [...] Quanto mais santos somos, mais rimos, esse é meu princípio, ou até mesmo a saída do discurso capitalista – o que não constituirá um progresso, se for apenas para alguns.” (LACAN, 1974a: 518-9).

O final dessa passagem traz uma questão que perpassa a relação entre a psicanálise e o capitalismo. Dissemos que aquilo que o discurso do analista pode possibilitar como modo de equivocar a promessa capitalista de forclusão da castração se aplica ao sujeito que nele se inscrever, ao passo que Lacan indica que se a saída for somente para alguns, isto não constituirá um progresso, o que leva Bruno a associar tal

---

<sup>128</sup> “*La fin d’une analyse consiste à assumer cette division et à faire le deuil de sa castration, en tant que celle-ci, nous venons de le voir, préserve la possibilité d’un comblement du manque (par le sexe, l’argent, le pouvoir).*”

indicação ao sofisma do tempo lógico: “Encontramos aí, sem surpresa, o apólogo dos três prisioneiros. Os três saem, ou, se não for este o caso, os três permanecem prisioneiros.” (BRUNO, 2010: 259; tradução livre<sup>129</sup>). A psicanálise não se restringe à análise pessoal de cada sujeito, ela se constitui como uma discursividade que ocupa um lugar muito próprio, produzindo uma ética própria, a ética do desejo: “[...] o discurso analítico se oferece e opera como um limite. Isso produz uma outra ética, a ética do desejo.” (GÓES, 2008: 46). A partir de sua ética, a psicanálise pode favorecer um limite ao funcionamento incessante que o capitalismo instaura, operando uma escansão, o que não deixa de ter caráter político, não no campo das ideologias políticas, mas no da ação: “A política é uma ação de sustentar, na ordem do mundo, um discurso [...] Uma ação que instaure e sustente um discurso sem a perspectiva do poder ou dos bens no sentido de prometer a felicidade e o fim de um mal-estar constitutivo da existência humana [...]” (: 184). É para sustentar uma ação política dessa ordem que a posição de santo pode ser interessante, já que este não visa nenhum tipo de poder político ou algo dessa ordem: “Tanto o santo quanto o analista, em contraste com o capitalista, apresentam-se não na figura do produtor, mas como produto que sobra no final da produção: simples resto inaproveitável, a ser expelido.” (TEIXEIRA, 1999: 199). Dessa posição, o analista pode favorecer ao sujeito que este se posicione de modo a não ficar capturado no circuito de gozo do discurso capitalista:

“Se ser um santo define para Lacan a saída ética do capitalismo, a determinação da qual a santidade se exclui deve ser aquela de um sujeito destinado a produzir no mesmo circuito que o leva a consumir. *Destituir o sujeito deste circuito* implica enfim ousar, para além da reprodução infinita do circuito de gozo onde o discurso do capitalista encontra seu princípio, a perspectiva transfinita do desejo.” (: 202; grifo nosso).

Para além da análise pessoal de cada sujeito, “A psicanálise instaura um discurso e é isso que nos resta como limite à loucura do capital.” (GÓES, 2008: 39). Por outro lado, a psicanálise somente se instaura como discurso na medida em que escuta cada sujeito em sua singularidade. O matema do discurso do analista, ou do discurso do capitalista, é o mesmo para todo sujeito, mas o modo como cada um ali se aloca ou se recusa a ocupá-lo é único e de responsabilidade exclusiva do próprio sujeito, pois “Por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis.” (LACAN, 1965: 873). O que não varia é a posição do analista diante da inevitabilidade do encontro com a castração e da

---

<sup>129</sup> “On retrouve là, sans surprise, l’apologue des trois prisonniers. Les trois sortent, ou, si ce n’est pas le cas, les trois restent prisonniers.”



irreducibilidade da divisão subjetiva: “[...] a psicanálise é uma saída ao discurso capitalista pelo simples fato de reintroduzir a consideração da castração ao reinscrever a incompatibilidade entre o significante e o gozo. Engendrando esse gozo irreduzível.” (SAURET, 2009: 69; tradução livre<sup>130</sup>). O que a psicanálise fornece é uma abertura, a partir do trabalho do próprio sujeito, a uma nova relação deste com o gozo.

Ao levar em conta a dimensão do gozo, a psicanálise o faz a partir da concepção de um real ineliminável, de um encontro sempre faltoso com a linguagem, não podendo ser a castração completamente burlada, nem o sujeito suturado, considerando sua divisão subjetiva irreversível. Tais são balizas éticas da psicanálise que a orientam como discurso capaz de funcionar enquanto modo de operar nos efeitos discursivos do capitalismo, sem que isso implique uma luta ideológica anticapitalista, ou algo assim: “[...] acreditamos que talvez seja através do discurso analítico que possamos finalmente formular uma linguagem de resistência que não seja do protesto, nem tampouco da nostalgia romântica das eras utópicas e do clamor pela crença no ideal perdido.” (TEIXEIRA, 2007: 135). Não se trata de visar um retorno ao discurso do mestre, ou seja, desfazer a mutação que gerou o discurso capitalista. O que mais importa não é, por exemplo, que o sujeito consuma menos, ou retome significantes-mestres como grandes ideais, mas que encontre um rearranjo em sua relação com o gozo de modo a ficar menos capturado pela promessa de um mais-de-gozar capaz de restituir sua divisão:

“O papel ético da psicanálise diante da aliança entre capitalismo e ciência e seus efeitos sobre o corpo seria, na contramão das promessas de bem-estar, bem como da nostalgia de tempos anteriores ao discurso da ciência, interrogar o mal-estar que essas novas intervenções acarretam. Ou seja, levar em conta a dimensão do gozo [...]” (FREIRE & MALCHER, 2015: 333).

É com relação à dimensão do gozo que se demarca uma clara diferença entre a concepção de Marx de como seria a saída do capitalismo e a concepção psicanalítica. Marx parte de ideia de uma justiça distributiva do mais-valor, o que supõe o gozo como contabilizável, ideia incompatível com a impossibilidade de se capturar todo o gozo pelo significante. A relação do sujeito com o gozo é singular, não sendo passível de se enquadrar em nenhum modelo de repartição coletiva, logo, a possibilidade de escapar à promessa de forclusão da castração depende de algo que incida nessa relação singular: “Ora, se a “sede da falta-de-gozar” a qual o capitalismo prolifera e com a qual lucra é

---

<sup>130</sup> “[...] *la psychanalyse est sortie du discours capitaliste du simple fait de réintroduire la considération de la castration en réinscrivant l’incompatibilité du signifiant et de la jouissance. En accouchant de cette jouissance irréductible.*”

real, *não se pode obter uma saída do capitalismo por uma nova repartição do mais-valor, ela só pode ser comandada por uma mutação da relação do sujeito ao gozo.*” (BRUNO, 2010: 245; tradução livre<sup>131</sup>). Embora se possa falar de um sintoma social referido ao capitalismo, o que a psicanálise acolhe é o sintoma singular como resposta subjetiva ao mal-estar. Isto não significa que o sintoma particular não tenha relação alguma ao sintoma social:

“O sintoma social é o sintoma do discurso capitalista. Isso significa que para dissolver dele o seu envelope formal é preciso sair do discurso capitalista. Como? Primeiro, fazendo o sujeito escapar da sede da falta-de-gozar que o transforma em proletário visando espoliá-lo de tudo [...] Mas, *nec plus ultra*, não é pela formatação das consciências que o capitalismo espera assegurar sua perenidade, *mas pelo corte entre o sujeito e o inconsciente*, entre  $\$$  e  $S_2$ , legível no matema na ausência de ligação entre  $\$$  e  $S_2$  na linha superior.” (: 251-2; tradução livre<sup>132</sup>).

A falta da seta no nível do impossível entre agente e trabalho, entre  $\$$  e  $S_2$ , é uma forma de ilustrar a ideia de que o indivíduo, tal como Lacan se refere ao proletário, seria o sujeito apartado de seu inconsciente. Não estamos afirmando que o inconsciente deixe de existir com o capitalismo, mas que se engendra uma modalidade discursiva que compromete seu funcionamento, em especial ao afetar a escansão temporal significativa. Reintroduzir a escansão, valorizando o tempo para compreender como constituinte desta, abre a possibilidade de se “[...] romper a flecha oblíqua  $a \rightarrow \$$  que, no discurso capitalista, aferra o desejo à alternância sem saída entre uma bulimia consumista, um vício incurável e uma anorexia destruidora.” (: 266; tradução livre<sup>133</sup>). Vimos como a temporalidade perpassa tanto a seta diagonal  $S_1 \rightarrow S_2$ , quanto a seta  $a \rightarrow \$$ , que ilustra, no discurso do capitalista, a relação do sujeito ao gozo. A escansão que pode surgir em um processo de análise pode afetar ambas as setas. Dito de outra forma, uma escansão que opere em  $S_1 \rightarrow S_2$  tem efeitos em  $a \rightarrow \$$ . Por meio de um ato analítico, algo pode se operar no discurso do sujeito de forma a promover um rearranjo em sua relação com o gozo de forma que “[...] esta não mais obedeça à superestima sem fim nem razão, o

---

<sup>131</sup> “Or, si la « soif du manque-à-jouir » dont prolifère et profite le capitalisme est réelle, une sortie du capitalisme ne peut s’obtenir d’une nouvelle répartition de la plus-value, elle est commandée par une mutation du rapport du sujet à la jouissance.”

<sup>132</sup> “Le symptôme social c’est le symptôme du discours capitaliste. Cela signifie que pour en dissoudre l’enveloppe formelle, il faut sortir du discours capitaliste. Comment ? D’abord en soustrayant le sujet à la soif du manque-à-jouir qui le transforme en prolétaire en visant à le dépouiller de tout [...] Mais, *nec plus ultra*, ce n’est pas par le formatage des consciences que le capitalisme espère assurer sa pérennité, mais par la coupure du lien entre le sujet et l’inconscient, entre  $\$$  et  $S_2$ , lisible sur le matème dans l’absence de liaison entre  $\$$  et  $S_2$ .”

<sup>133</sup> “[...] rompre la flèche oblique  $a \rightarrow \$$  qui, dans le discours capitaliste, ferre le désir dans l’alternance sans issue entre une bulimie consommatrice, une addiction incurable et une anorexie destructrice.”

que não agrada aqueles que fazem do gozo um mercado.” (: 11; tradução livre<sup>134</sup>). Embora não tenha como escapar totalmente ao mercado, a psicanálise não se alinha a ele como mais um produto ou serviço, menos ainda ela deve operar sob seus desígnios, sob o risco de se tornar “Um discurso que seria, enfim, pestilento totalmente devotado, enfim, ao serviço do discurso capitalista.” (LACAN, 1972: 49; tradução livre<sup>135</sup>). Se na análise “A última palavra sempre é do analisando.” (BRUNO, 2010: 47; tradução livre<sup>136</sup>), temos aí uma resposta psicanalítica ao *cliente tem sempre a razão* do mercado. Não parece abusivo considerar que a psicanálise ocupe no mercado um lugar *extimo*, não deixando de participar dele, mas sem se submeter à sua lógica, subvertendo-a, ao não corroborar com a promessa de forclusão da castração.

Tal promessa depende de um sujeito que recuse sua própria divisão, algo que a psicanálise não supõe possível, devido à irreversibilidade desta: “A *divisão do sujeito é, pois, o que resiste ao discurso capitalista. É aquilo que este não pode domar.*” (: 83; tradução livre<sup>137</sup>). Isso que o discurso capitalista não doma abre uma brecha da qual o sujeito como dividido pode emergir, equivocando o funcionamento sem ponto de basta. Mesmo que o sujeito seja soçobrado por mercadorias, resta uma insatisfação que retorna – sob diferentes roupagens – como mal-estar: “De qualquer forma, o velho problema da subjetividade seguirá insistindo [...] a psicanálise insiste em operar com os vínculos humanos [...]” (ALEMÁN, 2010: 165; tradução livre<sup>138</sup>). A psicanálise opera sobre e é operada pelo laço social como funcionamento discursivo, interessando-se pelos efeitos discursivos que testemunhamos a partir daquilo que os sujeitos produzem como sintoma ou como novas amarrações de gozo.

Ao retomar a proposição lacaniana de que a psicanálise pode se oferecer como uma saída ao capitalismo, Bruno a ancora na divisão subjetiva, naquilo que ela tem de irreduzível: “Como, entretanto, o sujeito é irreduzível em sua divisão, é o discurso capitalista que colapsará.” (BRUNO, 2010: 79; tradução livre<sup>139</sup>). Por mais árdua que seja a tarefa de operar sobre o que tende a se apresentar como hegemônico ou sem

---

<sup>134</sup> “[...]cette-ci n’obéisse plus à une surenchère sans fin ni raison, ce qui n’est pas du goût de ceux qui font de la jouissance marché.”

<sup>135</sup> “Un discours qui serait enfin vraiment pesteux, tout entier voué, enfin, au service du discours capitaliste.”

<sup>136</sup> “Le dernier mot toujours est celui de l’analysant.” ; o termo *toujours* também poderia ser traduzido por “ainda”, o que não alteraria significativamente o sentido geral da frase, mas eliminaria a possibilidade de articular com a máxima do mercado.

<sup>137</sup> “La division du sujet est donc ce qui résiste au discours capitaliste. *Ce que celui-ci ne peut dompter.*”

<sup>138</sup> “En cualquier caso, el viejo problema de la subjetividad seguirá insistiendo [...] el psicoanálisis insiste en operar con los vínculos humanos [...]”

<sup>139</sup> “Comme cependant le sujet est irréductible dans sa division, c’est le discours capitaliste qui crèvera.”

alternativas possíveis, seguimos considerando o capitalismo como contingente e não eterno ou imutável. A psicanálise insiste, tanto quanto insistem as respostas subjetivas inventadas de modo singular. Podemos pensar a ética da psicanálise como uma insistência? Talvez sim, podendo a insistência diante das tentativas de apagamento das diferenças, de eliminação do singular, de supressão da divisão subjetiva, de rechaço à castração, funcionar para a psicanálise tal como o *não ceder de seu desejo* (LACAN, 1959-1960: 382) funciona ao sujeito: à promessa capitalista de forclusão da castração, que *não cessa de não se cumprir*, a psicanálise responde com uma práxis discursiva que *não cessa de não ceder* à sugestão de tal promessa, reconhecendo-a como um engodo – bastante astucioso, cumpre admitir.

Como *todo efeito da história humana* (: 112), o capitalismo é *contingente*, e não imutável ou eterno. Sua persistência passa bastante pela tentativa de tornar necessário o contingente. Na semântica lógica destacada por Lacan, o capitalismo tenta tornar o que *cessa de não se escrever* – contingente – em algo que *não cessa de se escrever* – necessário (LACAN, 1972-1973: 198). A promessa capitalista de forclusão da castração tenta se vender como uma promessa que não cessa de se cumprir. Ao indicarmos que a psicanálise a toma como uma promessa que *não cessa de não se cumprir*, buscamos destacar o *impossível* em jogo na missão de um sujeito dividido evitar plenamente a castração.

Assim como Lacan enuncia que o discurso do analista é o avesso do discurso do mestre, para lidar com o mestre moderno, com seu estilo capitalista, o próprio discurso do analista deveria sofrer uma mutação buscando ser o avesso do discurso capitalista? Cremos que não, pois ao mesmo tempo em que Lacan ressalta que o analista deve estar à altura da subjetividade de seu tempo, “Que antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época.” (LACAN, 1953: 322), ele deixa claro que ao se tentar denunciar algo instituído corre-se o risco de dar-lhe ainda mais consistência: “Menos ainda na medida em que, ao referir essa miséria ao discurso do capitalista, eu o denuncio. Apenas indico que não posso fazê-lo a sério, porque, ao denunciá-lo, eu o reforço – por normatizá-lo, ou seja, aperfeiçoá-lo.” (LACAN, 1974a: 517). A subversão analítica em relação à hegemonia capitalista e seus efeitos discursivos somente pode ser operada pela via de uma concepção de sujeito que considera o encontro com a castração inevitável e a divisão subjetiva irreduzível, irreversível, ao mesmo tempo em que opera sempre no caso a caso, a partir da singularidade do sujeito e de seu sintoma, em última instância, de suas *práticas de gozo*

(ALEMÁN, 2010: 38). A psicanálise não se esmera em tratar o sintoma social, mas o sintoma particular de cada sujeito.

“A resposta supõe tomar, de novo, a medida daquilo que é uma psicanálise: ela constitui a experiência oferecida ao sujeito que decide *extraire les conséquences* de ser não isso ou aquilo, mas simplesmente um ser falante [...] ela é a ocasião, para quem o deseja, de repassar pelos significantes do Outro que presidiram seu segundo nascimento: estritamente, isto é, não metaforicamente, o psicanalisado é um *born again!* [...] O primeiro efeito é de alívio: fim da corrida ao saber e da esgotante corrida perseguindo o complemento impossível de gozo. O sujeito descobre, com a ausência de resposta pré-estabelecida ao que ele é, que a vida não tem sentido: salvo aquele que ele construirá ao mesmo tempo em que *reinventa le lien social no qual ele se aloca.*” (SAURET, 2009: 236; tradução livre<sup>140</sup>).

Como um discurso que tem consequências, a psicanálise parte da premissa de ser impossível o acesso pleno e direto ao objeto *a*, objeto que não se atinge diretamente, somente se contorna. Além disso, a própria diferença entre objeto *a* e *das Ding* – que vimos no capítulo II – também indica o quanto, mesmo pela via do objeto *a*, não se chegaria ao gozo perdido da Coisa, sendo a manutenção de certa distância a *das Ding* uma das balizas éticas da psicanálise. A forclusão da castração segue como uma promessa que não se cumpre, e a psicanálise se posiciona eticamente sem sustentar uma nova promessa – de cura, por exemplo – mas equivocando a promessa capitalista. Para tal, a psicanálise considera a diferença irreconciliável entre saber e verdade, a irreversibilidade do processo de divisão subjetiva e a equivocidade inerente à linguagem – formas de localizar o real como impossível –, bem como valoriza a diferença, o singular, diante da tentativa de homogeneização do capitalismo. Finalmente, a psicanálise visa preservar ou possibilitar a escansão que fica ameaçada pelo funcionamento circular do discurso do capitalista, dando lugar ao tempo para compreender que tende a ser tomado como vilão pelo capitalismo, visto que é pelas escansões significantes que algo pode se ressignificar ao sujeito.

A escansão pode advir do manejo do tempo variável da sessão – que subverte a lógica capitalista de  $x$  de tempo =  $y$  de dinheiro –, da interpretação que opera como corte na cadeia significante abrindo para novas significações, ou mesmo para o não

---

<sup>140</sup> “*La réponse suppose de prendre, à nouveau, la mesure de ce qu’est une psychanalyse: elle constitue l’expérience offerte à tel sujet qui décide de tirer les conséquences d’être non pas ceci ou cela, mais tout simplement un être parlant [...] elle est l’occasion pour qui le souhaite de repasser par les signifiants de l’Autre qui ont présidé à sa seconde naissance: au sens strict, c’est-à-dire non métaphorique, le psychanalysé est un born again! Le premier effet est de soulagement: fin de la course au savoir et de l’épuisante course à la poursuite de l’impossible complément de jouissance. Le sujet découvre avec l’absence de réponse pré-établie à ce qu’il est que la vie n’a pas de sens: sauf celui qu’il construira en même temps qu’il réinvente le lien social dans lequel il se loge.*”

sentido, impossível de significantizar, da recusa ao atendimento imediato das demandas do sujeito, enfim, de tudo aquilo que possa constituir um ato analítico, que remeta o sujeito à sua divisão: “Resta ao psicanalista fazer semblante desse objeto que faz a inconsistência do Outro, sustentando *em ato* a irreducibilidade do real ao simbólico.” (SAURET, 2009: 91; tradução livre<sup>141</sup> e grifo nosso). Em todos esses recursos a invenção se impõe, pois não se deve esquecer que é na singularidade do caso a caso que se pode lançar mão daquilo que se revele capaz de operar um corte no funcionamento enredado por uma promessa de se operar discursivamente sem perdas, mas que retorna como sofrimento, como mal-estar. Os efeitos de um ato analítico só se fazem conhecer *a posteriori*, trata-se sempre de uma aposta, e ao analista cabe saber que em toda aposta a perda é de início. Sem pressa por resultados.

---

<sup>141</sup> “Il reste au psychanalyste à faire semblant de cet objet qui fait l’inconsistance de l’Autre, soutenant en acte l’irréductibilité du réel au symbolique.”

## PARA (NÃO) CONCLUIR

Após tanto valorizarmos o papel do *tempo para compreender* nas decisões subjetivas, e, em especial, no laço social, encontramos-nos diante de certa dificuldade em torno do *momento de concluir*. Não nos furtaremos a isso, entretanto.

Nossa tese se estruturou a partir de três grandes cortes. Cronologicamente, o primeiro grande corte que toca nosso tema é aquele operado por Marx na economia política a partir da descoberta do mais-valor, sua *Marxlust*. O segundo grande corte é operado por Freud com a descoberta do inconsciente, terceira grande ferida narcísica infligida na humanidade (FREUD, 1917), alterando radicalmente o modo de se entender a economia psíquica. O último grande corte sobre o qual nossa tese se apoia é realizado por Lacan ao articular os dois cortes citados, tomando a economia política como referência para se pensar a economia psíquica, produzindo, em um efeito *nachträglich*, uma ressignificação dos cortes anteriores, tornando possível abordar a *economia de gozo* que perpassa tanto a economia política quanto a economia psíquica. É a partir da economia de gozo que delimitamos a questão central de nossa tese: quais os efeitos discursivos do capitalismo a partir de sua promessa de forclusão da castração, particularmente – embora não apenas –, no tocante à temporalidade lógica implicada no laço social? Dito de outra forma: como a promessa capitalista de forclusão da castração afeta o laço social, isto é, como ela afeta discursivamente o sujeito – em especial a temporalidade lógica implicada no discurso?

Do laço emocional, de cunho libidinal, que Freud descreve como aquele que mantém os homens juntos em uma civilização, ao laço social como *aparelhamento discursivo*, tal como Lacan elabora com sua teoria dos discursos, um ponto se destaca como essencial: a renúncia; pulsional, na semântica freudiana, de gozo, segundo Lacan. A renúncia implica necessariamente em perda, mas a excede, trazendo consigo as marcas de uma *decisão em ato*. Uma perda pode ser infligida a alguém, mas uma renúncia não se dá sem a implicação do sujeito. Como chegar à renúncia ao gozo?

O destaque concedido à temporalidade lógica do laço social advém de uma hipótese de trabalho decorrente da articulação entre o mito freudiano acerca da origem do laço social apresentado em *Totem e tabu*, e o sofisma lacaniano *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*, que se revela, sobretudo, uma *lógica do ato*. É pela via do ato, em sua dimensão de decisão na qual o sujeito está implicado em sua divisão, de aposta cuja única garantia é a perda inicial, que esta articulação se sustenta. Como

chegar à renúncia ao gozo? Por um ato de fala. Tanto no mito quanto no sofisma incide uma escansão temporal que opera com função significante, demarcando um corte que resulta do *tempo para compreender o momento de concluir* pela renúncia ao gozo, em uma decisão irreversível. Não há mais como o prisioneiro se supor com o disco preto, nem como os parricidas ocuparem o lugar do pai primevo. Onde horda primeva era, deve a cultura – com seu banho de linguagem, do qual se pode fazer laço social – advir. O pai primevo como *líder, exceção* que monopoliza o gozo, torna-se *inimigo* a ser eliminado, o que o conduz à condição de *morto*, tornando impossível ocupar seu lugar, pois insistir na vivência do suposto gozo atribuído ao pai primevo conduz à morte e ao despedaçamento do corpo: *Isso (que não tem nome) tem que parar (em Nome-do-Pai)!*

Com relação à origem do capitalismo, inevitavelmente passamos pelos fatores políticos e históricos em jogo na passagem do modo de produção feudal ao modo de produção capitalista, fruto da aliança entre burguesia e monarquia, que derrotam os senhores feudais, libertando os camponeses de seu jugo. Há, então, um curioso espólio: ao rei são devolvidos seus súditos, enquanto à burguesia são fornecidos trabalhadores expropriados de seus meios de produção, que têm em sua força de trabalho a única mercadoria a ser vendida. A força de trabalho se transforma em uma mercadoria entre as demais – embora seja aquilo que conceda valor a uma mercadoria, bem como o que permite a equivalência quantitativa entre mercadorias qualitativamente diferentes – consolidando-se a *absolutização do mercado*; tudo se torna mercadoria, inclusive a força de trabalho. Com o tempo, os interesses se conflitam e a aliança entre a monarquia e a burguesia se desfaz, saindo esta última ainda mais fortalecida. Do Absolutismo à absolutização do mercado o que opera como verdadeiro corte no modo de produção é a transformação do trabalho útil e concreto em trabalho humano abstrato, operação que até pode ser localizada historicamente, mas que se constitui, sobretudo, como um corte a partir do qual o próprio trabalho é ressignificado. Esse corte abre a brecha – entre o valor de troca e o valor de uso da mercadoria-trabalho – da qual cai o excedente produzido pelo trabalhador e espoliado pelo capitalista, excedente que opera como causa do modo de produção capitalista, o mais-valor, verdadeira descoberta de Marx.

É pelo viés de um *excesso que opera como causa* que Lacan realiza a homologia entre mais-valor e mais-de-gozar, resto de gozo que escapa à trama significante, perda produzida pela incidência significante, entropia diante da qual a maquinaria discursiva não fica indiferente, trabalhando em busca de recuperação. A economia psíquica e a economia política dependem do trabalho. Seja psíquico, seja laboral, o trabalho que



opera é um *trabalho do significante*, trabalho marcado pela linguagem, instaurando-se uma economia de gozo, que é a economia em jogo na teoria lacaniana dos discursos, modalidades de tratamento de gozo cujo funcionamento tem estatuto de laço social. Se o mais-de-gozar permanece inapreensível ao significante no psiquismo, o capitalismo visa apreendê-lo na contabilidade na forma de mais-valor, acumulando-o. Ao sujeito como consumidor, a mercadoria é oferecida como mais-de-gozar capaz de completar sua divisão, marca da castração, sendo esta a base essencial da promessa de forclusão da castração, que, no entanto, não se cumpre, deixando o sujeito na falta-de-gozar, sedento pelo mais-de-gozar que a próxima mercadoria supostamente contém: *(In)satisfação garantida ou (nunca veremos) seu dinheiro de volta!*

Mais do que os aspectos históricos que perpassam o advento do capitalismo, nosso interesse se volta aos aspectos estruturais em jogo, aos aspectos da economia de gozo que acolhem tal advento, bem como os impactos deste em tal economia. Nesse sentido, a intensificação do declínio da função paterna marca a passagem da Idade Média à Modernidade, momento lógico de nascimento concomitante da ciência moderna e do capitalismo. À interrogação histórica de Descartes, o Pai responde com o silêncio, aumentando a sensação de desamparo. Diante disso, a aliança visceral entre ciência e capitalismo não silencia. A ciência moderna responde pela Razão, gerando um novo estatuto de sujeito, fruto da forclusão daquilo que em sua dimensão subjetiva remeta à sua divisão fundamental, em uma tentativa de suturar o sujeito. O capitalismo responde com uma promessa: a forclusão da castração.

A abordagem de como se chegar à renúncia ao gozo a partir de um ato de fala, conduz à pergunta seguinte: feita a renúncia ao gozo, como sustentá-la depois? Os recursos para tal tocam na questão do papel da diferença no laço social, na medida em que *o encontro com a linguagem nunca é indiferente*. A diferenciação entre sujeito e alteridade é essencial ao laço social, mas não uma alteridade qualquer. O Outro, em alguma medida esvaziado de gozo, é a alteridade própria ao laço social, sendo a separação entre sujeito e Outro bem delineada pelo processo de divisão subjetiva, operação irreversível que produz um resto irracional *a*. O ciframento significativo da alteridade define a moeda corrente no psiquismo – o significante – ao mesmo tempo em que permanece fora de toda possibilidade de simbolização um gozo inassimilável, *das Ding*, em torno do qual se estrutura o psiquismo. Define-se um primeiro nível de diferença, aquela entre significante e gozo, mas os significantes são apreendidos em uma bateria, um enxame de  $S_1$ , *essaim* a partir do qual a cadeia significante se instaura.

Exploramos o papel do traço unário na operação que inaugura a possibilidade de contagem, de contabilização da perda de gozo, instaurando uma inaugural escansão temporal, diferenciando os significantes no tempo,  $S_1$ - $S_2$ , articulação do significante em cadeia, da qual o Nome-do-Pai se apresenta como significante privilegiado à orientação, à ordenação – função nunca plenamente exercida, mas que se apresenta mais declinante a partir da Modernidade. Desta contabilização, algo escapa, *a*, resto irracional da divisão subjetiva, entropia que a torna um processo irreversível. Uma vez dividido, jamais o sujeito o deixará de ser, o que não refreia os esforços da ciência para suturar a divisão subjetiva, visando a forclusão do sujeito, nem que o capitalismo prometa ao sujeito dividido a possibilidade de evitar a castração, oferecendo-lhe um mais-de-gozar *forjado*. Forjado tanto no sentido de falso, quanto no sentido de manufaturado, ou seja, fruto do trabalho humano. A sutura do sujeito, contudo, não é possível; da dúvida cartesiana à certeza antecipada há a constituição de um sujeito dividido,  $\$$ , para o qual as escansões temporais operam como significantes. Eis os termos do discurso,  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $\$$  e *a*.

Retomamos a questão acerca de como sustentar a renúncia ao gozo a partir dos recursos envolvidos no discurso, o tratamento significante do gozo, bem como sua exteriorização do corpo, condensando-se no objeto *a*. O que se pode ganhar com a renúncia ao gozo? O próprio laço social, que, ao articular o sujeito ao significante e ao objeto *a*, se constitui como um *aparelhamento discursivo do gozo*. Esse ganho, porém, é *a posteriori*, sendo a renúncia primeira; trata-se essencialmente de uma *aposta* cujos resultados somente advêm na *Nachträglichkeit*.

Em *O avesso da psicanálise*, Lacan apresenta quatro modalidades discursivas: discurso do mestre, discurso universitário, discurso da histérica e discurso do analista. Nesse contexto, o capitalismo aparece associado ao discurso universitário, *discurso do mestre moderno com seu estilo capitalista*, que se articula ao advento da ciência moderna. Dois anos depois, Lacan apresenta o matema do discurso do capitalista em uma conferência em Milão, matema que contraria *algumas regras* da estrutura discursiva elaborada anteriormente, não sendo retomado por Lacan posteriormente, constituindo-se como um *hapax legomenon* em seu ensino. Pode esse matema ser considerado um discurso? Sua elaboração significa que o discurso universitário não mais represente os efeitos discursivos do capitalismo? São questões que não nos furtamos a enfrentar, mas não por uma opção exclusiva entre um ou outro matema.

Para declinar os efeitos discursivos do advento do capitalismo não há como não explorar sua aliança com a ciência, *cópula* que preside seu surgimento, e que se mantém

por séculos. A ciência é um campo de grande amplitude, sendo a vertente que exploramos ao tratarmos de sua aliança com o capitalismo menos referida à ciência fundamental, e mais ao *cientificismo* e à *tecnociência*, que desqualificam todo saber que não o científico, produzindo objetos a serem vendidos em nome da promessa de forclusão da castração, objetos massificados, apontando para a massificação homogeneizante do gozo visada pelo capitalismo. Um gozo *prêt-à-porter*, “para-todos”, inunda as prateleiras, visando à homogeneização do próprio sujeito, tornando sua singularidade um incômodo ao funcionamento acelerado da máquina capitalista.

O discurso universitário ilustra bem certos aspectos do capitalismo, em especial a alienação do trabalho, espoliando o trabalhador de seu saber, tomando-o como um objeto que produz sem saber o que faz, mera engrenagem da máquina, caindo também o trabalhador no turbilhão homogeneizante da quantificação, não passando de mais uma cifra na contabilidade capitalista.

Capitalismo e ciência fazem contas, tentam colocar a realidade em números, e nisso se acomodam muito bem. O discurso universitário representa bem a *nova tirania do saber* ao ter  $S_2$  no lugar de agente. Com a subida de *a* ao nível acima, a barreira da impotência começa a se esvaziar, ao passo que o significante-mestre desce do lugar do agente ao da verdade, ficando mais *inatacável*. O esvaziamento da barreira da impotência e o significante-mestre no lugar da verdade são pontos de coincidência entre o discurso universitário e o discurso do capitalista. Acerca da aliança entre ciência e capitalismo, supomos uma homologia entre a forclusão do sujeito visada pela ciência e a forclusão da castração prometida pelo capitalismo, respostas diferentes à mesma questão, a saber, o declínio da função paterna na regulação de gozo, que intensifica a sensação de desamparo no sujeito dividido diante da castração. Respostas diferentes que, todavia, articulam-se visceralmente.

Entendemos que o discurso do capitalista seja um valioso recurso para se refletir acerca do eixo central da economia de gozo do capitalismo, a promessa de forclusão da castração. A via régia na tentativa de sustentar tal promessa é o consumo, a mercadoria que se oferece como mais-de-gozar capaz de tamponar a falta do sujeito. Ao passo que o discurso universitário fornece ricos elementos para se refletir acerca do processo de produção no capitalismo, entendemos que o discurso do capitalista contempla o processo de circulação também, podendo representar a rotação do capital. O mais-valor só pode surgir na produção, momento em que a mercadoria é *fertilizada*, ficando *preñhe de mais-valor*, sendo *mais-valor embalado como mais-de-gozar*, mas sua sala de parto é

circulação, o consumo, momento no qual o capitalista recebe sua prole – gerada pelo proletário – não para aninhá-la nos braços ou no bolso, nem para consumi-la livremente, e sim para reinvesti-la o quanto antes na retorta produtiva para gerar ainda mais mais-valor. A produção é um momento de interrupção, mas sem o qual o mais-valor não surge, sendo considerado um *mal necessário ao ato de fazer dinheiro*, o que, em última instância parece ser o estatuto do próprio trabalho hoje em dia, sendo seu estatuto de *necessário* questionado diante do crescente capitalismo financeiro.

Mais do que a produção de capital, o que Marx ressalta é a *reprodução* que se instaura pelo modo de produção capitalista, reprodução da relação proletário-capitalista, reprodução da exploração da força de trabalho. Há um funcionamento circular, baseado na retroalimentação e sustentado em um consumo que precisa ser sempre crescente, o que torna a velocidade de circulação um ponto crucial. A mercadoria perde todo seu valor assim que é consumida, tornando-se lixo a ser descartado para que outra possa ser consumida em seguida; instaura-se um *potlach* às avessas. Por um lado, o capitalismo incita ao acúmulo e não à troca ou ao dom<sup>142</sup>, por outro, o caráter cada vez mais descartável das mercadorias – intensificado a partir da obsolescência programada instaurada na indústria –, associado à promessa de que a próxima mercadoria vai trazer ao consumidor o mais-de-gozar perdido, faz da mercadoria lixo assim que consumida. O mais-de-gozar salta metonimicamente para a mercadoria seguinte, trazendo atrás de si um consumidor ávido, capturado pela promessa de forclusão da castração.

A indicação de Lacan do proletário – enquanto indivíduo e não como sujeito – como sendo o *sintoma social* ressalta o quanto o estatuto do sujeito no capitalismo não é uma questão simplória. Segundo Lacan, Marx descobre o sintoma antes mesmo da psicanálise ao desvelar por detrás de um verdadeiro – o trabalhador recebe o valor teoricamente justo pela mercadoria que vende, seu salário – uma verdade até então encoberta – a exploração do trabalho como fonte de mais-valor, que é fruto de um trabalho comprado e não pago, pertencente àquele que não pagou por ele, ao capitalista. Esta exploração deixa o espoliado desprovido do saber acerca do que produz, bem como do próprio produto de seu trabalho, candidato perfeito para se tornar um sujeito imerso na falta-de-gozar, consumidor sedento por mais-de-gozar. A astúcia do discurso capitalista se revela aqui impressionante: no mesmo golpe gera-se a oferta – mercadoria contendo o mais-valor, fruto da exploração do trabalho – e a procura – o sujeito

---

<sup>142</sup> O *potlach* dos índios americanos chegou a ser proibido em 1884, por ser considerado uma excessiva ou descontrolada dilapidação de bens, proibição revogada em 1934 nos EUA e em 1954 no Canadá.

explorado torna-se um consumidor em busca de compensação. A questão da renúncia ao gozo é paradoxal no discurso capitalista, pois ele a impõe ao trabalhador ao mesmo tempo em que promete a forclusão da castração ao consumidor; o próprio capitalista não fica totalmente isento da renúncia, pois precisa reinvestir ao máximo o mais-valor no sistema, o que reforça a ideia de que o significante-mestre no capitalismo é o próprio capital e não o capitalista individual. Economicamente, o capital como significante-mestre atua de modo semelhante ao Supereu, insaciável tanto em seu imperativo de gozo, quanto na imposição de renúncias. Todos devem renunciar – mesmo o capitalista individual – em nome da *voracidade de lobisomem* do capital.

Com a inversão do lado esquerdo do matema do discurso do mestre, o significante-mestre passa a ocupar o lugar da verdade, ficando mais oculto, anônimo, inatacável. O esvaziamento da impotência, já indicado no discurso universitário, ganha um contorno ainda mais radical, sumindo a barreira que separa o lugar da produção do da verdade, esvaziando-se a impotência da verdade. A relação entre a mercadoria e o sujeito como consumidor,  $a \rightarrow \$$ , evita tanto o nível do impossível, quanto à barreira da impotência e a barra. O movimento é circular, buscando operar sem cortes, sem interrupção, sem ponto de basta, afetando a temporalidade lógica em jogo. A escansão passa a ser profundamente indesejada, buscando-se sua elisão como forma de manter sempre viva a promessa de forclusão da castração.

O astucioso no capitalismo é que a promessa de forclusão da castração não se cumpre, sendo seu não cumprimento o que mantém o sujeito sedento em busca da próxima mercadoria que supostamente lhe restituirá o mais-de-gozar perdido. Uma promessa que *não cessa de não se cumprir*, e para a qual qualquer lentificação do processo é altamente nociva. *Time is money*, logo, o *tempo para compreender* passa a ser tomado como alvo a ser diminuído ao máximo diante do funcionamento circular e sem ponto de basta, sem escansão, do discurso capitalista. A aceleração patente de todas as operações em jogo no modo de produção capitalista, da produção à circulação da mercadoria, é o reflexo cronológico de uma temporalidade lógica que rechaça a escansão. Não deve haver tempo para compreender o momento de concluir acerca do não cumprimento da promessa capitalista de forclusão da castração, mantendo-a assintoticamente operativa, sempre prometendo o mais-de-gozar no próximo *gadget*. O comprometimento do tempo para compreender deixa o sujeito capturado em um instante do olhar que se eterniza; espera-se *tudo, imediatamente* em um eterno presente, pois o passado não é ressignificado e o futuro parece distante demais para se esperar.

Aquilo que, segundo Lacan, é o que de mais astucioso já se criou enquanto discurso, é, por isso mesmo, fadado ao colapso [*voué à la crevaison*], justo por andar rápido demais, o que tende a levá-lo à consumição. O discurso do capitalista não tem avesso tal como os demais, operando como se não houvesse exterior. De certa forma, o caráter de hápax do discurso do capitalista parece localizá-lo como em holófrase ao discurso do mestre, surgindo como uma mutação deste sem remeter a nenhum outro. Teria o discurso do capitalista, com seu caráter *voué à la crevaison*, uma função de momento de concluir? Podemos pensar em saídas a ele? Lacan propõe a santidade, como dejetos, rebotalho do gozo, como uma possível saída ao capitalismo, mas ressalta que tal *não constituirá um progresso, se for apenas para alguns*, tal como no sofisma os prisioneiros ou saem todos juntos ou não sai nenhum. Não há como antecipar por deduções aquilo que pode dar ao sujeito a possibilidade de não estar preso à promessa de forclusão da castração, a saída deve ser em ato, logo, imprevisível, não programável.

O próprio termo forclusão traz em si uma temporalidade própria, uma vez que representa a expiração definitiva de um prazo. Entendemos que tal expiração não se refira ao sujeito capturado por tal promessa, ou seja, que uma vez tomado por tal promessa o sujeito não tenha mais como sair dela. A psicanálise eticamente aposta no sentido oposto. O prazo que parece ter se expirado é o da própria mutação que gerou o discurso capitalista, isto é, não há mais como voltar atrás e desfazer tal mutação. Não se trata de buscarmos nostalgicamente um retorno ao discurso do mestre, mas de oferecer ao sujeito a possibilidade de fazer algum tipo de mudança em sua relação com o gozo.

Nesse sentido, destacamos o valor da escansão como forma de possibilitar ao sujeito sustentar um ato que o retire da captura à sugestão da promessa capitalista de forclusão da castração, cabendo refletir o quanto o sujeito capturado em tal promessa, enredado em uma temporalidade lógica sem ponto de basta, sem corte, sem tempo para compreender, pode ter diminuída sua capacidade de sustentar um ato a partir do qual possa se posicionar discursivamente de modo a assumir a castração como incontornável, e sua divisão como irreversível. O capitalismo é contingente, mas tenta se vender como necessário. Mesmo diante de tal “propaganda” a psicanálise toma a promessa capitalista de forclusão da castração por sua vertente real, pelo impossível que ela comporta, a saber, a impossibilidade de um sujeito dividido evitar plenamente a castração, restaurando sua divisão. Para a psicanálise, trata-se de uma arguta promessa que *não cessa de não se cumprir*, mas que tem no seu não cumprimento o motor de seu relançamento. Que venha o próximo lançamento!

O sintoma resiste a qualquer tentativa homogeneizante, tendo a função de articular o mais singular do sujeito ao modo coletivo de tratamento de gozo, isto é, de possibilitar ao sujeito inscrever-se no laço social sem ser plenamente absorvido pelo discurso, mantendo certa extimidade a este. A psicanálise não toma o sintoma como mal a ser extirpado, mas como resposta singular do sujeito, modo de amarração que pode – até deve, em alguns casos, pois pode representar um sofrimento enorme ao sujeito – ser alterado – pelo próprio sujeito, claro. O sintoma não cede a enquadramentos ou classificações, não havendo nenhum tipo procedimento padrão para tratá-lo, sendo o manejo sempre no caso a caso. Assim como o sintoma não cede às tentativas de absorvê-lo em universais, o discurso do analista *não cessa de não ceder* à tentação de tomar a castração como passível de ser rechaçada e de suturar a divisão subjetiva, insistindo na irreversibilidade da divisão do sujeito, bem como no inevitável do encontro com a castração a tal sujeito. O discurso do analista, assim, se apresenta como aquilo que há de mais próximo de um avesso do discurso capitalista, que não há. A psicanálise parte do tropeço, não o desqualificando, e sim dando ao ato falho o estatuto de ato capaz de reinaugurar o sujeito, ato que reafirma a divisão do sujeito e abre para novas formas de amarração, novos rearranjos de gozo.

Em um esforço sempre insatisfatório, podemos assim sintetizar nossa tese: há uma temporalidade lógica implicada no laço social, uma escansão temporal com função significante que perpassa o funcionamento discursivo. O advento do capitalismo afeta a discursividade, inclusive sua temporalidade lógica, tentando elidir – sem fazê-lo plenamente – o *tempo para compreender* que poderia conduzir ao *momento de concluir* acerca do não cumprimento da promessa capitalista de forclusão da castração. A psicanálise, eticamente, não cede a tal promessa, atuando no sentido de possibilitar ao sujeito oportunidades para que uma escansão temporal opere como corte, delimitando um ato no qual o sujeito esteja implicado em sua divisão, encontrando novos rearranjos em sua relação com o gozo, novos modos de aparelhar discursivamente o gozo, proporcionando um novo posicionamento diante do Outro e no laço social.

Diversas questões não puderam ser exploradas em maior profundidade ao longo da tese, o que nos instiga a seguir pesquisando este tema. Antes de concluirmos nossa tese, gostaríamos de destacar, brevemente, duas destas questões.

A primeira diz respeito à questão do declínio da função paterna e sua relação com o capitalismo. Inicialmente tratados quase como sinônimos, Ideal-do-Eu e Supereu foram sendo diferenciados por Freud ao longo do tempo. Lacan toma o Ideal-do-Eu

como simbólico, e denuncia o imperativo de gozo que o Supereu vocifera. Diante disso, poderíamos supor que o declínio da função paterna se refira mais à vertente do Ideal-do-Eu como regulador simbólico do gozo, deixando o sujeito mais à mercê do imperativo de gozo do Supereu? Seria esse um dos fatores que favoreceriam a acolhida discursiva por parte do sujeito da promessa capitalista de forclusão da castração?

A segunda questão toca mais diretamente a questão da temporalidade lógica e se desdobra em duas perguntas, uma mais referida ao discurso e outra ao sujeito. Nossa tese sustenta que o capitalismo visa diminuir ao máximo, quiçá elidir, o tempo para compreender em jogo no discurso. Tivemos o cuidado de ressaltar que assim como a promessa de forclusão da castração não se cumpre, o tempo para compreender não é totalmente elidido, não se estabelecendo uma holófrase significativa. Lacan indica que o discurso capitalista é fadado ao colapso justo por funcionar bem demais (LACAN, 1972: 48). Tal colapso [*crevaision*] poderia ser relacionado ao momento lógico em que a astúcia do discurso capitalista chegasse a, de fato, elidir totalmente o *tempo para compreender*, instaurando uma holófrase? Lacan elenca três casos referidos à holófrase significativa: debilidade mental, psicossomática e psicose. Sem ter sido possível refletirmos profundamente sobre tais possibilidades, perguntamo-nos se um trabalhador alienado e um consumidor irrefletido seriam duas faces cindidas de um sujeito débil. Seria este o estatuto subjetivo ideal ao funcionamento do modo de produção capitalista? São algumas das instigantes questões que se abrem a investigação futura.

Se ao modo de produção capitalista a greve pode operar como corte, interrupção na estrutura, isso não implica que deste corte algo diferente surja *a posteriori*, podendo ser restaurado o mesmo funcionamento após o fim da greve. Por seu lado, ao prometer a *introdução do novo*, a psicanálise conta com a função do corte para tal. Do materialismo histórico ao *motérialisme* inconsciente fica condicionada uma ética própria à psicanálise. O inconsciente como *trabalhador ideal* não faz greve nem pode ser demitido, tampouco pode o sujeito pedir demissão da linguagem. Logo, pretendemos persistir eticamente na pesquisa acerca do pertinente, atual e provocativo tema dos efeitos discursivos do capitalismo, efeitos que tocam o laço social e o sujeito.

No tocante às questões levantadas ao longo da tese, não faremos eco à tendência contemporânea de supressão do *tempo para compreender*. Optamos, assim, por permanecer mais algum tempo nesse momento lógico; deixemos a futuras pesquisas novos *momentos de concluir*. Com relação ao percurso da presente tese, entretanto, uma conclusão se impõe como inevitável; é o *momento de concluir*.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI

(2000) “O discurso do capitalista e o mal-estar na cultura”; disponível em <http://www.berggasse19.psc.br/site/wp-content/uploads/2012/07/19133239-Sonia-Alberti-O-Discurso-Do-Capitalist-A-e-o-Mal-Estar-Na-Cultura-1.pdf>; acesso: 20/12/15.

ALEMÁN, Jorge

(2006) *Notas antifilosóficas*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2006.

(2008) “Aproximación a una izquierda lacaniana”. In: *Arte, ideología y capitalismo*, ZIZEK, Slavoj ; ALEMÁN, Jorge; RENDUELES, César (orgs.), Buenos Aires: Ediciones Pensamiento , 2008, p.51-65.

(2009) “Una izquierda lacaniana...”. In: *Para una izquierda lacaniana... intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2009, p.9-28.

(2010) *Lacan, la política en cuestión...: conversaciones, notas y escritos*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2010.

ANDRÉ, Serge

(1986) *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ANSERMET, François

(2011) “Tudo, imediatamente”. In: *Papers 2* (mai/2011), Comité de Acción de la Escuela Una – Scilicet, p.2-5.

ARAÚJO, José Newton Garcia de

(2004) “Tempo do sujeito, tempo do mundo, tempo da clínica”. In: *Revista Mal-estar e Subjetividade*, vol.IV, nº2(set/2004), Fortaleza: UNIFOR, p.235-250.

BARROS, Luís Moreira de

(2005) “Para além dos atos falhos”. In: BERNARDES, Ângela Cavalcanti(org.) *10x Freud*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, p.67-91.

BECKER, Sergio

(2004) “A escrita do furo”. In: *A psicanálise & os discursos*, ano XXIII, nº34/35 (2004). Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, p.131-138.

BRAUNSTEIN, Néstor A.

(2010) “O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercadorias (PST): sexto discurso?”. In: *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, vol.2, nº1 (jan-jun/2010), São Paulo: PUC-SP, p.143-165.

BRUNO, Pierre

(2010) *Lacan, passeur de Marx: l'invention du symptôme*. Toulouse: Éditions érès, 2010.

COELHO DOS SANTOS, Tânia

(2008) “Ciência e clínica psicanalítica: sobre o estruturalismo e as estruturas clínicas”. In: *Revista Estudos Lacanianos*, ano I, nº1 (jan-jun/2008). Belo Horizonte: Scriptum Editora, p.187-198.

COSTA-MOURA, Fernanda & FERNANDES, Francisco Leonel  
(2011) “A psicanálise existe? Considerações sobre o materialismo da psicanálise”. In: LO BIANCO, Anna Carolina (org.) *A materialidade em psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p.49-77.

DE AUGUSTINIS, Anna Maria Caso  
(2004) “A arte no discurso do mestre – (AMO)”. In: *A psicanálise & os discursos*, ano XXIII, nº34/35 (2004). Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, p.249-255.

DIOGO, Doris Rangel  
(2008) *A construção do laço social na psicose*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 213f.

FAIG, Carlos  
(2000) “El discurso del capitalista em Lacan: um hápax”, In: *Imago Agenda*, nº45 (jan/2000); disponível em <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1689>, acesso em 20/12/2015.

FREIRE, Ana Beatriz & Malcher, Fabio  
(2015) “O corpo de consumo entre a ciência e o capitalismo”. In: MANSO DE BARROS, Rita Maria & DARRIBA, Vinicius Anciães (org.) *Psicanálise e saúde: entre o Estado e o sujeito*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2015, p.327-339.

FREUD, Sigmund  
(1893-1895) “Estudos sobre a histeria”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p.13-370.  
(1894) “As neuropsicoses de defesa”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.55-82.  
(1895) “Projeto para uma psicologia científica”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p.381-517.  
(1896) “Carta 52”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p.317-324.  
(1900) “A interpretação dos sonhos”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vols. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1972, p.1-668.  
(1901) “A psicopatologia da vida cotidiana”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.13-332.  
(1905) “Os chistes e sua relação com o inconsciente”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p.13-268.  
(1910) “Cinco lições de psicanálise”. In: *Obras completas*, vol. 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p.220-286.  
(1911) “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” In: *Obras completas*, vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.108-121.

- (1912-1913) “Totem e tabu”. In: *Obras completas*, vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p.13-244.
- (1915a) “O inconsciente”. In: *Obras completas*, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.99-150.
- (1915b) “Os instintos e seus destinos”. In: *Obras completas*, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.51-81.
- (1917) “Uma dificuldade da psicanálise”. In: *Obras completas*, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.240-251.
- (1918[1914]) “História de uma neurose infantil”. In: *Obras completas*, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.13-160.
- (1920) “Além do princípio do prazer”. In: *Obras completas*, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.161-239.
- (1921) “Psicologia das massas e análise do eu”. In: *Obras completas*, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.13-113.
- (1923a) “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio”. In: *Obras completas*, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.225-272.
- (1923b) “”Psicanálise” e “Teoria da libido””. In: *Obras completas*, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.273-308.
- (1923c) “O Eu e o Id”. In: *Obras completas*, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.13-74.
- (1924) “Resumo da psicanálise”. In: *Obras completas*, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.222-251.
- (1925a) “As resistências à psicanálise”. In: *Obras completas*, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.252-266.
- (1925b) “Prefácios e textos breves: prólogo à *Juventude abandonada*, de August Aichhorn”. In: *Obras completas*, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.347.
- (1925c) “Nota sobre o “bloco mágico””. In: *Obras completas*, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.267-274.
- (1926a) “A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial”. In: *Obras completas*, vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.124-230.
- (1926b) “Inibição, sintoma e angústia”. In: *Obras completas*, vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.13-123.
- (1927a) “O futuro de uma ilusão”. In: *Obras completas*, vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.231-301.
- (1927b) “O fetichismo”. In: *Obras completas*, vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.302-310.
- (1930) “O mal-estar na civilização” In: *Obras completas*, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.13-122.
- (1932) “Por que a guerra?”. In: *Obras completas*, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.415-435.
- (1933a) “Novas conferências introdutórias à psicanálise: 32. Angústia e instintos” In: *Obras completas*, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.224-262.
- (1933b) “Novas conferências introdutórias à psicanálise: 31. A dissecação da personalidade psíquica” In: *Obras completas*, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.192-223.
- (1935) “Prefácio e textos breves: a Thomas Mann, em seu 60º aniversário”. In: *Obras completas*, vol. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.470.

(1937) “Análise terminável e interminável”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.239-287.

(1939) “Moisés e o monoteísmo: três ensaios”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.13-161.

FRUTOS, Héctor García de

(2014) “La cultura del nuevo capitalismo de Richard Sennet”. In: *Colofón*, nº34 (abril/2010), Paris: FIBOL, p.92-93.

GÓES, Clara de

(2004) “Pulsão de morte e história: de Freud a Marx, mais-valia e mais de gozar”. In: *A psicanálise & os discursos*, ano XXIII, nº34/35 (2004). Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, p.91-98.

(2008) *Psicanálise e capitalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

LACAN, Jacques

(1945) “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.197-213.

(1953) “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.238-324.

(1954a) “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.370-382.

(1954b) “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.383-401.

(1953-1954) *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

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

(1955-1956) *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

(1956) “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.461-495.

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

(1958a) “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.537-590.

(1958b) “A direção de tratamento e os princípios de seu poder”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.591-652.

(1958c) “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “psicanálise e estrutura da personalidade””. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.653-691.

(1958-1959) *Le Séminaire, livre VI: le désir et son interprétation*, Paris: Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, 2013.

(1959-1960) *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

(1959) “À memória de Ernest Jones: sobre sua teoria do simbolismo”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.704-725.

(1960a) “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.807-842.

- (1960b) “Posição do inconsciente”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.843-864.
- (1960-1961) *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- (1961) “A metáfora do sujeito”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.903-907.
- (1961-1962) *Le Séminaire, livre IX: l’identification*, inédito.
- (1962-1963) *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- (1964a) *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- (1964b) “Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.865-868.
- (1964-1965) *Le Séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédito.
- (1965) “A ciência e a verdade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.869-892.
- (1966) “Do sujeito enfim em questão”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.229-237.
- (1966-1967) *Le Séminaire, livre XIV: la logique du fantasme*, inédito.
- (1967) “Alocução sobre as psicoses da criança”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p.359-368.
- (1967-1968) *Le Séminaire, livre XV: l’acte analytique*, inédito.
- (1968-1969) *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- (1969-1970) *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- (1970a) “Radiofonia”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p.400-447.
- (1970b) “Alocução sobre o ensino”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p.302-310.
- (1971) *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- (1971-1972a) *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.
- (1971-1972b) *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.
- (1972) “Du discours psychanalytique”. In: *Lacan in Italia*. Milão: La Salamandra, 1978, p.32-55.
- (1972-1973) *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- (1974a) “Televisão”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p.508-543.
- (1974b) “A Terceira”. In: *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, nº62, (dez/2011). São Paulo: Eolia, p.11-36.
- (1974-1975) *Le Séminaire, livre XXII: R.S.I.*, inédito.
- (1975) “Conferência em Genebra sobre o sintoma”. In *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, nº 23 (dez/1998). São Paulo: Eolia, p.6-16.
- (1975-1976) *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LIMA, Miriam Passos

(2004) “Discurso analítico”. In: *A psicanálise & os discursos*, ano XXIII, nº34/35 (2004). Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, p.117-121.

LUSTOZA, Rosane Zétola

(2009) “O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social”. In: *Revista Ágora*, vol.XII, nº1, (jan-jun/2009), Rio de Janeiro: Contra Capa, p.41-52

MALEVAL, Jean-Claude

(2000) *La forclusion du Nom-du-Père: le concept e sa clinique*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich

(1848) *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl

(1859) *Para a crítica da economia política. Salário, preço e lucro. O rendimento e suas fontes*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

(1867) *O capital: crítica da economia política, livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

(1885) *O capital: crítica da economia política, livro II: o processo de circulação do capital*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MILLER, Jacques-Alain

(2000) *Lectura del seminario 5 de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2011.

(2004) “Uma fantasia”, conferência proferida em Comandatuba pelo IV Congresso da AMP, disponível em: <http://www.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>, acesso em 20/12/15.

(2005) “A era do homem sem qualidades”. In: *Opção Lacaniana online*, nº1, p.1-21, disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/antigos/n1/pdf/artigos/jamera.pdf>, acesso em 20/12/15.

MILNER, Jean-Claude

(1995) *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

NASIO, Juan-David

(1993) *Psicossomática: as formações do objeto a*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

NETTO, José Paulo & BRAZ, Marcelo

(2006) *Economia política: uma introdução crítica*. São Paulo: Cortez, 2008.

OLIVEIRA, Cláudio

(2005) “Freud, Marx e a *Weltanschauung*”. In: BERNARDES, Ângela Cavalcanti (org.) *10x Freud*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, p.227-239.

(2008a) “Marx após Freud: economia política e economia psíquica”. In: SAFATLE, Vladimir & MANZI, Ronaldo (orgs.), *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008, p.89-109.

(2008b) “O chiste, a mais-valia e o mais-de-gozar, ou o capitalismo como uma piada”. In: *Revista Estudos Lacanianos*, ano I, nº1 (jan-jun/2008). Belo Horizonte: Scriptum Editora, p.57-68.

PORGE, Erik

(1989) *Psicanálise e tempo: o tempo lógico de Lacan*. Rio de Janeiro: Campo Matemático, 1994.

QUINET, Antonio

(2006) *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

REGNAULT, François

(1995) “O Nome-do-Pai”. In: FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Maire (orgs.), *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ROSA, Márcia

(2010) “Jacques Lacan e a clínica de consumo”. In: *Psicologia clínica*, vol.22,nºI, 2010, p. 157-171.

SAURET, Marie-Jean

(2009) *Malaise dans le capitalisme*. Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 2009.

SENNET, Richard

(2006) *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SMITH, Adam

(1789) *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STEVENS, Alexandre

(1987) “L’holophrase, entre psychose et psychosomatique”. In: *Ornicar? Revue du Champ Freudien*, nº42, (jul-set/1987), p.45-79.

TEIXEIRA, Antônio

(1999) *O topos ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

(2007) *A soberania do inútil e outros ensaios de psicanálise e cultura*. São Paulo: Annablume, 2007.

VIDAL, Paulo

(2005) *Declinando o declínio do Pai*. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 187f.

VINCIGUERRA, Rose-Paul

(2005) “Marx no sin Lacan”. In: Miller, Jacques-Alain et al. *Filosofia  $\diamond$  psicanálisis*. Buenos Aires: Editorial Trê Haches, 2005, p.61-71.

VORCARO, Ângela

(1999) *Crianças na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.