

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL

KARLA RAMPIM XAVIER

O SINTOMA SOCIAL OU O SINTOMA COM MARX:
UM CONCEITO PSICANALÍTICO

São Paulo
2013

KARLA RAMPIM XAVIER

O SINTOMA SOCIAL OU O SINTOMA COM MARX:
UM CONCEITO PSICANALÍTICO

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

São Paulo

2013

KARLA RAMPIM XAVIER

O SINTOMA SOCIAL OU O SINTOMA COM MARX: UM CONCEITO
PSICANALÍTICO

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Psicologia Social da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre em
Psicologia Social.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Conrado Ramos

Dr. Marcelo Checchia

Dedico este trabalho ao meu pai, Carlos Humberto Xavier.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Raul Pacheco, por me orientar neste precioso passo, por me ensinar sobre sintoma social – tanto teoricamente quanto em ato, pela práxis da psicanálise e em sua defesa pelo laço social.

Ao Conrado Ramos, por contribuir de maneira tão admirável para o crescimento da minha experiência clínica e teórica.

Ao Marcelo Checchia, pelas considerações, antes mesmo da minha entrada no mestrado. E por sua transmissão tão clara sobre política e psicanálise. Enfim, agradeço à banca, por ocuparem um lugar que me fez trabalhar, pelo entusiasmante momento do exame de qualificação e por me transmitirem sobre psicanálise e sociedade de maneira tão *bem dita*.

Ao Guilherme Mola, pela preciosidade da sua participação no núcleo, pelas pontuações precisas e valiosas. Agradeço a Mirian Debieux, pelas inúmeras contribuições. Felicito a todos os amigos que fiz no núcleo... em especial a Lilian, a Renata, a Makau e a Verônica, que atravessaram comigo esse percurso de calmaria e tempestades... Agradeço também a Patrícia, pelas conversas, cumplicidade e diversão.

Ao João Ezequiel, agradeço por ter me apresentado a psicanálise no início da graduação. E aos demais colegas psicanalistas do ABC – ressalto: Brenda, Leo e Renata.

A Silmara Conchão, amiga que me acompanha neste desafio que é experimentar na prática os limites das articulações teóricas.

Ao *pas de deux* Fabíola e Mário, por me tirarem para dançar... A Andreia pela cumplicidade de sempre, pelos indispensáveis cafés e ao Rossi pelas trocas de ideias e bolhas de fumaça.

Ao Luiz Turco, por me apresentar toda a complexidade da política do passarinho.

Aos membros do Fórum, por partilharem de um espaço de trocas tão generosas quanto preciosas, lugar que levo e trago dúvidas... agradeço em especial as amigas de cartel Lucília, Glaucia e Grazi.

A CAPES por financiar esta pesquisa.

E finalmente, a Carlos, Isabel e Bruno, pessoas que fazem parte do meu romance familiar, tanto quanto do meu sintoma.

XAVIER, Karla Rampim. **O sintoma social ou sintoma com Marx**: um conceito psicanalítico. 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

RESUMO

Na práxis psicanalítica o sintoma é um conceito amplamente trabalhado e que intervém tanto na prática clínica quanto na política da psicanálise, ao mesmo tempo é um tema intrinsecamente ligado ao laço social. O sintoma é justamente a verdade que faz desordem, ele é oposição frente ao discurso de mestria. Para Freud não parece possível formalizar um sintoma como social, no entanto, com Lacan é possível tal formalização em decorrência da tese de que foi Marx quem inventou o sintoma. Para entrar nesta questão se fez necessário pesquisar o que é sintoma para Lacan, e a partir daí, averiguar as referências lacanianas que traçam conexão direta entre a psicanálise e a teoria marxiana, bem como a análise da homologia entre mais-de-gozar e mais-valia. É deste modo que se pretende a compreensão de Marx como inventor do sintoma. O que vemos é que muito se tem falado sobre o sintoma social, muitas vezes sem o rigor teórico necessário, mas para Lacan só há um sintoma social: “cada indivíduo é realmente um proletário”. Mas afinal, o que isso quer dizer? Para finalizar, analisamos o quão polêmico e divergente pode ser este tema. Além disso, consideramos o quanto a teoria de sintoma social pode ser um recurso para o psicanalista diante das questões do laço e da polis.

Palavras-chave: Karl Marx. Laço social. Sintoma. Sintoma social.

XAVIER, Karla Rampim. The symptom social or symptoms with Marx: a psychoanalytic concept.

ABSTRACT

In psychoanalytic praxis the symptom is a concept widely worked which intervenes both in clinical practice and the politics of psychoanalysis, meanwhile it is a subject intrinsically linked to the social bond. The symptom is precisely the truth that makes disorder, it is opposition face to mastery discourse. In Freud's theory it seems not to be possible to formalize a symptom as social. However with Lacan such formalization is possible due to the thesis that it was Marx who invented the symptom. To enter this question was necessary to research what is symptom for Lacan, and thereafter ascertain the Lacanian references that trace direct connection between psychoanalysis and Marxist theory, as well as analysis of homology between surplus-jouissance and surplus-value. In this way that it is intended the understanding of Marx as inventor of the symptom. What we see is that a lot has been said about the social symptom, often without the necessary theoretical rigor, but for Lacan there is only a social symptom, "each individual is really a proletarian." But anyway, what does this mean? To conclude, we analyze how controversial and divergent this issue may be. Furthermore, we analyze how the theory of social symptom can be a resource for the psychoanalyst on the issues of bond and polis.

KEYWORDS: Karl Marx. Social bond. Symptom. Social Symptom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O NASCIMENTO DA QUESTÃO.....	10
1 - O CONCEITO DE SINTOMA: UMA PRIMEIRA ENTRADA.....	18
1.1 - Breve passagem por Freud.....	20
1.2 - Um panorama da teoria de sintoma em Lacan.....	23
1.3 - Sintoma como metáfora.....	25
1.4 - Sintoma letra de gozo.....	30
2 - O CAMPO LACANIANO.....	34
2.1 - A escola lacaniana e a abertura para um novo discurso.....	34
2.2 - Estrutura e discurso, a partir dos estruturalistas.....	36
2.3 - O discurso como laço social.....	38
2.4 - Discurso: aparelhamento de gozo.....	39
2.5 - Função do objeto a.....	42
2.6 - Considerações sobre os quatro mais-um discursos.....	43
2.6.1 - <i>O discurso da histérica</i>	48
2.6.2 - <i>O discurso do capitalista</i>	49
3 - A NOÇÃO DE SINTOMA A PARTIR DE MARX.....	54
3.1 - Abertura: Porque Marx é o inventor do sintoma?.....	54
3.2 - Tecendo considerações sobre a teoria de Karl Marx.....	55
3.2.1 - <i>O proletário segundo Marx</i>	57
3.2.2 - <i>A Mais-valia</i>	59
3.2.3 - <i>Teoria de valor</i>	59
3.3 - O retorno da questão da verdade como falha de um saber.....	61
3.4 - Aspectos históricos da verdade do capitalismo.....	67
3.5 - A verdade sintomática no campo da história e as aproximações do conceito de sintoma de Marx à Freud.....	70

3.6 - Gozo: mais-de-gozar em Lacan a partir do conceito e mais-valia em Marx	73
3.7 – Gozo, valor de uso e valor de troca.....	77
3.8 - A ideologia em pessoa e a relação entre valor e significante mestre.....	80
 4 - SINTOMA SOCIAL.....	 83
4.1 - A exploração e a mais-valia como doença do capitalismo.....	84
4.2 - O inconsciente da forma-mercadoria ou o sintoma como elemento que subverte seu próprio fundamento.....	88
4.3 - A verdade histórica cria o proletário.....	92
4.4 - O proletário no lugar de messias.....	99
4.5 - O indivíduo, um valor da nossa sociedade.....	100
4.6 - O discurso capitalista forclui a verdade enquanto o proletário é a emergência da verdade, é o sintoma social.....	102
4.7 - O sintoma social e a dimensão social do sintoma.....	105
 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 108
 REFERÊNCIAS.....	 118

INTRODUÇÃO: O NASCIMENTO DA QUESTÃO

Para a psicanálise não existe sujeito sem laço social, o que diretamente faz uma conexão entre a teoria criada por Sigmund Freud e a teoria social. A vida em sociedade exige convivência, renúncia, o que torna a paz plena ser algo que exista somente nos ideais humanos. Em *O mal-estar na civilização* (1930/2010), Freud aponta que a principal fonte de sofrimento humano são as relações humanas. De acordo com a teoria lacaniana dos discursos, a forma com que os sujeitos se organizam em sociedade é intrínseca à própria constituição do sujeito. “...discurso como uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. (...) quer dizer, o que se passa em virtude da relação fundamental, aquela que defini como sendo a de um significante com outro significante.” (LACAN, 1969-70/1992, p.11)

Do meio para o final da graduação em psicologia fui apresentada para a psicanálise e iniciei minha experiência no campo das políticas públicas, especialmente no espaço de formação cidadã e participação social, junto ao Conselho Municipal de Saúde, na Secretaria de Saúde de Santo André. Esta experiência na área das políticas públicas me colocou diversas questões e impasses que ultrapassavam a questão puramente técnica/política. O Conselho Municipal de Saúde teoricamente era um espaço de diálogo democrático e de caráter deliberativo nos assuntos que dizem respeito à saúde municipal. Com o tempo, fui percebendo que a democracia e o diálogo horizontal, como estava na lei do Sistema Único de Saúde - SUS, eram bem diferentes de como se dava a relação na prática diária. Certamente melhor do que nos locais onde não existe nenhum tipo de conselho, mas menos democrático do que se pretendia na ordem significante.

Um passo seguinte da minha prática profissional foi a minha entrada no campo das Políticas Públicas de Juventude (PPJ), que eram uma tentativa de construção de uma nova forma de *fazer política* que se propunha ser “de/para/com”¹ um modelo

¹ De/para/com juventudes, ou seja, políticas elaboradas pelo Estado para juventudes, políticas que se refiram a distintos grupos, ou políticas de juventudes, e políticas desenhadas com juventudes: o paradigma conceitual sobre juventude; as condições de vida de juventudes no Brasil; o macro-cenário ou paradigma sócio-político-econômico-cultural; a formatação convencional das políticas públicas; a formatação das políticas públicas elaboradas para a juventude.

aparentemente diferente, um espaço no qual a construção deveria ser com a “marca da juventude”, formulada e construída com os jovens. A partir dessa experiência comecei a formular questões sobre esse “de/para/com”, que se propunha, aparentemente, ser um dispositivo político que incluísse a participação de jovens, mas que apresentava o paradigma de incluir algo da singularidade dos movimentos jovens junto com a necessidade de políticas que atendessem os jovens da maneira mais universal possível. Sem dúvida é interessante esse desafio de incluir os sujeitos jovens nas tomadas de decisões, no entanto, havia uma divisa muito frágil entre o singular e o universal nesse campo das políticas. Ainda assim, eu preferia essa tentativa de construir políticas que incluíssem a participação ao invés do modelo conservador que predomina nos espaços do ‘fazer político’ de um modo geral.

Essa experiência me possibilitou muitos encontros e desencontros com estudiosos da temática de juventude e com outros pensadores e trabalhadores das políticas em várias regiões do Brasil, incluindo populações ribeirinhas e jovens indígenas, jovens bem diferentes das minhas relações construídas na grande São Paulo e bem distintos uns dos outros, o que me provocava ainda mais questões sobre o quanto é difícil pensar em um consenso, em um significante que represente a juventude. À medida em que adentrava nesse meio mais me parecia difícil o consenso, foi quando as questões sobre juventude ficaram menores diante da dimensão social que se colocava. Eu passei a me questionar sobre as situações sintomáticas que se colocam no corpo social. Comecei a interrogar o que constituiria sintomas sociais.

No campo da política pública fui conhecendo e circulando por inúmeros lugares, interesses e ideais. Ideologias que se cruzavam e que são mais hegemônicas do que se acreditam, há uma imensidão de significantes de conteúdo político, no entanto, ao mesmo tempo, a forma como se colocam no plano social são sempre as mesmas, alienadas numa mesma forma de fazer política. Havia uma variação no conteúdo dos discursos, mas a forma não costuma ser questionada; mudar o teor mas sem interrogar a estrutura.

Acompanhei desde o início a institucionalização da política pública de juventude no Brasil. Sem dúvida, este passo produziu inúmeros avanços, trazendo uma mudança efetiva na posição (de gozo) dos organizadores/ativistas jovens que participam dessa construção, bem como dos beneficiados de recursos culturais, financeiros e sociais... No

entanto, no que diz respeito à forma do fazer político, esta lógica das PPJs acabam reproduzindo de maneira isomorfa a política de mestria que a sustenta. No final das contas, me parece que a institucionalização acaba sendo uma forma de aparelhar a rebeldia da juventude.

Em um simpósio sobre o Sintoma Social, Alberti apontou a juventude, com sua rebeldia, como um dos principais opositores ao discurso de mestria. A autora elucida como os movimentos constituídos por jovens (mesmo sem ter essa nomeação de movimento de juventude) foram fundamentais em inúmeros momentos históricos, em revoluções ou rebeldias coletivas – como podemos ver recentemente nos movimentos organizados na Espanha dos Indignados, A primavera Árabe –, enfim, a psicanalista Sonia Alberti atribui à juventude um lugar de sintoma, por fazer resistência ao mestre. Essas aberturas, a partir das questões sobre o sintoma social, me fizeram deixar de lado a especificidade sobre a temática juventude e querer compreender de forma mais ampla a dimensão do que um psicanalista pode dizer no plano social.

Afinal, o que é o sintoma? Segundo Lacan,

...na medida em que o inconsciente existe, vocês realizam a todo instante a demonstração na qual se baseia a inexistência como preliminar do necessário. É a inexistência que está no princípio do sintoma. A inexistência é sua própria consistência, dele, do referido sintoma, desde que esse termo, por ter emergido com Marx, adquiriu seu valor. O que está no princípio do sintoma é a inexistência da verdade que ele supõe, como quer que ele marque seu lugar. O sintoma liga-se à verdade que já não vigora. Por isso, podemos dizer, como qualquer um que subsista na era moderna, nenhum de vocês desconhece essa modalidade de resposta. (LACAN, 1971-72/2012, pp. 49-50).

O conceito de sintoma é fundamental e orienta a práxis psicanalítica. No início de todo tratamento psicanalítico encontramos um sintoma apresentado como queixa. A saída da análise é saber gozar do inconsciente com o sintoma, já que é sabido que o sintoma se manterá na sua função estrutural. Bem, nesta síntese observamos o quanto a noção de sintoma no ensino lacaniano é extensa e complexa. Lacan opera giros teóricos no conceito de sintoma que influenciam na clínica e instituem a política da psicanálise. O sintoma, que é inicialmente pensado por Freud, é recalcado, bem como é a substituição e compromisso entre o desejo e defesa. Para Lacan o sintoma vai da metáfora à letra, sintoma queixa e sintoma como marca de singularidade. Como o que *existe e afirma seu*

oposto, o conteúdo recalcado que aparece na forma de sintoma denunciando a própria lógica do recalque, bem como implica uma verdade nas falhas de um saber. Sintoma, também podemos dizer, que é o que faz desordem. É a partir dessas formulações que Lacan, em 1966, introduz pela primeira vez Marx como o inventor do sintoma.

Este é o ponto que nos interessa, a tese de Lacan de que foi Marx quem inventou o sintoma.

A primeira vez que Lacan faz referência à Marx é em 1966, em *Do sujeito enfim em questão* (LACAN, 1966/1998), embora ele tenha dito que lia Marx a mais tempo, desde sua experiência na clínica em Sant-Anne (1969-70/2008), é neste texto citado que ele introduz Marx como referência em seu ensino, trazendo, inicialmente, a crítica marxista à teoria de Georg Hegel, no ponto em que Marx discorda da ideia hegeliana de um saber absoluto. Lacan estava interessado em pesquisar acerca da noção de verdade:

Nesse sentido, podemos dizer que essa dimensão, mesmo não sendo explicitada, é altamente diferenciada na crítica de Marx. E que parte da inversão que ela opera a partir de Hegel é constituída pelo retorno da questão da verdade. (LACAN, 1966/1998, p.235)

A partir daí Lacan apresenta uma nova noção de sujeito para a psicanálise.

No marxismo, assim como na psicanálise, não se trata de formar uma lógica e sim de apreender uma lógica já determinada. Marx se dedicou a pesquisar a sociedade civil burguesa e a sua relação com o capital, como o capitalismo surge e se desenvolve nesta sociedade. Marx faz uma leitura de algo que se apresenta como fenômeno, assim, ele não opera uma separação entre sujeito e objeto, mas pesquisa a partir desta relação. Portanto, como na teoria marxista, a psicanálise também não opera uma leitura que separa o sujeito do seu objeto de pesquisa, não considerando a separação entre sujeito e objeto, entre o sujeito e o campo do Outro, pelo contrário, esta metodologia de pesquisa é mais um ponto de aproximação entre os dois pensamentos.

Dois anos depois, em 1968, Lacan retorna a Marx justamente para tratar da relação entre sujeito e objeto (*a*), e é a partir do conceito de mais-valia que ele formula um conceito chave para a psicanálise, o mais-de-gozar. “O mais-de-gozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*.” (LACAN, 1969-70/2008, p.19).

Nesta ocasião, fica claro que a referência tomada por Lacan está no livro *O Capital* (1867), de Marx, a formulação da mais-valia, do conceito de proletário, greve, revolução, abarcando as questões históricas, ou seja, da passagem do feudalismo para o capitalismo, são fundamentais para a formulação do conceito de mais-de-gozar como sintoma, assim como para a elaboração da categoria de sintoma social.

Lacan se refere ao sintoma seguindo os passos da releitura de Freud, no entanto, localizando o termo moderno de sintoma em Marx. “A noção de sintoma foi introduzida bem antes de Freud por Marx como signo do que não anda bem no real.” (LACAN, 1974-75, sessão de 10/12/1974).

Freud e Marx estavam conduzidos a desvendar sobre a questão da verdade. E para Lacan (1971): “O sintoma tem o sentido do valor da verdade” (p.25), o que quer dizer que há uma correspondência do sintoma com o valor de verdade.

Askofaré (1989), Naveau (1988), Žižek (1994), Alberti (2011) foram autores que escreveram sobre esta articulação entre Marx e o sintoma.

De acordo com o texto *O sintoma Social*, de Askofaré (1989/1997), há divergências significativas entre ele, Žižek, e Naveau acerca do tema. Com Askofaré podemos compreender “o sintoma como metáfora da verdade e como efeito do simbólico no campo do real” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.165). De acordo com Naveau compreendemos Marx como inventor do sintoma por localizar “o sinal de disfuncionamento e de doença do corpo social” e, para Žižek: “o sintoma, como elemento particular que desmente o Universal do qual faz parte” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.165).

Já, segundo Alberti (2011), é possível encontrar textualmente uma homologia entre Marx e Freud operando uma leitura do sintoma como aquilo que “existe e afirma seu oposto.” (ALBERTI, 2011, p. 301).

Nesta perspectiva, e com a interlocução dos autores citados, encontraremos os elementos que permitem a atribuição de Marx como o inventor do sintoma, assim como argumentos que nos autorizaram localizar o sintoma que Marx encontrou na história, a saber, a verdade do sintoma social. Ramos (2009) e Pacheco Filho (2009), também têm posições importantes sobre o conceito de sintoma social.

Aliás, o sintoma social é um tema sobre o qual, ultimamente, tem-se falado muito a respeito. Podemos encontrar facilmente comentários na grande mídia, por teóricos da

psicologia, da psicanálise, comen2tadores e pensadores do campo social, no entanto, o que podemos ver também é o aumento da banalização a este respeito e a falta de rigor teórico que cerca o tema.

Com essas considerações, tal tema foi escolhido por interligar teoria e prática, social e singular, de maneira muito peculiar, por isso, esse foi o caminho escolhido para compreender algo da teoria restrita sobre o sintoma, a saber, o sintoma social, e as articulações lacanianas que derivaram da leitura de Marx. Questões que são efeitos da minha tentativa de aproximar a psicanálise de uma práxis no plano da polis.

Desse modo, nosso objetivo principal é compreender o que é sintoma social para Lacan e como podemos compreender a seguinte afirmação: “Há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário, isto é, não tem nenhum discurso com que fazer laço.” (LACAN, 1974) Ou seja, para Lacan o proletário é o ponto central nessa tese. A partir desse caminho teórico pretendo argumentar o que é sintoma social e como aparece na nossa sociedade contemporânea. Por último, nas considerações finais, pretendo examinar um fenômeno sintomático recente que tem se dado no plano social.

À guisa de introdução, vale tecer algumas linhas sobre a metodologia utilizada. Após alguns anos de experiência de trabalho no campo político e com a prática clínica, optei por me dedicar a uma pesquisa estritamente teórica. Como foi trazido anteriormente, questões que brotaram da minha experiência na gestão pública. Desse modo, o método incidiu na compreensão do que é sintoma social na obra lacaniana, em textos do próprio autor, e além disso recorremos também a comentadores do campo lacaniano que se dedicaram ao tema anteriormente.

Partiremos da hipótese central que: a dimensão estrutural é o que se repete, ainda que com variações nos significantes que operem o lugar de mestria, há uma dimensão estrutural do laço social que está diretamente relacionada à noção de sintoma. Algo que não é dito mas insiste em se fazer presente no plano social.

Por Marx ser uma referência lacaniana tão direta, iremos também realizar um breve estudo dos conceitos marxistas que Lacan toma para entender o sintoma. Portanto, se torna fundamental analisar como a teoria do sintoma em Lacan está articulada à teoria de Marx, ao ponto do ensino lacaniano atribuir a invenção do sintoma a Marx. Seria

decorrência desse encontro o surgimento da categoria de sintoma social em Lacan? Formulação que não é possível sem os recursos oferecidos pela teoria de Marx.

Assim, parte do método foi retomar a articulação entre Marx e a psicanálise lacaniana, que teve início em 1966, e que em 1975 se reafirma definitivamente como tese. Trabalharemos, especificamente o recorte das ocasiões em que Lacan cita a importância de Marx, e mais, os seminários 16 e 17, por se referirem essencialmente sobre a teoria do laço social.

Isto posto, nas linhas que seguiremos faremos uma breve apresentação dos capítulos desta dissertação.

No primeiro capítulo situamos os caminhos clínicos que o conceito de sintoma tem para a clínica lacaniana, um conceito que não é o mesmo do princípio ao fim, embora conserve parte de sua referência e importância do início ao fim do ensino lacaniano, do começo ao fim com bases freudianas, e em todo momento presente na política psicanalítica. O sintoma é uma marca de singularidade de cada sujeito. Portanto, o sintoma queixa de início da análise pode se tornar uma saída criativa no fim da análise. Deixando de ser queixa, sem deixar de ser *sinthoma*. Uma metáfora, uma letra, do sujeito, endereçada ao laço social.

No capítulo dois situamos a relação do sintoma no discurso. O sintoma tem sua importância no laço social, e isso o psicanalista pode escutar. Não que o sintoma produza uma mudança na estrutura, nem é isso que veremos com Lacan, no entanto, ele sugere que o sintoma, em algum momento, pode ocupar o lugar de agente no discurso, e isso não é sem efeitos.

No terceiro capítulo apresentamos as articulações entre Marx e o sintoma. Aqui é necessário, logo de início, advertir o leitor que não estudaremos a fundo a obra de Marx, o que certamente nos faria desviar do objeto deste trabalho, no entanto, julgamos indispensável verificar alguns conceitos diretamente na obra de Marx, principalmente em *O Capital*. Sendo assim, tomaremos as referências que Lacan vai dando de acordo com os passos que vai construindo sua teoria, bem como seguiremos as indicações dadas pelos interlocutores deste trabalho. Deixamos o alerta que a aproximação entre Marx e a psicanálise nada tem a ver com o freudo-marxismo. Assim feito, podemos retomar uma questão central deste trabalho. Afinal, porque Marx é o inventor do sintoma?

No entanto, é só no quarto capítulo que trabalharemos o conceito sobre o sintoma social, antes, como vimos, se fez necessário um percurso de elucidação da noção de sintoma para a psicanálise, sua relação com um olhar articulado com a teoria social. O sujeito da psicanálise é aquele constituído na relação com o Outro, também com o semelhante, é um sujeito atravessado pela civilização, o sintoma não está fora dessa lógica, por isso o momento de elaboração sobre os discursos enquanto laço, Lacan retorna a Marx. Daí Marx como inventor do sintoma social?

Mais especificamente vemos a relevância de Marx na formulação da categoria de sintoma social. Localizamos, inicialmente, uma ideia do que foi exposto por J. Michelete, pela via de Naveau (1988) que se posiciona partindo da leitura de *O Povo* (1845), que nos parece ser uma primeira versão do que foi trabalhado sobre esse tema sintoma social, por isso, Naveau parte dessa leitura para apresentar seu ponto de vista.

Em seguida acompanhamos Žižek (2010) e o paralelo que ele desenvolve entre Freud e Marx para propor a invenção lacaniana do “Por que Marx inventou o sintoma?”. Sidí Askofaré é quem propõe o sintoma social confrontando os três pontos de vista; o dele, de Naveau e o do já citado Žižek. A partir deste texto de Askofaré, *O sintoma social* (1989/1997), podemos articular os autores de olho na obra lacaniana, bem como acrescentar a este trabalho mais dois comentadores e estudiosos do tema, a saber, Conrado Ramos e Raul Pacheco Filho.

Finalmente apresentamos algumas considerações para o fechamento deste trabalho, o que não quer dizer o fim da pesquisa em torno deste tema, muito menos o fechamento de uma questão.

1 - O CONCEITO DE SINTOMA: UMA PRIMEIRA ENTRADA

“Foi em torno do que é o sintoma que giraram os primeiros tempos do meu ensino.”
(LACAN, 1971, p.47)

O conceito de sintoma é fundamental, orienta a práxis psicanalítica e demarca seus avanços e limites terapêuticos.

A psicanálise é uma disciplina, sobretudo terapêutica, que se ocupa do sintoma mental que, de acordo com ela, é um discurso, ou seja, a equivocação, o mal-entendido, a falsa interpretação que fazemos da realidade. Ela quer explicar uma única coisa: como se forma um sintoma chamado mental e como se opera para dissolvê-lo. Ela pode às vezes fazer algumas extrapolações, alguns ensaios de crítica da literatura, do cinema, do teatro, da pintura, etc., mas seu verdadeiro ofício é explicar o sintoma, os efeitos de discurso: angústia, obsessão, tristeza, alucinação, etc. (GERBASE, 2008, pp. 28-29).

Podemos rastrear articulações relacionadas ao mal-estar, em quase toda a literatura psicanalítica, no entanto, podemos notar que o sintoma é um conceito amplo e complexo, não se resume a um mal-estar. O sintoma é um conceito abarcador que vai sendo reformulado e ampliado ao passo que a teoria psicanalítica vai sendo formulada. Encontramos o sintoma no início das pesquisas freudianas, aliás, é por esta via, pelo sintoma, que a psicanálise é possível enquanto práxis. Sendo assim, ele está do começo ao fim da obra e da prática, do começo ao fim de uma análise; trata-se de um conceito ao qual se enodam inúmeras questões.

Sigmund Freud, ao formular o inconsciente promove uma subversão no pensamento do que é o homem: ele se propõe a observar as particularidades de cada sujeito, o que torna cada um *um* ser único; ao mesmo tempo, com ele, podemos notar uma condição universal que toca a todos, o fato do sujeito humano ser falante, um ser que habita na linguagem, formado por ela, isso é o que Freud chama de inconsciente. Para Freud o conceito de inconsciente é estabelecido para dar conta do fundamentalmente *não sabido*, para além do que foge à consciência; o inconsciente é o conceito que expõe a relação essencial e fundamental do ser falante com a linguagem. Portanto:

No se trata de un no sabido sobre alguna cosa externa y objetiva que ha sido ocultada o no apreendida (reprimida) sino de una subjetivación particular de un problema general que podría ejemplificarse con la situación en la que tan a menudo nos encontramos de no poder decir lo que supuestamente se quiere decir (motivo por el cual tantas veces debemos recurrir al agregado de "lo que quise decir es..."). (VALDERRAMA, 1998)

O que a psicanálise descobre é que a linguagem tem um efeito sobre o sujeito, ela o determina, determina aqueles que falam e produz sua relação com o outro, define o laço social, a condição de experiência e a existência de sintomas.

Nesta linha, Jacques Lacan aprofunda as articulações freudianas ao passo que vai construindo suas próprias formulações, sua práxis. Com ele podemos ver três formas de sintoma: sintoma como metáfora, sintoma como oposição ao Outro, sintoma Letra e, após as articulações com a teoria marxiana, podemos também localizar a categoria de Sintoma Social.

Lacan discorreu sobre o sintoma como metáfora, especialmente no início de sua práxis quando o interesse maior era a compreensão dos fundamentos da psicanálise, do exercício de analisar a partir das entradas em análises que ele pode conduzir. Um Lacan muito implicado com a questão do significante – portanto, da metáfora – por outro lado, a sua concepção de conhecimento analítico não é uma justaposição de conceitos pré-definidos, mas de uma ordenação que visa corresponder à lógica da experiência. Por isso, a cada encontro com conceitos pré-formulados por teóricos da psicanálise ou de outros saberes, Lacan se deparava também com a aplicabilidade dos conceitos na experiência clínica.

Lacan, em seu retorno a Freud, destacou e demonstrou a importância dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise (inconsciente, repetição, transferência, pulsão), afirmando que tais conceitos se constituem como alicerce para toda a teorização investida posteriormente às primeiras descobertas. Assim, as primeiras investigações sobre o sintoma seguem esta mesma base. Parece que o mesmo é verdadeiro para o sintoma como metáfora e como letra.

É pela via do sintoma que se opera a psicanálise, além disso é um conceito reformulado que cada vez mais se diferencia do modo como é entendido e trabalhado por

outros saberes, tais como o saber médico ou a psicologia. Neste sentido, podemos dizer que o sintoma é a política da psicanálise, por guiá-la de maneira tão singular.

Realizando uma leitura retroativa, Lacan atribui a Karl Marx a invenção do sintoma, marcando uma leitura anterior às definições freudianas.²

Se identificarmos três momentos para a psicanálise: a de seu surgimento, de sua releitura e de seu objetivo a abrir um novo campo, ainda assim o sintoma, que estará nos três, poderá ser um quarto a amarrá-los. O sintoma é a política da psicanálise por diferenciá-la não só de todas as outras clínicas, mas também como discurso, aparelho de gozo. (ALBERTI,, 2010, p.5).

1.1 - Breve passagem por Freud

Freud era médico e em sua prática ele começou pela observação dos sintomas, por aquilo que não ia bem; o sintoma foi o que conduziu as primeiras pacientes, as histéricas, a procurar um tratamento com o Dr. Freud. Atento ao que foi aprendendo em seu percurso, ele logo concluiu que os pacientes diziam algo com seus sintomas, bem como tinham algo a dizer sobre seus sintomas. As histéricas deram a Freud as pistas para a invenção de uma nova técnica, a *cura pelas palavras*. Geralmente, o *doente* deitava-se em um divã tendo o médico por de trás de sua cabeceira, logo, sem encará-lo. Freud pedia ao paciente que lhe contasse em voz alta todos os fatos de sua vida dos quais podia se lembrar, sem ter que seguir uma ordem cronológica.

Esta técnica chamou-se de associação, pois Freud pedia aos seus pacientes que mencionassem os fatos conforme lhes viesse à cabeça; e chama-se associação livre porque o psicanalista não sugere o assunto a ser abordado, deixa o paciente falar livremente. Freud, ao submeter os pacientes a esta técnica, notou que estes faziam pausas no transcorrer de suas falas. A essas pausas, em que o paciente tinha dificuldade de se lembrar dos fatos, Freud chamou de resistência e interpretou resultarem do desejo do paciente de ocultar algo ao psicanalista ou a si mesmo. O estudo das resistências foi um passo importante por apontar para a descoberta da causa de sintomas que afligiam o

² Este tema especificamente será aprofundado no presente trabalho, mas neste momento o citamos para ilustrar as voltas teóricas que tal conceito recebeu.

paciente. Após submeter-se a esta técnica, o doente podia sentir-se aliviado ou incidir por crises emocionais ao reviver fatos passados de sua vida.

Freud prontamente descobriu que sonhos e sintomas poderiam ser vistos como relacionados causalmente em seus conteúdos a motivos. Em particular, ambos podem ser vistos como realizações de desejo, como representando a satisfação de expectativas e desejos, que não passam pela via racional ou por uma ação propositada. Isto surgia quando o sintoma ou sonho era considerado como manifestação do inconsciente, enquanto obtidos através do processo de *associação livre*.

Logo Freud percebeu que para esta nova *ciência*, a psicanálise, a eliminação prematura do sintoma não seria uma boa alternativa, pelo contrário, o sintoma, constituindo uma manifestação do inconsciente, deveria ser escutado e não imediatamente eliminado, já que com ele o sujeito tem algo a dizer. Freud (1926[1925]/1996, p. 103) aponta o sintoma como “o verdadeiro substituto e derivativo do impulso reprimido... continuamente renova suas exigências de satisfação e, assim, obriga o ego, por sua vez, a dar o sinal de desprazer e a colocar-se em uma posição de defesa”.

Sob esta perspectiva, o sintoma aparece como um recurso que visa reestabelecer uma suposta homeostase que teria sido rompida pelo conflito psíquico, deste modo cumprindo uma função no sentido de resolver o conflito, ao mesmo tempo que produz uma satisfação que perturba o sujeito. Em síntese, neste momento da obra de Freud, o sintoma aparece como uma satisfação insuportável. A prática clínica, somada aos impasses encontrados, levam Freud a constantemente trabalhar as categorias de sintoma e as manifestações sintomáticas, assim sendo, ele prossegue em suas elaborações teóricas.

Segundo Freud (1917/2006, pp. 41-42), “pelo caminho indireto, via inconsciente e antigas fixações, a libido finalmente consegue achar uma saída até uma satisfação real – embora seja uma satisfação extremamente restrita e que mal se reconhece como tal”. A sexualidade, por ser um assunto tabu, acaba por atingir um valor traumático que tem sua origem no início das experiências de cada ser humano, ao passo em que cada um vai tendo que obter saídas diante destes impasses. Assim, de algum modo o sintoma repete essa maneira infantil de satisfação, alterada pela repreensão que surge no conflito, o que resulta em um estado de sofrimento.

Assim, o sintoma é considerado, a princípio, como expressão do recalcado. O trauma é a base do sintoma sustentado pela castração. Todavia, seguindo os elementos decorrentes de sua experiência, Freud constata que o trauma é suposto ou induzido, o que o faz deixar de lado a teoria do trauma como algo real para pensar na dimensão da fantasia que sustenta o trauma, a realidade psíquica em jogo. Assim, o sintoma é definido como a realização de uma fantasia que se constitui diante das impossibilidades e que tem um conteúdo sexual, em sua totalidade, ou em partes, já que ele é produto advindo das fontes pulsionais.

A pulsão busca a satisfação, no entanto, é sabido que toda a pulsão é parcial, logo, sua satisfação também só pode ser parcial. De acordo com Freud (1915/2004, pp. 134-135), a pulsão é “um conceito limite entre o físico e o mental (...) o elemento ao mesmo tempo mais importante e mais obscuro da pesquisa psicológica”. Deste modo, segundo comentador Luiz Alberto Hans (2004):

o conflito psíquico era entendido por Freud como um conflito entre ideia/representação (Vorstellungen) incompatíveis, agora esse conflito será conceitualizado em suas raízes mais profundas e compreendido como um conflito entre pulsões (triebkonflikt). (...) Assim, essa energia ou força que circula de forma contraditória e conflituosa – condição inerente ao ser vivo – se manifesta no âmbito psíquico de modo particular, por ser marcada pelos afetos, pelas imagens e sobretudo pela linguagem. (FREUD, 1915/2004, p.139)

O paciente, ao passo que conta seus sintomas, pode supor sentido a eles, um sentido inconsciente, de modo a crer na ideia que o sintoma poderia dizer alguma coisa, mesmo que fosse algo ilegível ao sujeito. Entretanto, o conflito pulsional que move o sujeito nada tem a ver com sentido. É paradoxal que o sintoma seja uma mensagem ilegível e que produza uma satisfação reconhecida como sofrimento.

Desta maneira, são os mecanismos de condensação e deslocamento dos conteúdos inconscientes, pelas fantasias e memórias dos fatos vividos de maneira traumática que levam à repetição das experiências, obtendo daí uma satisfação de algo que lhe marcou – de maneira inconsciente.

Com a segunda tópica e a noção de pulsão de morte, Freud avança formulando que há algo além do princípio do prazer, há algo que não pode ser dito nem atribuído

sentido, impossível de ser representado. A pulsão é alguma coisa irrepresentável, segue sua própria lógica e está sob “a influência da compulsão à repetição” (FREUD, 1926/2006, p.17).

Já em 1930, em *O Mal-estar na civilização*, Freud introduz a emancipação e a dominância da pulsão de morte. A pulsão de morte é a instância responsável pela repetição operando o retorno ao mesmo, ao lugar de desprazer e sofrimento, por isso este modo de satisfação paradoxal. A satisfação encontrada em seu mal-estar, circulando e voltando a este mesmo ponto.

Já em outra ocasião, mais adiantado em suas formulações, próximo ao final de sua vida, Freud (1937/1996), se vê diante da questão de como a satisfação de uma pulsão, mesmo que provisória, pode produzir desprazer. Ele se propõe a trabalhar os limites da clínica frente à impossibilidade de satisfação pulsional e, logo, o limite em eliminar os sintomas, que exerce uma função paradoxal na existência do sujeito. O tempo de uma análise, a precaução diante de posteriores conflitos e o tema da cura são debatidos neste momento de concluir, o que Freud levou até o rochedo da castração, até o limite de constatar a castração que é dada a todo sujeito. Ele estava às voltas com o fim de análise e diante dos impasses clínico-teóricos.

1.2 - Um panorama da teoria do sintoma em Lacan

A teorização sobre o sintoma acompanha os passos da experiência clínica analítica, é um conceito chave que tem suas bases na obra freudiana, mas que ultrapassa esta origem. Como já foi dito, a psicanálise é um campo que tem início com as formulações de Freud, cuja práxis diária com seus pacientes foi aprimorando a teoria.

Lacan, por sua vez, também repensa a psicanálise e o conceito de sintoma a medida que se dedica à pesquisa teórica e opera sua clínica. Recebendo como herança a teoria freudiana, ele se coloca a avançar a práxis psicanalítica, propõe novas compreensões, novos entendimentos sobre a noção de sintoma. No momento inaugural de seu trabalho, podemos ver claramente a primazia do campo simbólico, deste modo, ele formaliza o sintoma como metáfora, momento em que podemos ver nitidamente os

ensinamentos freudianos, bem como o encontro com o campo dos estruturalistas, especialmente a interlocução com Ferdinand Saussure e Roman Jakobson.

De começo Lacan prioriza o campo simbólico, mas ele estabelece três registros do inconsciente: real, simbólico e imaginário. Embora estes três sejam inseparáveis, em cada momento de sua obra podemos notar o privilégio que ele atribui a cada um dos registros.

Na década de 1960, a França se encontrava em um momento político significativo com manifestação nas ruas, período importante de formulações para Lacan, que se consolidava como referência da teoria psicanalítica de origem freudiana com os seus seminários. Assim, este contexto político teve ressonância no ensino de Lacan: de fato, em 1966 ele pela primeira vez faz referência à teoria de Marx. (Lacan, 1966/2008). Conceitualmente falando, ainda neste âmbito simbólico que o sintoma tem até então, já em 1968 Lacan consolida a importância da teoria marxiana para a teoria psicanalítica, em especial para a noção de sintoma. A partir de Marx, ele formula o conceito de mais-de-goza – oriundo do conceito de mais-valia –, colocando o sintoma como aquilo que denuncia a ideologia dada pelo campo do Outro, pelo significante mestre do discurso, o que o possibilita desenhar a categoria de sintoma social. (LACAN, 1968-69/2008)

Podemos encontrar certo refinamento em torno do conceito de sintoma após o final da década de 60: nota-se que então Lacan passa a privilegiar o registro do real e por conseguinte ele vem a refletir sobre o fim de análise; deste modo o sintoma não é mais tratado como metáfora ou como oposição ao Outro. Em se tratando de fim de análise, o que está em jogo não é metáfora, é letra. É o que está além da simbolização, não é sintoma, é *sinthome*.

Segundo Askofaré (2010), no início era metáfora depois passou a ser letra. A localização temporal que separa estes dois conceitos só é importante por distinguir que no primeiro momento está clara a teorização acerca da entrada na clínica, da descoberta do fazer psicanalítico e da entrada em análise; no segundo momento, a teorização sobre o *sinthome*, que inclui aí uma letra e está intimamente ligado ao momento de pensar o final de análise, aos limites encontrados pelo fazer analítico.

Entre 1953, com o texto *Função da Fala e da linguagem*, até 1974, na conferência *A Terceira*, há um extenso caminho, giros e formulações, entre eles podemos encontrar uma outra importante formulação sobre sintoma: a categoria de sintoma social.

Este tema será desenvolvido ao final deste trabalho, mas para isso faremos um percurso abreviado sobre a noção de sintoma, primeiramente sintoma como metáfora e uma apresentação do que constituiria o sintoma como letra, mas sem aprofundar, já que isso por si só já daria uma dissertação de mestrado. Esta apresentação no primeiro capítulo visa localizar o leitor na complexidade do tema.

Nos capítulos seguintes faremos a articulação entre sintoma, linguagem e a teoria dos discursos, para enfim entrar na descoberta do sintoma com Marx e a formalização do conceito de sintoma social para a psicanálise.

Dito isto, voltemos ao início: sintoma como metáfora.

1.3 - Sintoma como metáfora

Função e campo da fala e da linguagem, ou o *Discurso em Roma* (LACAN, 1953/1998), inaugura um novo tempo para a psicanálise, pois a aproximação com o estruturalismo expõe um programa teórico e lança uma reflexão sobre a clínica, ressaltando o papel da linguagem segundo concepções afinadas com a linguística e com a antropologia estrutural. O objetivo é claro: defender que a compreensão do empreendimento freudiano só pode ser alcançada quando se reconhece a centralidade essencial da linguagem.

A ideia do projeto lacaniano relativo à década de 1950 é que a linguagem é o componente da experiência psicanalítica, porque antes de tudo é o material constituinte do homem. Assim, o inconsciente é a própria estrutura da linguagem, sendo a linguagem a lei não só do inconsciente, mas também do próprio ser humano.

O discurso lacaniano encontrado neste momento é introduzido em determinadas circunstâncias. Tal discurso marca as divergências de Lacan com a Associação Internacional de Psicanálise (IPA), e isso ele faz questão de marcar logo no início do relatório citado.

Quanto a nós, pensamos que, se inovamos, não é de nosso gosto fazer disso um mérito.

Numa disciplina que só deve seu valor científico aos conceitos teóricos que Freud forjou no progresso de sua experiência, mas os quais, por serem ainda mal criticados e por isso conservarem a ambiguidade da língua vulgar, beneficiam-se dessas ressonâncias, não sem incorrer em mal-entendidos, parecer-nos-ia prematuro romper a tradição de sua terminologia. (LACAN, 1953/1998, pp. 240-241).

Neste sentido, ele esclarece logo em seguida os benefícios que pode ter a psicanálise fazendo uso da linguagem atual da antropologia ou das questões da filosofia. Assim Lacan trabalha para mostrar que os conceitos da psicanálise só adquirem sentido “...ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala.” (LACAN, 1953/1998, p. 247). A cura se pretende por meio da fala do paciente.

O autor acrescenta que o simbólico é o ordenador da cultura, é por meio dele que se funda a linguagem. De saída há a prevalência desta categoria em relação às outras, segundo Lacan (1953/1998): “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas”(p.277). O ser humano é um ser atravessado pela cultura, regido por essa dimensão. Por conta disso tudo o homem é diferente em relação às outras espécies, a referência cultural muda a forma de se alimentar, de morar, de se relacionar com o seu semelhante, com a relação sexual, enfim, há uma mudança radical no modo de se relacionar no laço social.

De fato, a linguagem é um instrumento que ultrapassa a função de expressão ou de comunicação. “Basta escuchar a los niños para percibir que, lejos de ‘aprender’ a usar el poesia para ‘expresar’ sus ‘ideas’, van construyendo el mismísimo mundo junto con su uso.” (VALDERRAMA, 1998). Esta autora completa dizendo que: “Si el poesia e fuera un instrumento de ‘comunicación’ no existirían ni la poesia, ni la literatura, ni el arte.” (VALDERRAMA, 1998). Isso porque na poesia, por exemplo, uma mesma palavra pode dizer variadas coisas, permitindo inúmeras criações e sentidos em diferentes culturas, contextos ou sujeitos. A linguagem produz a capacidade de criar sentidos, de criar um mundo.

A linguagem promove a cultura, que por sua vez desnaturaliza o ser humano. Somos a partir de nossos dizeres e dos outros que nos dizem, outros que nos relacionamos. A dialética hegeliana mostra como esta condição de natural fica perdida, somos a partir de um dizer. A cultura é passada pelo outro, é um dizer do outro. Um dizer

que vem do outro. “Da linguagem, ou mais precisamente da alíngua que, por ser transmitida, de preferência, pela mãe, convencionou-se chamar de língua materna.” (GERBASE, 2008, p. 20).

Deste modo, “evidencia-se mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro.” (LACAN, 1953/1998, p. 269).

Ora, a linguagem é o campo que permite a emersão do sujeito, ele surge no vazio, entre a articulação de significantes. O sujeito é dividido, é o significante que representa o sujeito para outro significante, é o que emerge neste movimento entre a cadeia significante, sendo assim, um ser de linguagem. Quando se trata de sujeito, não há completude possível, não é admissível falar em harmonia, muito menos considerar qualquer forma de absolutismo. A castração “é a renúncia à completude do sujeito. (...) que nunca deixa de tomar legível a incompletude do sujeito.” (LACAN, 1966/1998, pp.232-233).

Nos trilhos de uma posição científica, o sujeito em questão, “essa reforma do sujeito, que é aqui inaugurado” se distancia do sujeito do “penso, logo existo” cartesiano – aqui se trata do “penso onde não sou”. “Para o sujeito, o inconsciente é aquilo que reúne nele suas condições: ou ele não é, ou ele não pensa.” (LACAN, 1970/2003, p. 416).

Introduzida essa nova forma de ser, o sujeito humano, “no que tange às questões ambíguas a que podemos chamar questões da verdade” surge também uma nova forma de compreender o sintoma, “que se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber” (LACAN, 1966/2008, p. 234).

Contudo, “o sintoma só é interpretado na ordem significante”. O significante, por sua vez, “só tem sentido em sua relação com outro significante”. Por esse viés, fica claro que o sintoma é algo necessário para o sujeito, “não se trata do problema clássico do erro, mas de uma manifestação concreta a ser ‘cl clinicamente’ apreciada, onde se revela, não uma falha de representação, mas uma verdade, de uma referência diferente daquilo, representação ou não, pelo qual ela vem perturbar a boa ordem...” (LACAN, 1966/2008, p. 235)

Uma outra forma de dizer o sintoma pela via do significante é afirmar que: “o sintoma, aqui, é o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito. Símbolo escrito na areia da carne e no véu de Maia, ela participa da linguagem pela ambiguidade semântica que já sublinhamos em sua constituição.” (LACAN, 1953/2008, p. 282)

O real é o que fica de fora, fora da simbolização, bem como fora da experiência analítica.

O sintoma é uma metáfora, é uma consequência mesma da aplicação minuciosa da questão do sintoma que Lacan desenvolveu entre 1953 e 1964, sob a lógica do significante. Se essa tese é “canônica” e parece tão óbvio, no entanto, é pelo menos parcialmente problemática. Eu lembrarei brevemente que procede de uma série de reduções de equivalências: redução dos sintomas a formação substitutiva do sintoma e o sintoma histérico (evento do corpo); redução de substituição a condensação; redução da condensação em metáfora, mais precisamente, em metáfora poética; equivalência entre o processo metafórico e o mecanismo de recalque; equivalência entre recalque e verdade. (ASKOFARÉ, 2010)³

É sobre este panorama que cabe a observar a proposta de que o sintoma é uma metáfora, e cuja formulação podemos ver em *A instância da letra no inconsciente ou razão desde Freud* (LACAN, 1957/2008):

O mecanismo de duplo gatilho da metáfora é o mesmo em que se determina os sintomas no sentido analítico. Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual passa a centelha que fixa num sintoma – metáfora em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante – a significação, inacessível ao sujeito consciente onde ele se resolver. (LACAN, 1966/2008, p. 522)

O sintoma como metáfora é o que encontramos desde Freud. No sentido freudiano a metáfora aparecia como “formação substituta”; para a tese lacaniana é diferente, não é deste modo que ele afirma que o sintoma é uma metáfora. “Lacan trabalhou consideravelmente o artigo de Jakobson – Dois aspectos da linguagem e dos tipos de afasia –, a reconsideração da metáfora a partir da condensação freudiana e sua aplicação para a função paterna.” (ASKOFARÉ, 2010)⁴.

³ Texto inédito não publicado no Brasil. Tradução própria.

⁴ idem

Sobre esse ponto, Lacan vai dizer no final de sua “Instância da letra...: “se o sintoma é uma metáfora, dizê-lo não é uma metáfora, nem tampouco dizer que o desejo do homem é uma metonímia.” Isso porque “o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso.” (LACAN, 1953/2008, p. 532).

O sintoma é uma formação do inconsciente, para o dispositivo analítico o sintoma é ferramenta, é por ele que o paciente chega em análise, é dele que o sujeito vem ser falado. Enquanto formação do inconsciente o sintoma tem um valor estrutural. Ele se dirige ao outro em forma de enigma, um “*Che vuoi?*”, que vai no sentido do reconhecimento do desejo, deste desejo ilegível e incerto que desliza na cadeia significante. O desejo, assim como o sintoma, não é uma coisa e nem outra. Isso é o que o torna investigável.

Mas, seguir o investigável, fixar na teoria da metáfora como enigma levaria a psicanálise a uma estagnação. Freud (1937/2006) se depara com isso e formula seu texto *Análise terminável e interminável*, pois na linha do sentido, da decifração do inconsciente, uma análise não teria fim, já que, como vimos, o inconsciente é inacessível e o sintoma é da ordem do necessário. “...Do corte mediante o qual o inconsciente, ao se retirar, atesta que consistia apenas nele, ou seja, quanto mais o discurso é interpretado, mais confirma ser inconsciente” (LACAN, 1970/2003, p.417).

O sujeito comporta uma falta estrutural, o sintoma seria uma tentativa de tamponamento da falta fundamental, uma falta que o simbólico não consegue recobrir, por isso o sintoma aparece como verdade que aponta para essa falta. O que podemos chamar de perspectiva incurável do sintoma. Em outros termos, o sintoma é o jeito que cada sujeito encontra para dar conta do real, por isso ele passa a ser também compreendido como resposta ao real. Sendo que o real é o que resiste a qualquer tipo de significação.

1.4 - Sintoma letra de gozo

“Assim, o afeto é um acontecimento do encontro da língua com a substância gozante. Acontecimento que se amarra à letra que, por este modo, escreve a série de gozo.” (RAMOS, 2009)

Na medida em que amadurece sua práxis, Lacan caminha no sentido de cada vez mais se aproximar do campo do real. O simbólico continua sendo fundante, no entanto, a primazia do real fica cada vez mais presente no chamado “último Lacan”. Há um limite que separa o que pode ser simbolizado e do que ultrapassa a qualquer simbolização, por isso este privilégio do real, bem como certa tentativa de formalizar o que seria um sintoma de fim de análise.

Como vimos, desde 1953 a orientação lacaniana foi definida e propagada como uma lógica do significante e seus efeitos. Lacan, em Radiofonia, retorna ao signo para ordenar a “principal leitura do sintoma, é porque apenas o signo sugere a conexão do significante, do sujeito e do gozo.” (ASKOFARÉ, 2010).

Coloca-se que o signo é uma palavra inserida num código, Lacan faz uso da referência de código a partir de Saussure e de Charles Pierce. Na tese saussuriana, o signo é a incidência entre o significante e o significado, “é uma relação arbitrária que Saussure chama de signo. Para Pierce, signo é o que significa alguma coisa para alguém. A diferença entre Saussure e Pierce é essa introdução do outro que em Saussure não está presente.” (LEITE, 1998)⁵.

Segundo Ramos (2010), “dizer que o significante é arbitrário implica afirmar que ele não depende ou dependeu, em momento algum, de um referente.” Sobre isso, vale a explicação de Lacan: “dizer que o significante é arbitrário não é do mesmo porte que dizer simplesmente que ele não tem relação com seu efeito de significado, pois é escorregar para uma outra referência.” (LACAN, 1972-73/1998, p.35).

⁵Texto citado sem número de página pois o artigo foi retirado de site da internet.

O significante representa o sujeito para outro significante, é uma referência do sujeito; já o que o signo “coloca em jogo não é o sujeito suposto que está representado, mas o falasser, o ser gozante.” (RAMOS, 2009).

Partimos do princípio, portanto, de que a língua é o que rompe com o arbitrário do significante e constitui referência abrindo o campo da letra. A letra, por assim dizer, é a queda do significante de sua arbitrariedade.

É por esta razão que Lacan insiste que o falasser fala com seu corpo, do que faz uso da letra como aquilo que apresenta, com toda a opacidade em que se constitui, mas que pode vir a representar, ao entrar na cadeia e tornar-se metonímia. (RAMOS, 2009)

A letra não se confunde com o significante. No seminário d'A Carta Roubada (Lacan, 1955/1998), a letra aparece como uma metáfora, Lacan faz este uso da letra pois ela produz efeitos de significação. Embora a carta não possa ser lida, ela circula, produz efeitos mas não é passível de leitura. A letra é esta essência do significante que a distingue do signo, isso porque o signo é uma significação para alguém, enquanto a Letra é o cerne do significante e não significa nada para ninguém, a letra não tem significado algum, mas é signo. (LEITE, 1998)

Já em *Lituraterra*, a letra é colocada como consequência do significante. “Tentarei indicar, portanto, o ponto crucial do que me parece produzir a letra como consequência, e linguagem, precisamente pelo que digo: que esta é habilitada por quem fala.” (LACAN, 1971/2001, p.19).

A letra é uma inscrição e está do começo ao fim no inconsciente, é uma marca do sujeito. No entanto, ela é trabalhada neste período de pensar o fim de análise por ser talhada na fronteira máxima do *enxugamento fantasmático* que uma análise pode produzir, é um limite do atravessamento das fantasias trabalhadas em análise, é um passo no sentido de um *savoir a faire* com o sintoma. A letra produz efeitos, todavia, ela não é passível de ser lida. Ela se presentifica, mas não pode ser formalizada.

Letra é a redução máxima do inconsciente. Ela também pode ser entendida como sendo um sintoma de fim de análise. Para gozar do inconsciente – já que é só o que podemos fazer com ele – é necessário um sintoma.

Uma contingência que funda uma necessidade que, por sua vez, se repete, isso é um sintoma. O sujeito não se livra do seu sintoma porque este é tomado como necessário.

Uma coisa é a necessidade estrutural de ter um sintoma para poder gozar, para em articulação com a fantasia extrair um gozo do inconsciente, sendo o sintoma uma função para o sujeito lidar com o impossível da castração (daí o sintoma como necessário). Outra coisa é tomar determinadas contingências que são reconhecidas como traumáticas e fazer uso disso repetidamente como se estas determinadas coordenadas fossem – somente estas – necessárias para a existência do sujeito.

Uma contingência, que marca um modo de gozo, é inflada, inflacionada, sempre exigindo mais do sujeito de tal maneira que ele nunca alcançará o gozo que ele supõe como pleno; claro que o sujeito não quer saber que este gozo pleno não é possível, tal gozo é uma fantasia do sujeito, e a inflação que ele cria a partir da contingência faz com que se engane criando uma segunda castração. Sua própria fantasia cria uma castração para manter o impossível – como possível – no horizonte, gozando nesta conta de um a mais da castração. Assim, esta redução sintomática apresenta ao sujeito uma outra possibilidade de gozo. Por conseguinte, é uma contingência que funda uma necessidade que se repete, isso é o sintoma. O trabalho de análise visa levar o necessário ao contingente. A substância gozante é aquilo que nenhum significante pode dar conta.

Recorrendo aos recursos levantados pela lógica, podemos entender que o sujeito monta um sistema que é regido pelas suas próprias leis. Tal esquema é escrito por um conjunto de significantes que determinam as coordenadas que o sujeito toma como realidade. A realidade é ficção, é a fantasia que o sujeito cria e vive em função dela, donde podemos dizer que é o lugar que o sujeito encontra conforto.

Esta fantasia é constituída passando pelo campo do Outro, a fantasia proporciona as voltas no campo do Outro, é lá que se constituem as leis tomadas pelo sujeito. Todo este recurso – neurótico – é uma saída *escolhida* diante da castração primeva colocada para todo ser falante. O problema encontrado pelo sujeito não é a fantasia, já que esta é um recurso para que ele se sinta bem. O infortúnio é quando a montagem fantasmática é abalada. Isso se dá quando um dos elementos que passam pelo campo do Outro caem, se perde, logo, o sujeito se encontra sem os mesmos recursos que “garantiam” um certo conforto neurótico.

A castração se manifesta como impossível, no entanto, o que o neurótico faz é transformar o impossível em impotência.

Deste modo:

A manifestação clínica na qual se insere o Inconsciente tem um nome em Freud e se chama o Trauma. O corpo se mostra capaz de receber marcas e de conservar as pegadas de acontecimentos de gozo na medida em que são acontecimentos que perturbaram a tranquilidade do princípio do prazer, que transtornaram a homeostase do organismo. (SOLLER, 2002, p.80 *apud* Ramos, 2009)

O sintoma é o fiador do sujeito. Na trama da linguagem, ele é o acordo desacordado, um fiador que não dá garantias, mas, paradoxalmente, garante um modo de gozo. As marcas de gozo têm íntima relação com os buracos no corpo. Com o circuito pulsional – para gozar é preciso um corpo. A letra é uma inscrição de gozo no corpo.

Concluo essa revisão sobre o sintoma com Lacan (1972-73/1985, p. 126), que assim afirma:

...a produção deste S1 marca o momento no qual a experiência analítica encontra seu termo, pois tudo que ela pode produzir é S1 como o significante do gozo, seja o mais idiota ou o mais singular, e daí por diante que o sujeito se responsabilize e se vire com isso, mas agora deixando-se causar pelo objeto a que cai da falta de um significante no Outro.

2 - O CAMPO LACANIANO

É que, além dos tipos de sintomas, há as formas de sintomas. Essas formas do sintoma se impõem a nosso exame desde que nós saímos das concepções estreitamente psicológicas ou médicas do sintoma. É notável que, a exemplo de Freud, Lacan não tenha jamais cedido à facilidade de reduzir o sintoma a seus valores estritamente psicológicos. Acrescentaremos que não somente ele não cede a essa tentação, mas que produz os elementos de doutrina que permitem desvincular o sintoma das aderências médicas que se conservaram no próprio *corpus* freudiano. Nessa perspectiva, é a teoria do discurso, como fundamento do laço social, que permite a articulação do sintoma ao cultural e ao social. (ASKOFARÉ, no prelo)

Neste capítulo, discorreremos sobre a escola lacaniana e como ela representou a tomada de posição para a abertura de um novo discurso. Apresentaremos como foi se dando essa construção e as proposições lacanianas como sustentação dos princípios freudianos somado a contribuições de outros autores. Na sequência, apontaremos a função do objeto *a* e a formulação dos quatro discursos mais-um. Assunto que será abordado buscando com isso argumentar a importância da teoria dos discursos na interlocução da psicanálise com a teoria social. Ao final, daremos indicações de como o surgimento da lógica capitalista promove uma nova categoria de sintoma, o que será melhor explorado nos capítulos seguintes.

2.1 - A escola lacaniana e a abertura para um novo discurso

A afinidade entre Lacan e a Associação Internacional de Psicanálise (IPA), instituição deixada por Freud, era uma relação conflituosa e com inúmeras divergências. Lacan fazia parte da Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), instituição filiada à IPA, no entanto, seu modo particular de lidar com o tempo da sessão era algo que a IPA

reprovava, por outro lado, Lacan lamentava-se sobre a forma arbitrária que a IPA estava tomando. Lacan fazia análise com Loewenstein, almejava ser analista didata, porém, segundo a IPA seria necessário a autorização de seu analista, que não o autorizava. Todavia,

Os conflitos institucionais também iam muito além dessa questão da autorização de Lacan como psicanalista didata. A SPP, fundada desde 1926, teve suas atividades paralisadas durante a Segunda Guerra Mundial. Nesse período, diversos psicanalistas, que em sua maioria eram judeus, tiveram que sair da Europa, entre eles Loewenstein, que saiu de Paris em 1939 e seguiu para Nova York em 1942, onde se juntou com Hartmann e Kris na fundação da Psicologia do Ego. (CHECCHIA, 2012, p.109).

De acordo com Lacan, os membros da IPA estavam se afastando e distorcendo os princípios da teoria freudiana. Depois de impasses e questões políticas ele é afastado da SPP/IPA, justamente por discordar da maneira ortodoxa que a psicanálise estava sendo conduzida. Na leitura lacaniana, esta ideia de fortalecimento do ego era uma distorção da práxis psicanalítica. Na prática, essa ruptura com a IPA era decorrente de um rompimento anterior com a psicologia do Eu, com o modo adaptativo ao qual a clínica psicanalítica estava se tornando, em contra partida, a IPA também não aprovava o pensamento e as inovações propostas por Lacan.

Para Lacan, a IPA adotava certo modelo de psicanálise que se colocava a serviço do discurso vigente, uma forma de conduzir o sujeito a ‘suturar’ sua divisão pela via do fortalecimento do Eu. Ele empreendia inúmeras críticas a esse modo de psicanalisar. Segundo ele, a doutrina deixada por Freud estava se tornando uma experiência “que desencoraja a iniciativa ao penalizar o risco, e que faz do reino da opinião dos doutos o princípio de uma prudência dócil.” (LACAN, 1953/2008, p. 240).

A partir desta ruptura, Lacan propõe um retorno a Freud, uma leitura meticulosa da obra freudiana, assim, ele oxigena o pensamento vivo da psicanálise e acrescenta contribuições de outros campos do pensamento. Este acerto desloca certa prática de adaptação ao discurso vigente ao que vai resultar em um novo discurso que ocupará o lugar de avesso ao discurso do *mestre*.

Este movimento tem seus efeitos teóricos e práticos: ao avançar em suas pesquisas, Lacan formula o *objeto a* tomando uma posição política, na política da psicanálise. Este novo conceito abrirá uma outra forma de entender e operar a psicanálise;

isso se dá a partir deste retorno à Freud, que o leva à constituição de seu próprio campo – o campo lacaniano –, que posteriormente seria nomeado também de campo do gozo.

O texto *Função e campo da fala e da linguagem* (LACAN, 1953/1998), inaugura e oficializa o seu ensino lacaniano, assim ele reanima a posição de abertura do pensamento freudiano, “talvez, por reabrir algumas janelas para a luminosidade do pensamento” (*idem*, p.242). Deste modo:

Quanto a nós, pensamos que, se inovamos, não é de nosso gosto fazer disso um mérito. Numa disciplina que só deve seu valor científico aos conceitos teóricos que Freud forjou no progresso de sua experiência, mas os quais, por serem ainda mal criticados e por isso conservarem a ambiguidade da língua vulgar, beneficiam-se dessas ressonâncias, não sem incorrer em mal-entendidos, parecer-nos-ia prematuro romper a tradição de sua terminologia. Mas, parece-nos que esses termos só podem esclarecer-se ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar. (LACAN, 1953/1998, p.241)

Assim, durante seu ensino, Lacan sustenta a crítica à IPA e aos desvios que a instituição psicanalítica estava tomando, e segue sua prática ampliando o campo de interlocuções da psicanálise com outros saberes.

2.2 - Estrutura e discurso: a partir dos estruturalistas

Para Lacan, Freud antecipou algo da estrutura que os estruturalistas formalizariam tempos depois. O fato é que a teoria lacaniana se apropria de termos linguísticos com o objetivo de promover uma releitura de Freud. Para tanto, Lacan reformula os conceitos fundamentais da escola estruturalista destacando o interesse que tais conceitos poderiam ter para o pensamento psicanalítico, assim restabelecendo esses conceitos tendo como base o interesse da *ciência* do inconsciente.

Os estruturalistas contribuíram fortemente para o pensamento lacaniano. Foi a partir de Ferdinand Saussure que Lacan faz uso do termo *significante*, no entanto, de modo diferente, a forma lacaniana de trabalhar tal conceito não é exatamente como os linguistas o empregam. Essa interlocução com os estruturalistas também é acompanhada pela influência da obra de Lévi-Strauss e Roman Jakobson, contudo, Lacan se mantinha atento aos limites técnicos-teóricos entre ambas teorias – psicanálise e linguística.

Desta forma, com Lévi-Strauss, Lacan toma a linguística como ciência navegadora para operar uma antropologia que não fosse biologicista. A próxima relação com os estruturalistas deu origem ao aforismo: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem.” (LACAN, 1953/1998, p. 270).

A linguagem é a essência e a existência da experiência acumulada durante a história dos povos, essa linguagem constitui os sujeitos, seja no campo do que é dito ou da transmissão pela linguagem não dita.

Quando um bebê nasce ele é imerso na linguagem, seu choro é interpretado e a partir disso ele vai sendo formado enquanto sujeito. A sociedade só pode ser constituída por meio da linguagem. Valores, símbolos, pactos; é a palavra, e o uso que o homem faz dela, que lhe dá o estatuto de civilizado, já que é pela fala e depois pela escrita que o homem constrói e transmite conhecimento e cultura. Assim sendo, a forma com que cada palavra afeta o bebê é o que vai derivar nas emoções e marcas que aquele sujeito levará consigo durante a vida.

Em 1938, podemos localizar o termo “estrutura” sendo utilizado para falar de complexos familiares, naquele momento o interesse era indicar como a família não é dominada por comportamentos biológicos e sim por uma trama simbólica. Para Lacan há uma certa equivalência entre a definição de complexo – como tratava Freud – e estrutura. Embora Freud não tenha feito uso do termo estrutura na sua obra, ele usa a definição de complexo que, na leitura lacaniana, recebe certa equivalência. “Sendo assim, as três formas de negação da castração explicitadas por Freud – *Verdrangung*, *Verwerfung*, *Verleugnung* – passam a ter um valor estrutural.” (SADALA, MARTINHO, 2009)⁶

Como vemos, a cultura tem um predomínio sobre o que é considerado a natureza. A linguagem passa a apresentar analogia com os elementos que representam o inconsciente. A estrutura de linguagem se dá em dois eixos, um de combinação e outro de seleção, respectivamente um é o eixo metonímico e o outro o eixo metafórico. Com Saussure, Lacan analisa o inconsciente como uma estrutura formada por elementos languageiros, entendendo com Saussure que “a linguagem tem um lado individual e um

⁶ Texto citado sem número de página pois o artigo foi retirado de site da internet.
http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982011000200006&script=sci_arttext

lado social, sendo impossível conceber um sem o outro.” (SUASSURE, 1969/2006, p. 16).

É por meio da noção de significante, apreendida com os linguistas, que Lacan vai formular o que é o sujeito para a psicanálise. O ponto de discordância entre a estrutura para Lacan e a estrutura proposta pelos linguistas é a inscrição do sujeito. Para Lacan o sujeito é efeito da cadeia, ele emerge respondendo a uma inscrição da falta. O sujeito portanto é faltante, é dividido.

A psicanálise mostra que o significante causa o sujeito, “o que se passa em virtude da relação fundamental, aquela que defini como sendo a de um significante com um outro significante.” (LACAN, 1969-70/1982, p.11).

É por meio desta relação fundamental da linguagem para constituir o sujeito que incide “o discurso como uma estrutura necessária.” (LACAN, 1969-70/1992, p.11). O discurso que se trata pode ser sem palavras, pois do que se trata não é da fala, e sim das relações fundamentais da linguagem, das estruturas. Como vimos: “O inconsciente é estruturado como linguagem.” (LACAN, 1953/1998, p. 270). O homem habita na linguagem e por meio dela se dá sua constituição.

2.3 - O discurso como laço social

Lacan estava atento ao seu tempo, aos barulhos nas ruas, aos burburinhos nos cafés, ao que diziam as outras vertentes psicanalíticas, as conferências de colegas da academia. A formulação da teoria dos discursos da Lacan tem como referência, também, a conferência *O que é o autor?*, na qual Michel Foucault discute o que é o autor, separando Freud e Marx dos demais autores das ciências humanas. Nesta ocasião, Foucault situa a psicanálise como mais uma discursividade.

...acredito que a instauração de uma discursividade é heterogênea às transformações ulteriores. Desenvolver um tipo de discursividade como a psicanálise, tal como ela foi instaurada por Freud, não é conferir-lhe uma generalidade formal que ela não teria admitido no ponto de partida, e simplesmente lhe abrir um certo número de possibilidades, tentar isolar no ato instaurador um número eventual restrito de proposições ou de enunciados, aos quais unicamente se reconhece valor fundador e em relação aos quais tais conceitos ou teoria admitidos por Freud poderão ser considerados como derivados, secundários, acessórios. (FOUCAULT, 1969/2001, p. 287)

Esta exposição antecede a formulação lacaniana da teoria dos quatro discursos, que localiza a psicanálise como um discurso. Claro que esta formalização não é exclusivamente uma resposta ao filósofo, no entanto, Lacan vai no sentido de apresentar o laço social como discurso e a psicanálise se diferenciando dos demais discursos, na contramão dos discursos de mestria. Assim, o discurso da psicanálise é uma nova discursividade, campo teórico e político que ultrapassa a função do autor. “Assim está muito bem, e isto nada tem a ver com o status mais ou menos vacilante da função do autor.” (LACAN, 1969-1970/1992, p.36)

O discurso é “uma estrutura necessária, que ultrapassa e muito as palavras, mais ou menos ocasional.” (LACAN, 1969-70/1992, p.11) A psicanálise é uma forma de laço social. “O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, um discurso sem palavras.”(idem). E neste discurso, não penso ter “que seguir sua regra, e sim que encontrar sua causa” (LACAN, 1968-1969/2008, p.13). Esta é a proposta inicial encontrada na elaboração desta nova formalização, buscar a causa do discurso – que é o laço – sem palavras que produz efeitos no social. Aqui cabe acompanhar Lacan no que se refere à causa, para ele causa: “...ao passar pelo meu pensamento, deixa passar por aquilo que existiu, pura e simplesmente, como ser. Isso porquê, ali por onde ela passou, ela já é desde sempre passada, produzindo efeitos de pensamento.” (LACAN, 1968-1969/2008, p.13). Deste modo, podemos concluir que o discurso, a partir do significante que é agente do discurso, produz efeitos.

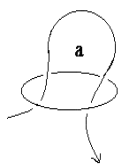
2.4 - Discurso: estrutura que aparelha o gozo

A formalização dos discursos ou do laço social incorre também na definição de um novo campo, a saber, o campo do gozo. O campo do gozo traz alterações teóricas que se tornam cada vez mais importantes e constantes na escola lacaniana.

O campo do gozo é estruturado pela linguagem, a entrada na linguagem, que constitui a entrada na civilização, decreta uma renúncia pulsional ao sujeito. Deste modo, a entrada no laço é um enquadramento da pulsão, logo, entrar no laço resulta em perda de gozo.

O discurso como laço social é um modo de aparelhar o gozo com a linguagem, na medida em que o processo civilizatório, para permitir o estabelecimento das relações entre as pessoas, implica a renúncia da tendência pulsional em tratar o outro como um objeto a ser consumido: sexual e fatalmente. (...) A civilização exige do sujeito uma renúncia pulsional. Todo laço social é portanto um enquadramento da pulsão, resultando em uma perda real de gozo. (QUINET, 2006, p. 17).

Lacan (1964/2008) faz um movimento de inserir a pulsão no plano simbólico, ao passo que coloca o *objeto a* como engrenagem do circuito pulsional, como um condensador de gozo. O gozo, por meio da repetição, busca o *objeto a* sem nunca poder encontrá-lo; a cada vez que ele procura o *objeto a*, o máximo que ele faz é dar voltas sem alcançar o objeto, evitando sempre o encontro desagradável com a falta que o objeto tampona.



Neste momento de sua elaboração, em 1964, ele não formula nitidamente o conceito gozo, repetição e *objeto a* – como veremos mais claramente nos anos seguintes, sobretudo em 1969, no seminário 17 –, no entanto, já podemos localizar as pistas que resultarão nas formalizações subsequentes. O gozo é conjeturado pelo viés do *objeto a*, deste modo, Lacan fará uma conexão entre o *objeto a* e gozo.⁷ O gozo está presente desde sempre quando se trata da constituição do ser falante.

Ora, assim podemos seguir que o discurso a que Lacan se refere vai além da fala, trata-se do modo com que as relações se estabelecem desde a entrada do sujeito na cultura. Aliás, é isso que diferencia o ser falante das outras espécies. Esta entrada inscreve o *fallasser*, o sujeito definido pela sua divisão. Já no seminário 20, em 1972-73, Lacan vai dizer que o significante é causa de gozo. Notamos, assim, certa heteronomia do significante em relação ao gozo.

Segundo Kaufmann (1996, pp.131-132), linguagem e discurso são termos “da realidade social de comunicação, acerca da mutação que sofrem aí os determinantes da

⁷ O conceito do *objeto a* será trabalhado no próximo capítulo articulado com a função de mais-de-gozar.

cadeia significativa: significados, significantes substitutivo”, para ele: “não podemos esquecer, de fato, o caráter social do discurso”.

Neste passo, entendemos com Lacan que:

O discurso é uma estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional. O que prefiro, disse, e até proclamei um dia, é um discurso sem palavras.

É que sem palavras, na verdade, ele pode muito bem subsistir. Subsiste em certas relações fundamentais. Estas, literalmente, não poderiam se manter sem a linguagem. Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas. (1969-1970/1992, p.11)

Assim sendo, as estruturas são formas de aparelhar o gozo que ditam o modo de constituição do sujeito, isso se dá a partir da dominância de um agente, um significante que domina o discurso. Partindo desta lógica, Lacan designa quatro discursos e mais-um.

Para desenhar estes quatro discursos, ele faz uso da álgebra ao ponto de criar uma álgebra particular, com letras que remetem a conceitos desenvolvidos ao longo do seu ensino. A saber, S_1 , S_2 , $\$$ e a , são as grafias que compõem os matemas dos quatro discursos. Esta estrutura diz respeito a uma conjunção de elementos, implica na posição de cada elemento e suas relações recíprocas, ou seja, a estrutura considera seus elementos e suas relações.

Assim, estamos falando de discurso: matemas, lugares e significantes, esta estrutura que aparelha o gozo, o gozo que é sempre perdido ao ser falante, e por ocasião dessa perda é que a repetição é instaurada. Há uma ilusão provocada por essa marca de gozo que algo é perdido, que um objeto a fica faltante. A cada vez que o sujeito busca a marca do gozo, ele impulsiona uma perda e a repetição aparece como uma engrenagem que *dá corda* neste mecanismo. “É no lugar dessa perda, introduzida pela repetição, que vemos aparecer a função do objeto perdido, disso que eu chamo de a .” (LACAN, 1969-70/1992, p. 50).

2.5 - Função do objeto *a*

O objeto *a* ocupa uma função capital a partir do conceito de mais-valia em Marx. É por esse caminho que se dá a descoberta do mais-de-gozar, conceito homólogo à mais-valia. “O mais-gozar é uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*.” (LACAN, 1968-1969/2008, p. 19).

O deslocamento teórico do conceito de sintoma segue e acompanha as formulações em torno da noção de objeto *a*. Inicialmente o objeto *a* se encontrava no âmbito do imaginário, em referência ao desejo e ao outro/autre, ao qual a sigla é *a*. Lacan introduz o objeto *a* deste modo no seminário *De um Outro a outro*: “Este outro, o pequeno, com seu tom de notoriedade, era o que designamos nesse nível, que é de álgebra, de estrutura significante, como objeto *a*.” (LACAN, 1969/1970, p.12).

No nível da estrutura significante o objeto *a* tem a função, isso opera, por estar em relação à dimensão significante e ocupar um lugar na estrutura dos discursos. Na cadeia significante, o significante intervém e se articula com outros significantes, e é na emergência destas articulações que surge o sujeito barrado, dividido. “Enfim, nós sempre acentuamos que desse trajeto surge alguma coisa definida como uma perda. É isto o que designa a letra que se lê como sendo o *objeto a*.” (LACAN, 1969/1970, p.13). O objeto originalmente perdido e por onde extraímos uma função, encontra-se diretamente ligado ao discurso freudiano “sobre o sentido específico da repetição no ser falante”. Segundo Lacan: “a repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite – e que se chama gozo.” (1969/1970, p.13).

Pois bem, a repetição não é aquilo que começa, termina e recomeça, mas sim algo que lidamos na exploração do inconsciente, é uma “denotação precisa de um traço que eu extraí para vocês do texto de Freud como idêntico ao traço unário, ao pequeno bastão, ao elemento da escrita, um traço na medida em que comemora uma irrupção de gozo.” (LACAN, 1969/1970, p.81).

O *objeto a* é também o supereu. “O supereu é exatamente o que comecei a enunciar quando lhes disse que a vida, a vida provisória que se aposta contra uma chance de vida eterna, é o *a*, mas isso só vale a pena se o *A* não estiver barrado, ou seja, se ele for tudo ao mesmo tempo.” (LACAN, 1969-70/1992, p.104). No discurso do mestre a

produção é fechada, a verdade é que o sujeito é dividido, mas o que o mestre quer saber é de uma produção de um tudo. E nesta lógica o *a* tem função de supereu, de um empuxo para um trabalho que na busca de uma saciedade produz um mais-além, produz o mais-de-gozar.

A entropia, um conceito da termodinâmica que trata de energia, cabe muito bem aqui: é na medida em que algo é supostamente perdido que se produz uma repetição que resulta em perda. É um terreno arenoso tentar delimitar a fronteira entre onde se ganha e onde se perde energia no processo de entropia, o que também se dá no gozo e a relação entre produção e perda.

Nota-se que, quando abrimos caminho para compreender o campo do gozo, pela via dos discursos, não estamos abrindo mão do significante. Nesse momento teórico, o que se dá é uma amarração entre o conteúdo trabalhado pela via do linguístico e o campo do gozo.

Quando o significante se introduz como aparelho de gozo, não temos que ficar surpresos ao ver aparecer uma coisa que tem relação com a entropia, posto que se definiu precisamente a entropia quando começou-se a sobrepor esse aparelho de significantes à sonda física. (LACAN, 1969-70/1992, p. 50).

2.6 - Considerações sobre os quatro discursos

Lacan concebe a sua teoria dos discursos para formalizar o laço social, considerando que o discurso é uma organização coletiva de gestão do gozo. Ele propõe uma nova forma de entender o laço social entre os sujeitos, articulando a entrada no campo da linguagem e o que ele nomeia de campo do gozo.

Neste momento do seu ensino, em 1969-70, Lacan propõe quatro discursos mais-um, como formas de ordenamento do gozo, a saber, discurso do mestre, do universitário, do analista e discurso da histórica e menciona mais-um discurso, o discurso do capitalista. Ele o faz articulando com o que Freud, em 1930, aponta como os impossíveis: governar, educar, analisar; e Lacan acrescenta: fazer desejar.

O campo do gozo trata-se de verificar o que se articula a partir do impossível como real: impossível de ser escrito e de ser suportado. Esse real é

tributário da pulsão de morte e não-simbolizável que retorna no laço social sob a forma de gozo, trazendo impossibilidades nos laços entre os homens. A teoria dos quatro discursos se coloca nesse âmbito do gozo dos impossíveis. (QUINET, 2006, p. 30).

Essa formalização atribui quatro lugares como posições permanentes na estrutura dos discursos, quais sejam, o lugar do agente, do outro, da verdade e da produção, sendo que o agente e o outro ocupam o patamar de cima na estrutura e se relacionam entre si, isto é, o agente direciona-se no sentido do outro. A verdade localizada abaixo do agente, separado pela barreira do recalque, igualmente a produção se encontra na parte inferior da barra do outro. O agente dá o ‘tom’ para a produção discursiva, dominando o laço social; nesta montagem, o agente se dirige ao campo do Outro. O princípio de todo discurso envolve uma articulação entre o campo do sujeito e o campo Outro, como mostra:

$$\begin{array}{ccc} \text{Campo do Sujeito} & & \text{Campo do outro} \\ \frac{\text{agente}}{\text{verdade}} & \xrightarrow{\quad} & \frac{\text{outro}}{\text{produção}} \end{array}$$

O discurso do mestre é o que funda o sujeito e a sociedade, já que é o discurso que permite a entrada na linguagem, é o discurso que inaugura a civilização. O discurso universitário coloca o saber no lugar do agente, vale lembrar que se trata de um saber sem sujeito. No discurso histórico, o agente está no lugar que ao mesmo tempo sustenta e faz furo na ordem do discurso do mestre – o agente é a própria insatisfação, o agente é o sintoma. O avesso do discurso do mestre é o discurso da psicanálise, pois o discurso da psicanálise busca *dar ouvidos* à verdade sobre a falta, a castração da qual o discurso do mestre não quer saber. O discurso do mestre é o molde da operação de simbolização, é o discurso do inconsciente.

Mas é fato, determinado por razões históricas, que essa primeira forma, a que se enuncia a partir desse significante que representa um sujeito ante outro significante, tem uma importância toda particular, na medida em que entre os quatro discursos, ela se fixará no que iremos enunciar este ano como discurso do mestre. (LACAN, 1969-70/1992, p.19).

Esta operação, a simbolização, tem um resto inassimilável, não simbolizável, desta maneira não representado por um significante. Nesta formalização, o gozo é o que resta como não simbolizável.

O discurso do mestre é aquele que civiliza, que inicia o sujeito no laço social.

Quando se trata da lógica do discurso, é fundamental pensar que não se trata do conteúdo do discurso, e sim da forma, da lógica como isso opera. A palavra pode ser trocada sem abalar o mecanismo de linguagem, a estrutura se conserva pela via da linguagem enquanto estrutura, e não da língua enquanto fala. É justamente por ter a linguagem como instrumento que se constrói um “certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas.” (LACAN, 1969-70/1992, p.11).

É neste sistema de linguagem que o bebê é convidado a fazer parte, ele responde como lhe é possível, com seu choro, que instantaneamente recebe um sentido que vem do Outro, e assim se constitui o sujeito. Nas palavras de Lacan:

Há estruturas – não poderia designá-las de outro modo - para caracterizar o que se pode extrair *daquele em forma de* sobre o qual me permiti, ano passado, enfatizar um emprego particular – quer dizer, o que se passa em virtude da relação fundamental, aquela que defini como sendo a de um significante com um outro significante. Donde resulta a emergência disso que chamamos sujeito. (1969-70/1992, p.11)

Esse sujeito é efeito, é o que emerge na cadeia significante sucedida do campo do Outro, bateria significante que não podemos desconsiderar como fazendo parte da rede chamada saber.

O saber recebe um estatuto importante nesse momento da obra lacaniana, tem uma ambiguidade em jogo da palavra saber. No discurso do mestre, por exemplo, saber e verdade não estão unidos, neste discurso, há uma distância entre saber e verdade. Como vimos, os lugares estabelecidos nesse esquema são: lugar do agente, o Outro, o lugar reservado à verdade e o lugar da produção.

No discurso do mestre, o S_1 ocupa o lugar do agente que se direciona para S_2 – grande Outro; logo abaixo, recalcado, encontra-se o lugar da verdade; e do outro lado do matema, na parte inferior do Outro, está a produção, ambas estão paralelas mas não estão ligadas. Essa é uma forma de matemizar o laço social.

Deste modo, no discurso do mestre, o agente não é o sujeito. O S_1 , significante mestre que domina o discurso se orientando em direção ao S_2 , que é o saber ou bateria significante. Cada significante não representa nada sozinho. Não se auto-representa e nem se reconhece; assim como na dialética hegeliana, o senhor precisa do escravo para se reconhecer, no entanto, por não reconhecer o escravo como sujeito tampouco se reconhece nele, como vemos. O saber está no campo do Outro, assim como na dialética examinada por Hegel. O escravo tem um saber fazer, enquanto o mestre, “o fato é que ele não sabe o que quer.” (LACAN, 1969-70/1992, p.32).

Eis o que constitui a verdadeira estrutura do discurso do senhor. O escravo sabe muitas coisas, mas o que sabe muito mais ainda é o que o senhor quer, mesmo que este não o saiba, o que é o caso mais comum, pois sem isto ele seria um senhor. O escravo o sabe e é por isto sua função de escravo. É também por isto que a coisa funciona, porque, de qualquer maneira, funcionou durante muito tempo. (LACAN, 1969-70/1992, p.32).

A fórmula do mestre segue com o objeto a no lugar da produção e a verdade encontra-se no sujeito recalcado, dividido, faltante.

O matema da fantasia está escrito abaixo da barra do discurso do mestre, recalcado; de um lado o sujeito que fica separado do objeto a , localizado no campo do Outro.

Essa fórmula, como definidora do discurso do mestre, tem seu interesse por mostrar que ele é o único a tornar impossível essa articulação que apontamos em outro lugar como fantasia, na medida em que é a relação do a com a divisão do sujeito – $\$ \diamond a$

Em seu ponto de partida fundamental, o discurso do mestre exclui a fantasia. E é isso que faz dele, em seu fundamento, totalmente cego. (LACAN, 1969-70/1992, p.114).

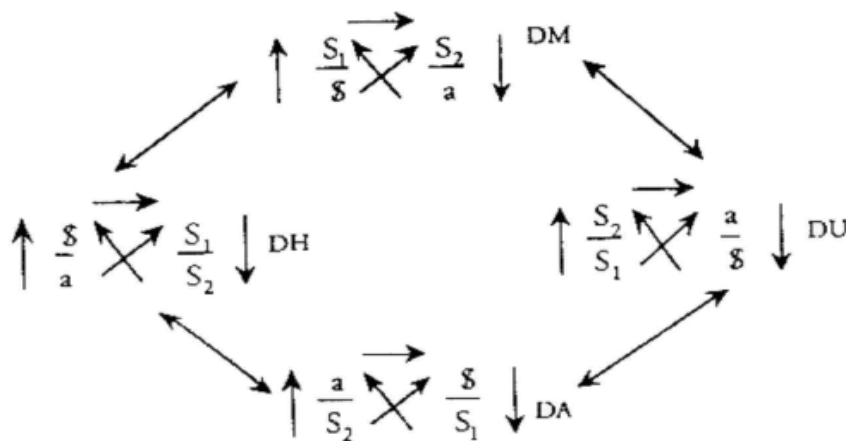
Assim, ao olharmos para o matema da fantasia, podemos adiantar algo que diz respeito a uma questão econômica pela via do mais-de-gozar operado pela função do *objeto a*. Na tentativa de uma montagem que não quer saber da falta, paradoxalmente, é operado um excesso que nunca vai dar conta da falta – que é estrutural. Pelo contrário, a tentativa de estancar a falta, para a clínica psicanalítica, pode levar ao pior.

Lacan acompanha o pensamento de Hegel, em *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual se encontra a dialética do senhor e do escravo; por esta via, o mestre só teria ‘de fato’ demonstrado o seu lugar de senhor se passasse pela morte, mas a precipitação do

escravo ao se dar por vencido, se assujeitando ao mestre, é o que vai validar ao senhor o lugar de mestre. O mestre passa a ocupar um lugar, uma função.

Retomemos então o primeiro, tenho que fundamentar o que cabe à designação do aparato algébrico presente como sendo aquele que fornece a estrutura do discurso do senhor. S_1 é o significante, a função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor. Por um lado, vocês talvez se lembrem do que enfatizei muitas vezes no ano passado – o campo próprio do escravo é o saber. (LACAN, 1969-70/1992, p.19-20)

No discurso do mestre o saber está colocado de maneira nebulosa, no campo do outro. O saber está do lado do escravo, mas isso permanece velado, sua aparência se coloca do lado do mestre, o escravo supõe um saber ao mestre. E nesta lógica, qualquer coisa que faça oposição ao mestre deve ser excluído. O sintoma, como veremos mais adiante, é o que faz oposição ao mestre, por não se adequar à imposição colocada por esta via do discurso.



Seguindo para um próximo discurso, operando um giro anti-horário desenharemos o discurso universitário, que é uma variação do discurso de mestria. É uma outra maneira de imposição de vontade, aqui o nome do senhor não aparece diretamente como agente, de modo que o significante mestre fica recalcado no lugar da verdade. No discurso universitário é o saber que dita a ordem, o agente do discurso é um saber sem sujeito. O *objeto a* está no campo do Outro, e o sujeito barrado completa a ordenação no lugar da

produção. S_2 se dirige ao objeto, o sujeito ocupa o lugar da produção, aqui, no discurso do universitário, o sujeito fica de fora. É um discurso de predomínio da burocracia.

O fato de que o tudo-saber (do discurso universitário) tenha passado para o lugar do senhor, eis o que, longe de esclarecer, torna um pouco mais opaco o que está em questão – isto é, a verdade. De onde sai isso, o fato de que haja nesse lugar um significante de senhor? Pois este é precisamente o S_2 do senhor, mostrando o cerne do que está em jogo na nova tirania do saber. (LACAN, 1969-70/1992, p.32).

2.6.1 - O discurso da histérica

Seguindo, um quarto de volta sentido horário, partindo do discurso do mestre, se escreve o discurso da histérica. Neste, o sujeito ocupa o lugar do agente, contestando – e paradoxalmente afirmando o mestre que está no lugar do Outro. O sintoma representa o sujeito dividido no lugar do agente, o objeto *a* permanece recalcado, no entanto, assume o lugar da verdade.

No discurso da histérica, que é o do sintoma, “O saber recalcado está no lugar do Outro” (LACAN, 1969-70/1992, p.98) e a verdade se apresenta completamente estranha ao sujeito. “Eis o que originalmente se chama, no discurso freudiano, o recalcado.” (LACAN, 1969-70/1992, p.98). Lacan completa a articulação dizendo que “as verdades que nos importam, e não pouco, estão condenadas a serem obscuras.” (*idem*). O sintoma, na condição de necessário, se mantém obscuro, tem nele sempre uma parte que foge ao dizer, que é indizível.

O discurso da histérica acusa a relação do mestre com o gozo, o saber está no lugar da produção, logo, no lugar do gozo. Assim a histérica não é a escrava, ela é quem coloca o mestre para trabalhar.

O sintoma, neste lugar que o discurso histórico o reserva, “faz, a sua maneira, uma espécie de greve” (LACAN, 1969-70/1992, p. 98) uma paralisação diante da lógica do Outro. Paralisa temporariamente a discursividade do Mestre, e no entanto o legitima, com quem o sintoma parece responder – mesmo que para se opor –, e deste modo permanece solidário ao que tem de função de Um que o mestre pretende sustentar. Em outras palavras, embora o discurso histórico – o sintoma – aponte para a falha do mestre, não é, porém, com o objetivo de constatar a castração do mestre. O discurso histórico não quer

encontrar um mestre castrado, por isso mesmo antes de ter que se deparar com a castração original, o que o neurótico produz é um sintoma que lhe sirva de anteparo, uma invenção a partir de uma contingência que é criada para sustentar no horizonte um Outro não castrado.

O caso Dora é tomado por Lacan para exemplificar clinicamente a relação da histérica com o pai idealizado como não castrado.

Ele é pai, como ex-combatente, até o fim de sua vida. Significa implicar na palavra pai algo que está sempre, de fato, em potencia de criação. E é em relação a isto, nesse campo simbólico, que temos que observar que o pai, na medida em que desempenha esse papel-pivô, maiúsculo, esse papel-mestre no discurso da histérica, é isto precisamente que chega a sustentar, sob esse ângulo da potência de criação, sua posição em relação à mulher, mesmo estando fora de forma. É isto que especifica a função de onde provém a relação com o pai da histérica, e é precisamente isto que designamos como o pai idealizado. (LACAN, 1969-70, p.100)

Na clínica psicanalítica, o discurso da histérica é essencial, pois é o discurso da entrada na análise, pois salvaguarda o lugar do sintoma.

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, aquele que está indicado aqui com H maiúsculo. (...) esse discurso existiria de qualquer jeito, quer a psicanálise estivesse lá ou não. Eu o disse de maneira figurada, dando a isto seu suporte mais comum, aquele de onde surgiu para nós a experiência principal que é, a saber, o rodeio, o traçado em ziguezague onde repousa esse mal-entendido que, na espécie humana, as relações sexuais constituem. (LACAN, 1969-70/1992, pp.33-34).

Isso porque desde que o sujeito é falante não é possível qualquer harmonia, a harmonia é “impossível de situar em qualquer natureza” (LACAN, 1969-70/1992, p.34) ainda que o discurso do mestre o coloque – a harmonia – como possível, o sujeito barrado, o sintoma, denuncia que a falta é constitutiva.

Em termos sociais esse é o discurso das revoluções, das inquietações, dos movimentos “indignados”. Para a práxis psicanalítica, esse é o discurso que propicia uma entrada em análise, já que o sujeito constrói e contesta o Outro.

Simplesmente, o discurso da histórica revela a relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali do lugar do gozo. O próprio sujeito histórico se aliena do significante-mestre como aquele que esse significante divide (...) No entanto, desmascara a função do mestre com quem permanece solidária, valorizando o que há de mestre no que é o Um com U maiúsculo, do qual se esquivava na qualidade de objeto de seu desejo. (LACAN, 1969-1970/1992, pp. 98-99)

Mais um movimento de lugares, um giro de quarto partindo do discurso da histórica, teremos o discurso do analista – que é matematicamente o avesso do discurso do mestre – “é o lugar em que se demonstra a torção própria, eu diria” (LACAN, 1971/2009, p.9) do discurso do mestre. Neste modelo de estrutura, o analista é o que se coloca como semblante de objeto *a*, se dirigindo ao sujeito dividido; é a única possibilidade do saber ocupar o lugar da verdade, produzindo um significante que é a marca desse sujeito no laço social. No discurso analítico o agente é causa de desejo, apontando e abrindo um lugar para a divisão do sujeito.

“A psicanálise surgiu, portanto, em função de um outro manejo do poder. No momento em que o psicanalista é instituído como outro Um, ele responde enquanto objeto *a*.” (CHECCHIA, 2011, p.73). Deste modo, o psicanalista ocupa um lugar de Um justamente para poder sair deste lugar, para, ao final de uma análise, operar a queda deste lugar de Um e desta ideia de um tudo-saber.

2.6.2 - O discurso do capitalista

Não pretendemos aqui qualquer defesa que localize o discurso do capitalista como um quinto discurso, ou tomar qualquer posição com relação a este tema, já que com relação a isso há muitas controvérsias e polêmicas. Por isso, optamos em acompanhar Checchia (2012), que se refere aos quatro discursos mais-um. Pretendemos, assim, indicar que Lacan fez alusão a este discurso que, embora possa ser um discurso, não é um modo de fazer laço social.

Cada discurso é uma modalidade de laço social, “o paradoxo é que com o discurso capitalista Lacan escreve um discurso que desfaz o laço social, ao invés de enlaçar-lo.” (SOLER, 2011, p. 55).

Néstor Braunstein (2010) coloca em questão se o discurso do capitalista é ou não é um quinto discurso; segundo ele, são muitos os autores que retomam o tema, mas ele próprio faz uma conexão ao discurso do capitalista como estando no seio do discurso universitário. “É possível, dar-se conta da novidade que implica o discurso capitalista, o discurso do mestre moderno, mostrando sua equivalência com o discurso universitário... e os discursos continuam sendo quatro.” (BRAUNSTEIN, 2010, p.154).

Acompanhando o autor:

Quando surgiu, o sintagma ‘discurso do capitalista’ não acarretava, em 1970, nenhum problema aos alunos de Lacan, pois podia assimilar-se a outros similares (discurso filosófico, discurso amoroso, discurso das ciências, etc.), e muito compreensíveis em si, que não requerem a escrita de fórmulas específicas concernentes à formalização matemática dos discursos. (BRAUNSTEIN, 2010, p.149)

Ao contrário dos quatro discursos, que fazem laço social, o discurso do capitalista não promove laço, ele opera uma ruptura entre os sujeitos, a relação se dá por meio dos objetos, há aí uma fragmentação dos laços.



Não é o sujeito barrado que se direciona no sentido do objeto, e sim o oposto, o objeto que vai ao sentido do sujeito. Há uma troca de lugares que privilegia o lugar da mercadoria em detrimento ao sujeito.

Essa troca de lugares entre os elementos do lado esquerdo do esquema se deve, então, aos produtos da tecnociência (caracterizados pela generalização da forma-mercadoria), que incitam os indivíduos a consumirem cada vez mais mercadorias em ritmo cada vez mais acelerado, sempre causando o desejo do sujeito, colocando-o em sua divisão, no lugar dominante do discurso e ocasionando, assim, a mutação do discurso do mestre em discurso capitalista. (CHECCHIA, 2012, p. 293).

Este modelo, do capitalista, busca deixar de fora a castração, e sustentar a ilusão da existência da relação sexual. Fazendo da fantasia sua política (CHECCHIA, 2012).

Em 1974, Lacan é convidado a falar em um programa de televisão, nesta ocasião, quando solicitado a discorrer sobre a miséria do mundo, ele faz menção ao discurso do capitalista. Para ele, aturar a miséria é fazer parte do “discurso que a condiciona”, mesmo que seja pelo avesso. O que faz permanecer como questão qual a forma de denunciar o capitalismo sem legitimá-lo?

Deste ponto:

...é muito cômoda, poderão facilmente retrucar, muito cômoda essa ideia de discurso, para reduzir o julgamento àquilo que o determina. O que me impressiona é que, por não encontrarem nada melhor para me opor, dizem: intelectualismo. O que não faz diferença, quando se trata de saber quem tem razão.

Mas 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, 1974/2003, pp.516-517).

Sendo assim, fica apontado o interesse de Lacan em não legitimar um lugar para o discurso capitalista, ao mesmo tempo, ele faz questão de denunciar algo que fere o laço social pela via da lógica capitalista. Lacan posiciona este discurso em termos históricos e não pela via do discurso como estrutural, enquanto condição da existência da sociedade.

A lógica do discurso capitalista visa excluir a castração, esta sim estruturante e diretamente relacionada à existência do sujeito.

Deste modo:

A história mostra que o discurso do mestre viveu durante séculos de modo proveitoso para todo mundo, até chegar a certo desvio que o transformou, por um ínfimo deslizamento que passou despercebido até para os próprios interessados, em algo que o especifica desde então como o discurso do capitalista. O discurso do capitalista se distingue pela *Verwerfung*, pela recusa, pela expulsão ao exterior de todo o campo do simbólico... recusa de quê? Da castração. (BRAUNSTEIN, 2010, pp.148-149).

Na lógica do discurso capitalista, o sujeito está desligado do Outro, “um indivíduo afetado pelo insaciável da falta de gozar produzida pelo capitalismo.” (GALLANO, 2006, p. 14).

Deste modo não nos propomos a concluir se o discurso do capitalista é ou não um quinto discurso, o que exigiria mais tempo de pesquisa e desviaria o objetivo deste trabalho, mas é importante constatar que o capitalismo não promove o laço social. No capitalismo o termo usado é indivíduo e seu modo de gozo é radicalmente afetado pela lógica capitalista.

Enfim, não é possível eliminar a falta e seu tamponamento só pode levar ao pior. Não existe objeto que dê conta da falta, para isso, o que há é o sintoma, um modo de gozar com o inconsciente, por isso a psicanálise propõe a ética do desejo em oposição à moral capitalista que oferece formas de adaptação e mercadorias. Assim, a ética do desejo, do discurso do analista, é operada pela busca de um saber-fazer com o sintoma, que nada tem a ver com os interesses do mercado.

3 – A NOÇÃO DE SINTOMA A PARTIR DE MARX

3.1 Abertura: Porque Marx é o inventor do sintoma?

Neste capítulo veremos que a primeira referência de Lacan à Marx ocorreu em 1966, em *Do sujeito enfim em questão* (LACAN, 1966/1998). A partir deste texto, Marx será uma referência constante nos textos lacanianos. Segundo Alberti (2010), a cada vez que Lacan se refere ao sintoma, ele faz referência a Marx. Em seu próprio texto o autor afirma: “É importante observar que historicamente não reside aí a novidade de Freud, a noção de sintoma, como várias vezes marquei, e como é muito fácil observar na leitura daquele que por esta noção é responsável, [...] [é de Marx].” (LACAN, 1970-71, p.220). Segundo Lacan, foi Karl Marx quem inventou a noção “moderna” de sintoma. De acordo com ele: “Buscar a origem da noção de sintoma, que não é absolutamente a se buscar em Hipócrates, mas em Marx” (LACAN, 1975, aula de 11 de fevereiro de 1975).

Na primeira menção, em 1966, Lacan introduz Marx, apresentando, inicialmente, a crítica marxista à ideia hegeliana de um saber absoluto. Neste momento Lacan se dedica a investigar sobre a noção de verdade: “Nesse sentido, podemos dizer que essa dimensão, mesmo não sendo explicitada, é altamente diferenciada na crítica de Marx. E que parte da inversão que ela opera a partir de Hegel é constituída pelo retorno da questão da verdade.” (LACAN, 1966/1998, p.235).

Assim, Lacan elabora uma nova noção de sujeito para a psicanálise a partir do retorno da noção de verdade nas falhas de um saber. Freud e Marx estavam conduzidos a desvendar sobre a questão da verdade. Nesta perspectiva, para Lacan (1971, p. 25): “O sintoma tem o sentido do valor da verdade”, o que quer dizer que há uma correspondência entre sintoma e o valor de verdade.

Dois anos depois, em 1968, Lacan retorna a Marx justamente para tratar da relação entre sujeito e objeto *a*, e é a partir do conceito marxiano de mais-valia que ele formula um conceito importante para a psicanálise, o mais-de-gozar. Outras formulações importantes são retirados da obra marxista, em especial n’*O Capital* (1867), se tornando referências indispensáveis para o avanço da noção de sintoma tal como Lacan formulou,

a saber: o conceito de proletário, a teoria de valor, abarcando as questões históricas, ou seja, da passagem do feudalismo para o capitalismo.

Askofaré (1989), Naveau (1988), Žižek (1989), Alberti (2011), Vanier (2002), foram autores que escreveram sobre esta articulação entre Marx e o sintoma. Entre estes autores que trabalharam o tema, encontramos divergências conceituais e olhares distintos sobre a mesma questão, por isso, para a análise de tal formulação, se faz necessário articular os autores citados. Mas antes, iniciaremos com uma sucinta apresentação dos conceitos utilizados extraídos da teoria de Marx.

3.2 -Tecendo considerações sobre a teoria de Karl Marx

Marx não criou uma lógica, ele nos deu a lógica do capital. Essa é uma observação feita por Lenin que nos remete à subordinação em Marx das preocupações lógicas, metodológicas e epistemológicas à sua ontologia. Ou seja, ao contrário de uma tendência dominante de sua época, ele se contrapõe propondo uma formalização a partir de um objeto determinado. Em Marx não se trata de elaborar uma lógica e sim de apreender uma lógica já determinada. Como apreender a estrutura movente de um objeto determinado (NETTO, 2002).⁸

Segundo Netto (2002), “Conhecer método em Marx é ler O Capital”. Para o autor, esta perspectiva de apreensão do objeto não é anterior e externa à relação do sujeito com o objeto, e sim constitutiva desta relação. Marx buscava decifrar o que é a sociedade civil burguesa e diante desta problemática ele se deparava com a análise concreta de situações concretas.

A partir do século XVI, deu-se início um processo de erosão na ordem feudal que culminou no final do século XVIII, no processo da Revolução Burguesa, isto é, toda uma série de forças que implodiram a ordem feudal. Uma primeira expressão disso foi o desenvolvimento de uma nova modalidade de relação econômica.

⁸ O professor José Paulo Netto ministrou, em 2002, o curso *O Método em Marx* na pós-graduação em Serviço Social da UFPE. O Curso foi gravado originalmente em Fitas VHS. A versão para DVD resultou num total de 10 DVDs. Este material também pode ser acessado pela internet: http://www.cristinapaniago.com/jos%C3%A9_p_netto_curso_o_m%C3%A9todo_em_marx_-

Desde o século XI as cruzadas geraram circulação simples de mercadoria, mas pouco a pouco essa circulação vai criar um grupo social que começará a competir com os senhores feudais, pois os mercadores passam a acumular dinheiro, configurando assim algo novo no sistema, já que até então, em tempos feudais, o que contava era o acúmulo de terra e não necessariamente de capital.

Os mercadores pagavam pedágio pelos feudos que atravessavam. E, de pouco em pouco, estes começam a negociar estes pedágios com os senhores feudais. A forma de negociação foi a escolha de um dos senhores para ser o representante dos demais, negociando com os outros em troca de ter privilégios nestas negociações, o que consistiu numa tentativa de romper com a estrutura dos feudos. Deste modo, os mercadores passaram a financiar um senhor feudal que submetia o conjunto dos outros. Por essa lógica, nascia o Estado nacional (NETTO, 2002).

O processo de unificação nacional é uma conquista da revolução burguesa. “Primeiro neutraliza-se o conjunto da Aristocracia beneficiando um, depois derruba-se esse um.” Sendo assim, o grupo da burguesia passa a dominar os espaços de poder, passa a dirigir as decisões econômicas na Europa Ocidental (NETTO, 2002).

Além das questões econômicas, o processo da revolução burguesa é também de dimensão sociocultural: há uma mudança “de uma cultura teocêntrica para uma cultura antropocêntrica, cria-se a figura moderna do indivíduo. A fratura entre o público e o privado é decorrência deste processo. Há aí o surgimento de uma outra cultura, um outro tipo de sociabilidade” (NETTO, 2002).

Desde então, passa-se a falar em Estado e sociedade civil – termos que até então não faziam o menor sentido. O Estado é a dimensão universalizante da sociedade e a sociedade civil passa a ser tudo aquilo que diz respeito ao domínio privado das coisas, assim como a família e a ação dos indivíduos. (NETTO, 2002).

Esse é o conceito sobre o qual Hegel opera, para ele a sociedade civil é o reino do privatismo, enquanto ao Estado caberia a função racional de estabelecer aquilo que é universalizador neste campo. Segundo a teoria hegeliana, a sociedade civil carece de uma racionalidade universalizadora, sendo assim, é o Estado que pode fundá-la universalmente. Logo, só se pode falar em sociedade civil na sociedade burguesa. Por exemplo, a forma romance surge neste período, aparece no século XVI, trazendo um

herói que está em discordância com o seu grupo social; ou ainda, o amor individualizado supõe um indivíduo que escolhe seu par, o que também é algo novo na história (NETTO, 2002).

Nesta esteira de pensamento, é Marx quem desvela o “ideologismo” colocado por Hegel. Diferente de Hegel, que era um pensador ‘de gabinete’, Marx era um militante em contato com as bases; a teoria marxista se empenha em procurar caminhos para conhecer e mudar a forma de exercício do laço social. Segundo Marx, o proletário, por ser expropriado de tudo, é o único que pode alterar a lógica deste sistema.

Enquanto Hegel apostava em um saber absoluto ao horizonte, representado pela razão que justificaria os fenômenos existentes ao longo do caminho, Marx apostava no proletário como saída do capitalismo. O proletário, segundo Marx, é o messias.

3.2.1 O proletário segundo Marx

O proletário surge na Europa entre os séculos XIV e XIX, com o capitalismo industrial. A partir daí as relações sociais passam a ser mediadas pelo mercado, a economia é o que prevalece em substituição das relações comunitárias do período anterior. Deste modo, qualquer bem ou objeto passa a ser mercadoria. E a troca entre as mercadorias é substituída pela relação colocada pelo dinheiro como tendo um valor de equivalência para a compra de qualquer mercadoria. Historicamente, isso acontece após a diminuição cada vez maior dos camponeses de sua terra ao ponto de se dar as expulsões, restando a estes sua força de trabalho após a expropriação do povo do campo da terra, que era a fonte pela qual os camponeses extraíam os meios para a própria sobrevivência.

O prelúdio do revolucionamento que criou a base do modo de produção capitalista desenrolou-se no último terço do século XV e nos primeiros decênios do século XVI. Foi lançada para o mercado de trabalho uma massa de proletários fora-da-lei pela dissolução dos séquitos feudais, os quais, como Sir James Steuart justamente observa, «por toda a parte inutilmente enchiam casa e castelo». Embora o poder real, ele próprio um produto do desenvolvimento burguês, tivesse, na sua ânsia de soberania absoluta, acelerado violentamente a dissolução destes séquitos, não foi de modo nenhum a única causa daquela. Na mais arrogante oposição ao rei e ao parlamento, também o grande senhor feudal criou um proletariado e desigualmente maior, ao expulsar violentamente o campesinato da terra, sobre que este tinha o mesmo título de direito feudal que ele próprio, e ao usurpar da sua terra comunal. O impulso imediato neste sentido foi dado em Inglaterra nomeadamente pelo florescimento da

manufatura flamenga da lã e o correspondente aumento dos preços da lã. As grandes guerras feudais tinham devorado a velha nobreza feudal, e a nova era filha do seu tempo, sendo para ela o dinheiro o poder de todos os poderes. (MARX, 1867).⁹

Este processo se torna possível mediante a chamada acumulação privada do capital e pela extinção dos laços não-mercantis, formando uma massa de indivíduos destituídos dos meios de produção tendo somente sua força de trabalho para oferecer. Os artesãos e os pequenos produtores não tinham fôlego para concorrer no mercado com os capitalistas, cujos capitais se acumulavam mediante o uso da força de trabalho do proletário.

Os capitalistas exploravam os proletários e acumulavam cada vez mais capital por meio da exploração da mais-valia – condição fundamental para a acumulação do capital, a força de trabalho é a única mercadoria que produz mais-valia. O proletário se diferencia do simples trabalhador, isto porque, enquanto o trabalhador vende os produtos de seu trabalho, o proletário só pode vender sua capacidade de trabalhar. Os produtos por ele fabricados, bem como seu próprio trabalho, não lhes pertencem, pertencendo àqueles que comprem sua força de trabalho e lhe pagam um salário.

A teoria marxiana tem como eixo chave de pensamento a luta de classes, de um lado a burguesia, que detém os meios de produção, do outro lado o proletário, que por nascer sem os meios para sua própria sobrevivência tem como escolha – mais do que forçada – vender sua força de trabalho em nome de sua sobrevivência. Este, o trabalhador, possui um saber-fazer sobre o trabalho, no entanto, esse saber trabalha para o outro.

Parte do seu trabalho não lhe é pago, Marx nomeou essa lógica de mais-valia, em outras palavras, mais-valia é o trabalho alienado que o sujeito presta para o outro, esse outro capitalista acumula e detém o capital, enquanto o trabalhador vive com uma pequena parte da sua produção, o suficiente somente para a sua manutenção.

⁹ Versão de *O capital* retirada da internet: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/cap24/>

3.2.2 - A mais-valia

É chamada de mais-valia a disparidade entre o salário pago ao proletário e o valor do trabalho que ele produz. Neste sentido:

O proletário é o trabalhador assalariado que produz e valoriza o capital e que é jogado fora assim que não é mais indispensável para as necessidades de valorização do “senhor capital”. Marx acrescenta que o proletário não é o homem da floresta primitiva ou o pobre, pois, de certa maneira, ele é o proprietário de sua floresta. Sem entrar nas diferenças entre mais-valia absoluta, mais-valia relativa, etc., pode-se notar que, com o capitalismo, o próprio trabalho se tornou uma mercadoria e, como toda mercadoria neste sistema, não é feita para ser consumida mas sim para ser trocada, para produzir mais-valia. (VANIER, 2002, p. 211)

De acordo com Antunes (2009), o fortalecimento do capitalismo se dá por dois motivos: (1) pela produção da mais-valia e (2) pela presunção inflacionada da valorização do capital. O capital é o significante mestre que ocupa o lugar de agente na estrutura.

Aquele que precisa vender a sua força de trabalho para sobreviver no sistema capitalista acredita que é livre para escolher sobre o seu trabalho. O proletário, sem saber, é a engrenagem deste sistema.

3.2.3 - Teoria de valor

As investigações feitas por Marx, em *O capital* (1867/2002), têm início pela via da análise da mercadoria. “A mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia” (MARX, 1867/2002, p. 57) .

Segundo Marx (1867/2002): “A utilidade de uma coisa faz dela um valor-de-uso. [...] O valor-de-uso só se realiza com a utilização ou consumo.” (pp.57-58). Mas como sabemos, no sistema capitalista o objetivo primeiro da mercadoria é a extração da mais-valia e a transformação do produto em lucro, deste modo, no capitalismo, não se trata de valor-de-uso, e sim valor-de-troca.

O termo valor representa um poder de compra e tem certa magnitude. O valor é real, que neste caso quer dizer simbólico, por estar calcado em si no imaginário das

pessoas. O valor não é uma realidade material e sim uma realidade social. É a crença social no valor que faz desta ficção uma realidade no capitalismo. Como podemos notar, ele designa não um objeto a ser utilizado e sim uma mercadoria atravessada pelo trabalho gerado na relação estabelecida pelo capitalismo. O que significa que o produto do trabalho é resultado de uma produção mercantil. É somente na sociedade capitalista que o valor se generaliza em valor-de-troca. Deste modo, o avanço do capitalismo cria cada vez mais produtos. A água é um bom exemplo de um produto que no capitalismo é vendido embora seja extraído da natureza; por ser utilizada no sistema capitalista, pode passar a ter valor-de-troca.

É o tempo a mais de trabalho do proletário para o capitalista que produz a mais-valia e aumenta o capital do capitalista.

O capital transforma-se, além disso, numa relação coercitiva, que força a classe trabalhadora a trabalhar mais do que exige o círculo limitado das próprias necessidades. E, como produtor da laboriosidade alheia, sugador de trabalho excedente e explorador da força de trabalho, o capital ultrapassa em energia, em descomedimento e em eficácia todos os sistemas de produção anteriores fundamentados no trabalho compulsório direto. (MARX, 1867/2002, p.356).

Deste modo, a remuneração do proletário sempre vai escapar, é uma produção feita através de uma conta que nunca poderá alcançar seu verdadeiro resultado. O proletário sustenta um sistema ao qual ele é despossuído de sua produção e se torna engrenagem de um sistema que tem como base sua exploração e a valorização do capital nas mãos do capitalista.

Marx descobriu que a história de todas as sociedades anteriores foi, em última análise, a história das relações de produção e distribuição nestas sociedades, e que o desenvolvimento destas relações sob a lei da propriedade privada se manifesta na esfera das instituições políticas e sociais na forma da luta de classes; e por esta descoberta, Marx revelou a mais importante força motriz na história. Ao mesmo tempo, uma explicação foi descoberta para a necessária desarmonia em todas as sociedades existentes até agora entre a consciência e a existência, entre os desejos da humanidade e a realidade social, entre intenções e resultados.

Assim, graças às ideias de Karl Marx, os homens aprenderam pela primeira vez o segredo de seu próprio progresso social. Para além disso, a descoberta das leis do desenvolvimento capitalista, do mesmo modo, apontaram o caminho pelo qual a sociedade está se movendo – dos estágios espontâneos e inconscientes, durante os quais os homens fizeram história da mesma maneira pela qual as abelhas constroem suas colmeias, ao estágio

histórico consciente, criativo e genuinamente humano, aquele estágio quando a vontade da sociedade e a realidade social devem, pela primeira vez, estar harmoniosamente correlacionadas uma com a outra, quando as ações do ser social irão, pela primeira vez, produzir precisamente os resultados que ele deseja. (LUXEMBURGO, 1903/2009)¹⁰

Marx é o inventor do sintoma por dar foco ao que escapa na estrutura capitalista. A sustentação do esquema econômico que aparelha o gozo é uma estrutura sustentada por uma ficção que atribui valor e poder em torno do capital. A mais-valia é um conceito que trata justamente do resto, do que é impossível de simbolizar. Este resto é perdido ao trabalhador cujo trabalho é pago de uma forma que não se percebe o lucro que não é concedido a quem trabalha. Esta é a verdade que fica velada no sistema capitalista. Para que o sistema capitalista funcione, é necessário que esta verdade se mantenha recalcada, não se tornando *um saber* para o trabalhador.

3.3 - Lacan e o retorno da questão da verdade como falha de um saber

Em 1966, em um texto publicado nos *Escritos*, Lacan examina o conceito de sujeito, para ele: “a psicanálise não tem o privilégio de um sujeito mais consistente, porém deve, antes, permitir esclarecê-lo igualmente nas vias de outras disciplinas.” (LACAN, 1966/1998, p. 230). O autor segue dizendo que: “essa reforma do sujeito, que é aqui inauguradora, deve ser relacionada com a que se produz no princípio da ciência, comportando esta última um certo adiantamento no que tange às questões ambíguas a que podemos chamar questões da verdade.” (1966/1998, p. 234).

Lacan se interrogava a respeito do sujeito, da verdade e do saber, conceitos articulados à noção de sintoma. Segundo ele: “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.” (1966/1998, p. 243). De acordo com Lacan, a verdade como falha do saber não é falha da representação, mas uma referência a uma verdade que “perturba a bela ordem”. É assim que ele insere Marx na discussão, “nesse sentido, podemos dizer que essa dimensão, mesmo não sendo explicitada, é altamente diferenciada na crítica de Marx. E que parte da inversão que ela

¹⁰ Texto disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1903/03/14.htm>

opera a partir de Hegel, é constituída pelo retorno (...) da questão da verdade.” (1966/1998, p.235).

Para Askofaré (2009):

É na crítica marxiana, a reversão marxiana da teoria da história de um lado e nas análises históricas de Marx de outro lado – *As lutas de classes na França, O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, A guerra civil na França* – que Lacan localiza a implementação de um método ou em todo caso de uma “leitura sintomal” (L. Althusser) dos fenômenos sócio-históricos. (ASKOFARÉ, no prelo)

Essa dimensão sintomática faz desordem, pois quebra a regularidade do andamento da ordem, da bela ordem colocada por um discurso de mestria que busca sempre uma homogeneidade. Essa verdade, recalcada e que só pode se apresentar sendo meia verdade, provoca uma perturbação, por isso essa aproximação, nesse momento, entre os dois conceitos: verdade e sintoma, “o sintoma tinha o ar impreciso de representar alguma irrupção da verdade. A rigor, ele é verdade, por ser talhado na mesma madeira do que ela é feita.” (LACAN, 1966/1998, p. 235). Essa verdade “constitui uma irrupção de não-sentido na ordem da significação, resumindo, o que é imixão da verdade na cadeia do saber.” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p. 167).

O recalçamento da verdade é um acerto das defesas do eu na missão de deixar de fora, de maneira velada, qualquer indício de falha. Essa falha é verdade, ou melhor, a verdade diz da falha, da falta. “Esse motivo de escândalo que só é admitido quando se renuncia à completude do sujeito: a castração, para chamá-la por seu nome.” (LACAN, 1966/1998, p. 232).

Assim, antes da psicanálise, é em Marx que encontramos a denúncia sintomática acerca da verdade. “Ora, diz Lacan, a descoberta da dimensão do sintoma por Marx foi efetuada por meio da transposição que este operou a partir de Hegel.” (NAVEAU, 1988/1997, p.154). Essa transposição é instituída pelo retorno da questão da verdade.

De acordo com Naveau (1988/1997, pp.154-155), “Há entre Hegel e Marx, a mesma relação que há entre o recalque e o retorno do recalcado. (...) Isso porque os dois termos são articulados um ao outro, o saber e a verdade.”. Existe um tensionamento entre a doutrina de Hegel – que era um filósofo da ordem e do saber absoluto – em detrimento ao pensamento de Marx – filósofo da subversão e da práxis.

Para Hegel há uma progressão do saber que se realiza seguindo os diversos momentos históricos. Hegel era um expoente do idealismo alemão, entre suas principais obras estão a *Fenomenologia do Espírito* (1806-07), *Princípios da filosofia do direito* (1820-21) e *Lições sobre história da filosofia* (1821). O pensamento hegeliano entende a realidade como Espírito, isso é entender a realidade não somente como coisa, mas também como sujeito, como movimento, como processo. Segundo ele, a realidade é dinâmica, esse movimento se realiza por meio do embate e da superação de contradições. É assim que ele designa a dialética, em que os elementos do esquema básico do método dialético são a tese, a antítese e a síntese. Por isso, para compreender a realidade, o pensamento deve ser dialético, um eterno devir. De acordo com Hegel, compreender a dialética da realidade exige um duro trabalho da razão, essa deve visar um ponto de vista absoluto, uma consciência da unidade entre pensamento e ser, harmonizando a subjetividade e a objetividade alcançando assim o saber absoluto.

Hegel representa essa sucessão de momentos por uma série de pontos numa linha que sustenta no horizonte o saber absoluto a ser alcançado. “As diferentes figuras da consciência” se dão pelo atravessamento de um ponto para o outro ponto. “É o objetivo – das Ziel – que o saber quer atingir. Por aí mesmo uma orientação é dada ao caminho que o saber toma.” (NAVEAU, 1988/1997, p.156).

____ . ____ . ____ . ____ . ____ . ____ è objetivo (das Ziel)

Em nenhum ponto “meio” o saber alcança a satisfação, e é isso que faz ele trilhar a orientação até o ponto seguinte, visando o saber que será encontrado no final, um saber que justificará todo o percurso. “O saber encontra a satisfação, quando atinge o além absoluto. Há uma falha, um salto a fazer, entre os diversos pontos da série e o ponto que está situado além do vetor.” (NAVEAU, 1988/1997, p. 157). O ponto além do vetor faz parte da série, no entanto, entre os pontos da série e o ponto além do vetor há uma falha. “O saber encontra o gozo quando chega ao ponto que se situa além de todos os outros pontos, quando atingiu o seu objetivo.” (*idem*, p. 157). O objetivo é o limite, é o *para além* para o qual a série avança. Contudo, “o ponto situado além do vetor é um ponto paradoxal, pois parece estar ao mesmo tempo no interior e no exterior do saber.”

(*idem*, p. 157). Em outros termos, para Hegel, segundo Naveau (*idem*, p. 157): “a consciência se esforça em voltar atrás, ela recua diante da verdade de seu desejo que a impele a ir sempre além”.

Seguindo a leitura proposta por Naveau, nessa orientação do vetor, de um lado encontramos a causa e do outro o objetivo, o objeto. “Ora, para Hegel, o lado por onde o objeto não conta senão em seu ser em si, é isso a verdade”, o saber é o que se mantém no horizonte, nesse percurso há uma questão paradoxal, “pois há uma falha que separa a verdade do saber.” (NAVEAU, 1988/1997, p. 161).

Aqui, está uma discussão a propósito da consciência, da divisão da consciência,

...provocamos sem saber uma brecha na consciência. O saber é então situado em dois lugares diferentes, de um lado, no ponto de chegada do movimento de retorno, por outro lado, no ponto de partida desse movimento, quer dizer ali onde escapa a um tal movimento. Por um lado, há o saber do saber. Do outro lado há a verdade do saber. (...) A questão da verdade dirigida ao saber conduz assim Hegel à divisão da consciência. A consciência cai sob o golpe da diferença, escreve ele. Como se o machado da diferenciação caísse sobre a própria consciência produzindo nela o que Lacan chamou: ‘uma remenda’. (NAVEAU, 1988/1997, p. 161).

Marx tem como um dos tripés da sua teoria a dialética introduzida por Hegel, ele acompanha seu pensamento, no entanto, discorda do saber absoluto colocado no horizonte por Hegel, diverge sobre o ardil da razão. Segundo Naveau, Marx “retoma por sua conta a questão da verdade e anuncia qual é o saldo da operação da divisão. Esse saldo, é a mais-valia.” (1988/1997, p.163).

Sobre a tese do saber absoluto encontrada em Hegel, Lacan apresenta “o paradigma mais puro do sintoma”, localizando a tensão entre os *Princípios de filosofia do direito* (1820/21), escrito por Hegel, e a *Crítica do direito político de Hegel* (1843), formulada por Marx. Para a teoria hegeliana, há no horizonte um saber absoluto que justificaria os entraves encontrados durante a história, tem algo no final da história que justificaria todo o resto. Hegel era um filósofo do espírito, ele teria concebido a dialética a partir da experiência deste espírito; por sua vez, Marx trabalha se apoiando na dialética formulada por Hegel, mas ele o identifica como um pensador de gabinete, ou seja, um teórico sem a prática política, por isso a teoria marxista faz a crítica ao idealismo da

noção de razão em Hegel, critica também a ausência de uma práxis no sentido de colocar essas ideias na ação concreta dos sujeitos.

Observamos como, para Hegel, a ascensão especulativa da teologia cristã fundamenta a dialética que ascende do homem como divinizada pela descendência de Deus, chegando a uma dialetização do absoluto. O absoluto é um saber de si, “o que ela estará lutando por construir será sempre uma forma adequada para o saber (absoluto) pois a realidade já está dada.” (SILVEIRA, 2001 p.2). Diferentemente do que vemos em Marx e em Freud, na qual a realidade é uma construção que sofre interferências o tempo todo, prática e teoria não são separáveis.

Marx rompe com a filosofia hegeliana sobre o direito e sobre o Estado, descortinando a “mistificação política de Hegel”. Ora, essa forma de propor uma política objetiva em busca da Razão cria “um corpo político para à lógica” (ASKOFARÉ, 1988/1997, p.168). É justamente isso que Marx aponta, “Hegel forneceu um corpo político à sua Lógica mais do que elaborou a Lógica do corpo político.” (*idem*, p.168). É essa articulação que vai dando consistência à argumentação lacaniana sobre a questão da incursão da verdade entre Marx e Hegel.

Marx subverte a categoria de ‘ardil da Razão’. Como observa Askofaré (1989/1997, p. 169), “pode-se chamar ardil da razão o fato de que ela deixa agir em seu lugar as paixões, de forma que somente o meio pelo qual chega à existência que a experiência sofre danos.”. As interferências, ao longo da história, serão justificadas se pensarmos que o que está operando é o plano de Deus. Contudo, para Hegel, “é na Razão que reside o Divino”, e não nas paixões individuais, “O conteúdo da razão é a Ideia Divina, essencialmente o Plano de Deus” (HEGEL *apud* ASKOFARÉ, 1989/1997, pp.169-170).

Marx faz uma arguição veemente a esse pensamento hegeliano, colocando que “são ideias ou ilusões que dominam a história”. O próprio pensamento dá o tom da história e não a história que molda o pensamento, esse “[...] ‘conceito que se determina a si mesmo’, ‘o conceito’ na história, a saber, dos pensadores, dos filósofos, dos ideólogos, são considerados, por sua vez, como fabricantes da história, como ‘o comitê dos guardiões’, como os dominadores” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.171).

Essa denúncia marxista aponta para uma metodologia na história sustentada por posições sociais, trata-se de um modelo ideológico e hegemônico empregado pela classe dominante: pelos juristas, políticos, por aqueles que detém o poder econômico e que, por consequência, se utilizam dos aparelhos ideológicos do Estado para a manutenção “da verdade” na história. Ilusões sustentadas e criadas de forma dogmática, pragmática, para a conservação do poder que separa de um lado os intelectuais, de outro os trabalhadores e entre eles os gestores e os que governam, essa é a posição de diversos pensadores, é a posição de Auguste Comte, por exemplo. A posição de Marx em relação a isso é outra, é completamente contra essa divisão, isso porque ele é um homem da práxis, ele sabe que conhecer o trabalho e o poder significa pensar a sociedade a partir da prática que instrumentaliza o pensamento e que essa lógica de pensamento da classe dominante tem como objetivo a manutenção das diferenças de classe.

Para estes filósofos anteriores à Marx - Hegel, Auguste Comte –, os trabalhadores não sabem de nada, não sabem da sua condição nem o porquê do seu sofrimento, assim, a função dos filósofos é saber para quem está se dando essa realização; eles sabem que é deus, a razão que se realiza, a filosofia reconhece o poder divino e justifica o que tem de divino por trás dos acontecimentos da história. O que se chama realidade está sujeita a críticas aos olhos da filosofia, ela considera isso como uma coisa que parece, mas não é real. Essa concepção é uma espécie de consolo diante da imagem que se faz da infelicidade absoluta, do sofrimento da classe trabalhadora e da loucura que reina no mundo, então a filosofia dá um consolo pois mostra que por trás desse sofrimento e imperfeição tem uma perfeição absoluta, tem um paraíso se realizando no horizonte.

Esse consolo é uma compensação factícia, já que se dá no plano dos fatos, de um mal. Assim a filosofia reconcilia o real que parece injusto e o eleva até o racional, mostrando que ele é fundado na própria ideia, já que é na razão que reside o divino, essencialmente é o plano de deus. Deste modo se faz fantasia com o real.

Essa é a crítica de Marx, porque quando Hegel constrói esse pensamento, ele leva o sujeito a uma espécie de passividade idealista. Ao invés de colocar a luta para a mudança de uma determinada situação, Hegel promove o contrário, já que no horizonte dos acontecimentos está a vontade de deus, as coisas são como são. É a isso que Marx diz

não, para ele o avanço só acontece se os sujeitos se apropriarem do seu papel ativo na história. Em suma, ele faz uma aposta no conflito, na luta de classes.

Essa é uma das críticas feitas por Marx à Hegel. Uma das primeiras obras em que aparece essa crítica à elite pensante está na *Ideologia alemã*, em que Marx evidencia que há uma classe para pensar e a outra para trabalhar, o que era defendido pelo pensamento elitizado, sendo o motor para a manutenção da divisão e desigualdade entre as classes.

A filosofia especulativa fez isso. Mesmo Hegel confessa no final da *Filosofia da história* que considera unicamente o percurso “do conceito”, aos teóricos, ideólogos, e filósofos, e se chega então ao resultado de que os filósofos, os pensadores como tais, desde sempre dominaram a história – um resultado que, como vemos, também já foi enunciado por Hegel. (MARX; ENGELS, 1969/1989, p.209).

A “elite pensante” coloca essa hierarquia como realidade, como uma verdade, e recorre a deus como justificativa para sustentar esse saber absoluto divino que compõe e justifica toda a história; a razão, no final, explicaria todo o processo. Essa linha de pensamento acredita que essa é a realidade, no entanto, o que Marx vai dizer, é que é um pensamento da elite sobre a história e que essa elite pensante tem seus interesses.

De um lado temos uma filosofia fundada na ideia de que a história concreta dos povos não é nada além do processo de cumprimento e de realização do Espírito. Desde então “a Razão governa o mundo e em consequência governa e governou a história universal. (...) além disso, essa Razão é imanente na realidade histórica, ela se realiza nela e por ela. É a união do universal existente em si e por si, com o individual e o subjetivo, que constitui a única verdade: aí está a proposição especulativa que desenvolvemos na Lógica”. (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.169).

Ainda seguindo a leitura de Askofaré: “é no interior de uma tal problemática que Hegel é conduzido a colocar o problema do papel dos grandes homens, do lugar e da função das paixões e dos interesses na história.” (1989/2007, p.169).

3.4 - Aspectos históricos da verdade do capitalismo

Para localizarmos essas armadilhas na história, podemos encontrar algo da *verdade* na virada do feudalismo para o capitalismo. Como fora apontado anteriormente,

por volta do século XII, com a queda do feudalismo, surgiu um novo sistema econômico, político e social, a saber, o capitalismo.

Marx aproveita o método dialético do pensamento hegeliano, mas não pela via da passividade e sim pelo seu avesso. Para ele, foi o que a burguesia fez na Idade Média que resultou na queda do sistema feudal: a burguesia se aliando às monarquias e a plebe fazendo uma revolução – foi também isso a revolução inglesa e a revolução francesa –, desta feita, a burguesia moveu a história. Neste ponto Marx reconhece que houve um progresso histórico, os interesses moveram a história.

O clero e a nobreza feudal tinham interesse em manter o feudalismo, no entanto, a burguesia e os servos pretendiam sair da situação feudal, por isso aconteceu uma aliança pontual entre burguesia e plebe, que culminou no capitalismo. Um passo seguinte que Marx coloca é o acontecimento de um novo momento histórico, da luta de classes, de um lado a burguesia e do outro os trabalhadores, novamente, são as tensões, os conflitos, segundo o pensamento marxista, que mudam a história e não a razão. Como estamos vendo, essa é a grande diferença entre Hegel e Marx, enquanto o pensamento hegeliano sustentava uma certa hegemonia da divisão entre as classes, Marx aponta as falhas nesse pensamento burguês, nesse saber que serve à manutenção da exploração do homem pelo homem, mostrando como é o conflito que move a história.

Nesse novo sistema social e econômico, o trabalho passa a ser assalariado e não mais servil como era no feudalismo. O capitalismo nasce da crise do sistema feudal e cresce com o desenvolvimento comercial, principalmente depois das Primeiras Cruzadas que marcaram o fim da Idade Média, para, finalmente, dominar toda a Europa ocidental a partir do século XV e XVI. Mas foi somente com a revolução industrial, na Inglaterra, que se estabeleceu realmente o *verdadeiro capitalismo*.

Tais interesses, dessa manutenção da diferença de classes, se mantêm recalcados no capitalismo. O conteúdo do discurso dos capitalistas ressalta a defesa à liberdade do trabalhador, no entanto, se observarmos a forma que o capitalismo opera, veremos que o proletário tem a liberdade de escolher se submeter ao trabalho ou morrer de fome.

A Revolução Francesa e seu lema de Igualdade, Fraternidade e Liberdade, coloca em jogo uma ilusão, a liberdade do trabalho esbarra e evanesce na necessidade da manutenção da própria sobrevivência. Para o proletário, vender sua força de trabalho não

é necessariamente uma opção, como é ampla e hegemonicamente pregado no sistema capitalista. Alienar seu trabalho é uma necessidade vital. Por exemplo, Antunes (1999/2009) faz uso do termo a classe-que-vive-do-trabalho, a classe que vive da venda da sua força de trabalho.

Essa ilusão em torno da liberdade no capitalismo é uma criação, é uma realidade, e como sabemos a realidade é construção, é fantasia, e no âmbito social a ideologia é a realidade construída e sustentada pela classe dominante, pelos formadores de opinião por meio dos aparelhos ideológicos. Marx é responsável por desvelar como algo dessa realidade se constitui, definindo como a dimensão da verdade emerge na realidade humana.

Por isso, é preciso buscar a descoberta do sintoma na maneira como Marx concebeu a passagem do feudalismo para o capitalismo. Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são recalcadas: formalmente, parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalcada – a da persistência da dominação e da servidão – emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica da igualdade, liberdade e assim por diante. Esse sintoma, o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais, são precisamente as ‘relações sociais entre as coisas’. (ŽIŽEK, 1996, p.310)

Esse modelo ideológico, os dogmas colocados pelos juristas, formadores de opiniões, *pensadores das normas e bons costumes* devem ser colocados à prova, ao invés de verdade seus ditos carecem ser tomados como signos a ser decifrados, ou seja, ser tomados como sintomas.

Lacan, no seminário *A Lógica do Fantasma* (1967), diz que ‘a verdade não tem outra forma senão o sintoma’, segundo ele:

...o sintoma, quer dizer a significância das discordâncias entre o real e aquilo pelo que ele se dá, a ideologia se quiserem, mas com uma condição: é que para esse termo, vocês vão incluir até a própria percepção; a percepção é o modelo da ideologia, é o crivo em relação à realidade. (LACAN, 1966-67, aula de 10 de maio de 1967).

Digamos, com isso, que os que são considerados os grandes pensadores não são aqueles que movimentam a história, que fazem as coisas acontecerem, a história é feita com base na contradição, no conflito, na luta, por assim dizer, na luta de classes. Como

Marx colocou, na passagem do feudalismo para o capitalismo surge um novo protagonista na história, o proletário, as massas movimentam a história, a história é feita pelos homens e não pelas ideias ou pela Razão.

Foram os burgueses que promoveram a transição do feudalismo para o capitalismo e não a razão, não o espírito.

De acordo com Askofaré (1989/1997, p. 173):

O que Marx faz aparecer, se encarmos os acontecimentos históricos ou as produções ideológicas como sintomas, é portanto que não há ardil da Razão ou então que se ardis há, trata-se de ardis dos ideólogos e eles não são esses 'ardis senão disfarçados': racionalização, não é racionalidade ou razão!

Na análise lacaniana encontrada no texto *Do sujeito enfim em questão* (1966/1998), podemos ver o esforço de Lacan para deixar claro alguns aspectos a fim de evitar mal entendimento sobre o sujeito. Ele escreve: “Redobrar o interesse seria, antes, nossa resposta, se isso não fosse dividi-lo em vez de desvelar aquilo que, seja ele o que for para a consciência do sujeito, comanda seu interesse.”, ele segue adiantando no início do trabalho que “a meta, o limite que marca a virada a ser seguida numa corrida, é a metáfora”, é como nó significante, e essa metáfora circula em outros lugares, por isso a interlocução com a teoria social (LACAN, 1966/1998, p.229).

Aqui estamos acompanhando um Lacan dedicado ao campo da linguagem, “de uma doutrina do sintoma como metáfora, como nó de significantes” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.173). De acordo com Lacan, o significante só tem sentido articulado com outro significante, “se afirmarmos materialisticamente que a verdade é aquilo que se instaura a partir da cadeia significante.” (LACAN, 1966/1998, p.235).

3.5 - A verdade sintomática no campo da história e as aproximações do conceito de sintoma de Marx à Freud

O sintoma não é sem o significante, pois bem, o sintoma é então entendido como metáfora. “Congruência entre o recalque, na medida em que instaura a dimensão da verdade, e o desconhecimento enquanto está no princípio da ilusão – a ser entendida no sentido freudiano – ideológica.” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p. 174).

Em resumo, uma das coisas que Lacan localiza em Marx é a dimensão de sintoma no campo social, no aparecimento de uma verdade sintomática na história. Lacan (1966/1998) acaba por colocar em série: Sócrates, Descartes, Marx e Freud como aqueles que “não podem ser superados, na medida em que conduziram suas investigações com essa paixão de desvelar a qual possui um objeto: a verdade.” (p.193). De acordo com Alberti (2011): “É por estarem referidos a esse objeto que os dois últimos, Marx e Freud, puderam perceber o quanto a verdade é sempre um meio dizer e o quanto insiste, justamente ali onde sempre se vela.” (p.299). Essa equivalência do sintoma com o valor de verdade é algo na essência do pensamento marxista.

Alberti (2011) localiza que em 1844 Marx está às voltas com a verdade e o pensamento capitalista, assim, ela aponta o emprego do termo “sintoma” em Marx, em um trecho que mais uma vez justifica o apontamento lacaniano de Marx como inventor do sintoma. A autora cita Marx:

A diminuição do interesse no dinheiro, o que Proudhon considera como a anulação do capital e como uma tendência para socializar o capital é, por essa razão, de fato somente um sintoma, da vitória total do capital de giro sobre o desperdício da riqueza, isto é, da transformação de toda propriedade privada em capital industrial. É a vitória total da propriedade privada sobre todas as qualidades que ainda são aparentemente humanas, e a total sujeição do dono da propriedade privada à essência da propriedade privada – o trabalho. Certamente, o capitalista industrial também goza. De forma alguma ele retorna para a não natural simplicidade da necessidade; mas seu gozo é somente um assunto lateral – recreação – submetido à produção; ao mesmo tempo, é calculado e, por isso, ele próprio um gozo econômico. Pois ele o debita da conta das despesas, e o que for desperdiçado para seu gozo não pode exceder o que será substituído com o lucro da reprodução do capital. Por isso, o gozo é subsumido ao capital, e o indivíduo que goza é subsumido ao indivíduo que acumula capital, quando antes a situação era o contrário. A diminuição da taxa de juros é, portanto, um sintoma da anulação do capital apenas na medida em que é um sintoma da crescente dominação do capital – da alienação crescente e, por isso mesmo, apressando sua anulação. Aliás, esta é a única maneira de o que existe afirmar seu oposto. (Marx, 1844 *apud* ALBERTI, 2011, p. 300).

Essa passagem ilustra um outro aspecto da atribuição feita por Lacan à noção de sintoma a Marx, até porque esse é um ponto que se articula às formulações freudianas, elucidando que *o que existe, afirma seu oposto*, como o conteúdo recalado que aparece na forma de sintoma denunciando a própria lógica do recalque, bem como é um ponto que se articula à noção de sintoma implicando uma falha da defesa e um “retorno do

recalcado” (ALBERTI, 2011), e à abrangente teoria de que os sintomas são formações de compromisso entre as forças recalcadas e as recalcadoras.

Para Freud (1914/2006, pp. 361-363):

Já sabemos que os sintomas neuróticos são resultados de um conflito, e que este surge em virtude de um novo método de satisfazer a libido. As duas forças que entram em luta encontram-se novamente no sintoma e se reconciliam, por assim dizer, através do acordo representado pelo sintoma formado. É por essa razão, também, que o sintoma é tão resistente: é apoiado por ambas as partes da luta. (...) Assim, o sintoma emerge como um derivado múltiplas-vezes-distorcido da realização de desejo libidinal inconsciente, uma peça de ambiguidade engenhosamente escolhida, com dois significados em completa contradição mútua.

Podemos perceber que há uma homologia na forma de compreender o sintoma em Marx e em Freud: em ambos os casos há algo que diz respeito à forma – em si –, de como o sintoma opera, isto é, em ambas as análises – marxiana e freudiana – é a forma como o sintoma funciona que nos interessa, e não precisamente o seu conteúdo.

Com Žižek (1989/2010), podemos observar claramente essas aproximações entre a teoria do inconsciente e a teoria socioeconômica de Marx. Para o autor: “o verdadeiro problema não é penetrar no ‘cerne oculto’ da mercadoria (...) mas explicar por que o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, por que ele só consegue afirmar seu caráter social na forma-mercadoria de seu produto.” (1989/2010, p. 297). Segundo Žižek, a resposta está no método interpretativo encontrado por Marx e Freud, ao qual a forma é reveladora, “o segredo dessa própria forma” (*idem*, p. 297) é o que Freud encontra na análise dos sonhos e do sintoma tal como Marx encontra a forma de operação do capitalismo por meio da extração da mais-valia.

Deste ponto prosseguimos para afirmar que quando se faz a referência à forma, não se trata do segredo por trás da forma, mas sim apontar “o segredo da própria forma” (ŽIŽEK, 1989/2010, p. 301). Marx identifica uma assimetria, um desequilíbrio patológico que desmente a razão burguesa, localiza algo de particular da experiência que desmente o universalismo dos direitos e deveres da sociedade burguesa. “O sintoma, estritamente falando, é um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal, uma espécie que subverte seu gênero. Nesse sentido, podemos dizer que o método marxista já é sintomático.” (ŽIŽEK, 1989/1996, p.306).

3.6 - Gozo: mais-de-gozar em Lacan a partir do conceito de mais-valia em Marx

O gozo introduz a dimensão do ser do sujeito. Segundo Lacan, a relação da marca “com o próprio gozo do corpo, eis precisamente onde se indica que é apenas pelo gozo, e de modo algum por outras vias, que se estabelece a divisão em que se distingue o narcisismo da relação com o objeto.” (LACAN, 1969-70/1992, p. 51). No interior desse objeto perdido está a consistência da imagem especular da organização do eu, é “por onde o gozo introduz a dimensão do ser do sujeito” (*idem*, p. 51).

Pois bem, como vimos no capítulo precedente, o discurso aparelha o gozo, esse fato lança de uma proibição ao gozo, por isso dizemos civilização do gozo, logo, um desvio. Não se trata simplesmente de uma proibição ao gozo, mas quando a lei organiza o gozo no laço, ela determina o que pode e o que não pode ser feito. As regras delimitam os modos de gozo, certamente esse desvio e o movimento de recuperação do gozo fazem parte de um circuito entrópico, movimento de gozo que produz um novo *status*, produz algo a mais. Deste modo, Lacan introduz o termo *Mehrlust*, o mais-de-gozar, formulando o conceito mais-de-gozar a partir do termo marxiano, mais-valia, *Mehrwert*.

Há aí uma dimensão de perda para o sujeito, que, ilusoriamente, mantém a ideia que há algo a ser recuperado, um mais-além, por isso um mais-de-gozar. Algo desse gozo não é passível de ser contabilizado. É como falarmos de uma recuperação de algo que nunca existiu, mas, todavia, é suposto. Um gozo supostamente perdido pelo sujeito e em posse do Outro.

Nessa produção de mais-de-gozar há trabalho, trabalho produzindo saber, “tal saber é meio de gozo”. “A partir daí começa o trabalho. É com o saber como meio de gozo que se produz o trabalho que tem sentido, um sentido obscuro.” (LACAN, 1969-70/1992, p.53). Como localizamos anteriormente, a verdade está recalcada, velada, ela traz um sentido obscuro, “esse sentido obscuro é o da verdade.” (*idem*, p.53).

É quando Lacan recorre a Marx que podemos ver a função essencial do objeto *a*, a função de renúncia ao gozo. Essa função aparece em decorrência do discurso, a renúncia como um efeito do próprio discurso. Deste modo: “o discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito.” (LACAN, 1969/1970, p.18).

O sujeito no laço social busca no campo do Outro algo da sua renúncia ao gozo. O objeto do capital era precisamente o que Marx trabalhava, ele partia da função do mercado, situando o trabalho como uma mercadoria no sistema capitalista. O trabalho não é novo, mas esse lugar de mercadoria é algo que advém aos passos do surgimento do sistema capitalista. “É isso que permite a Marx demonstrar o que há de inaugural em seu discurso, e que se chama mais-valia.” (LACAN, 1969/1970, p.17).

A mais-valia é a parte do valor do trabalho que não é remunerado, a produção que não volta para o trabalhador. Esta dimensão é tempo, um tempo que não se recupera.

No capitalismo, as mercadorias produzidas pelo trabalho do proletário passam a ter função de troca, o valor não é pautado pelo valor de uso, e sim de troca, e é deste modo que se gera a valorização do capital. Trata-se da ‘mais-valia’, o valor incomputável nas relações entre força de trabalho e capital – ‘perdido’ – pelo trabalhador, porque este não recebe de maneira justa pelo produto de seu trabalho. Desta feita, a mais-valia é essa margem que ultrapassa o lucro – a mais-valia ultrapassa precisamente o lucro, que é representável simbolicamente sob a forma do cálculo.

Deste modo, Lacan indicará o objeto *a* como ‘mais-de-gozar’, em referência formal à mais-valia, afirmando que foi Marx quem inventou, no campo do saber, o gozo e o sintoma, ao conceituar a mais-valia.

Pois bem:

Assim como não era novo na produção da mercadoria, a renúncia ao gozo, cuja relação com o trabalho já não tenho que definir aqui, também não é nova. Desde o começo, com efeito, e ao contrário do que diz ou parece dizer Hegel, é ela que constitui o senhor, o qual pretende fazer dela o princípio de seu poder. O que há de novo é existir um discurso que articula essa renúncia, e que faz evidenciar-se nela o que chamarei de função do mais-de-gozar. É essa a essência do discurso analítico. (LACAN, 1968-1969, p. 17).

A função citada decorre no discurso, na renúncia ao gozo, como um efeito do discurso. É suposto que no campo do Outro “existe o mercado”, que totaliza os valores. O mais-de-gozar deriva da enunciação, é produto do discurso e aparece como efeito. Lacan recorda que no seu texto *Kant com Sade* (1963/1998) é possível ver a “demonstração da redução completa do mais-de-gozar ao ato de aplicar ao sujeito aquele termo *a* da fantasia” (LACAN, 1963/1998, p.18).

O *a* não tem representação, “o sujeito, seja qual for a forma em que se produza em sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada objeto *a*.” (LACAN, 1968/1969, p.21). É pelo fato do objeto estar perdido que “uma outra coisa surge no lugar do gozo, ou seja, o traço que o marca. Nada pode ser produzido aí sem que um objeto seja perdido.” (idem, p.21).

Deste modo, o gozo necessita da repetição, “se funda em um retorno ao gozo”. Sendo assim, “É no nível da repetição que Freud se vê de algum modo obrigado, pela própria estrutura do discurso, a articular o instinto de morte.” (LACAN, 1969-1970, p.47).

O princípio do prazer é um limite em relação ao gozo; a repetição se funda em um retorno ao gozo, em uma busca por representação, por algo que totalize, represente. “O significante, então, se articula por representar um sujeito junto a outro significante. É daí que partimos para dar sentido a essa repetição inaugural, na medida em que ela é repetição que visa o gozo.” (LACAN, 1969-1970, p.49). Na engrenagem da recuperação impossível do gozo perdido.

É a isso que Lacan conecta a função do objeto perdido chamado objeto *a*. Um gozo a mais, não passível de simbolização pela via da significação fálica, tal como a mais-valia de Marx.

Esta matemática do gozo, como estamos vendo, é imperfeitamente realizável, ou, por outro lado, é perfeitamente irrealizável. Não se trata de um desajuste que pode ser ajustado ou uma conta sem resto, pelo contrário, sempre haverá uma falta e um excesso de resto. É neste descompasso que funciona o cálculo do gozo. O sintoma acata a mesma lógica, “os sintomas não são meros desajustes, nem excesso que pode impunemente ser abreviado. Estes representam um obstáculo ao amor, ao trabalho e uma fonte de infelicidade, além daquelas que a existência, por si só, impõe.” (DUNKER, 2002, p.13).

A estrutura discursiva é o que opera o aparelhamento de gozo pela via do significante, sendo o sintoma enquanto um modo de gozo. Isto é: “A maneira como cada um sofre em sua relação com o gozo.” (LACAN, 1968/1969 p. 30).

O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implicam o sujeito.

Pelo menos, é isso que enuncio, da minha parte, e que assinalo em outras ocasiões. Já na época em que eu desenhava no quadro, ou em que manipulava alguns dos esquemas com que é ilustrada a topologia, eu assinalava que não se tratava, nesse ponto, de metáfora alguma. Das duas, uma. Ou isso que falamos não tem nenhuma espécie de existência, ou, se o sujeito a tem, tal como o articulamos, entenda-se, ele é feito exatamente como as coisas que eu escrevia no quadro, desde que vocês saibam que essa imagenzinha, que é tudo que se pode usar para representa-lo numa página, só está aí para representar algumas ligações que não podem ser postas em imagem, mas podem perfeitamente ser escritas.

A estrutura, portanto, é real. Em geral, isso se determina pela convergência para uma impossibilidade. É por isso que é real. (LACAN, 1968/1969, p. 30).

Eis aí uma referência que ilustra a passagem de certo privilégio do registro do Real em detrimento ao simbólico, “não vale a pena falar de outra coisa senão do real em que o próprio discurso tem consequências.” (LACAN, 1968/1969, p.31). Aqui a clínica lacaniana advém claramente de um ato político, da política da psicanálise, pela via da aposta no sintoma, já que todo discurso bem como todo ato tem suas implicações.

Essa condição é particularmente exigível numa técnica – a da psicanálise – cuja pretensão é que o discurso tenha consequências nela, uma vez que o paciente só se submete, de maneira artificialmente definida, a um certo discurso pautado por regras para que ele tenha consequências. (LACAN, 1968/1969 p. 32).

Vale advertir que “todo discurso se apresenta como prenhe de consequências, só que obscuras.” (LACAN, 1968/1969, p.33).

Há toda uma lógica que embasa a práxis psicanalítica. Os matemas consistem na estrutura que podemos dizer das relações, dos laços; no entanto, o gozo escapa à significação. O corpo é, então, marcado pelos excessos, na condição de mais-de-gozar. Mas, não podemos ter acesso à dimensão viva do signo ou à produção da marca na substância gozante.

Assim, a noção de gozo é utilizada para sinalizar aquilo que se repete e que é da ordem da economia do sujeito. É assim que Lacan nomeia algo que é da esfera quantitativa mas que escapa à contabilidade. O gozo realiza-se em uma certa repetição, uma repetição que alcança somente uma marca do que ela visa alcançar, considera-se que aí uma parte sempre permanecerá perdida.

O gozo não é prazer, contudo ele é uma anomalia do campo do prazer. O prazer busca eliminar a tensão, este é o seu fim. O gozo não, ele não tem fim, não tem um ponto

que baste, que complete, a plenitude do gozo é um cálculo de resultados semelhante ao paradoxo de Zenon. É por almejar certo excesso atribuído ao Outro, que a conta nunca será suficiente, o saldo se repetirá, infinitamente, devedor.

Deste modo, o gozo se liga ao prazer para operar um desvio no valor conferido ao prazer. “O cálculo do gozo trará sempre a imaginarização desta totalidade, seja na forma de políticas de identidade ou em estilos de vida. A questão ética do gozo implica sempre uma colonização, submissão ou assujeitamento do outro.” (DUNKER, 2002, p. 50).

Neste momento vale ressaltar que a constituição do sujeito se dá pela via da alienação e separação – na escolha neurótica – por meio do campo da linguagem, no discurso do mestre que inaugura a civilização do gozo.

Na busca da compreensão acerca do conceito de gozo, Lacan recorre à teoria de valor de Marx. E foi a partir daí que ele localizou que esta conta nunca terá equivalência, o imaginário lança em algum lugar do passado – ou do futuro – um resultado impossível de ser atingido, escapando assim o elemento que poderia estabelecer certa regularidade. Segundo Carcanholo (2010)¹¹: “esse termo valor representa um poder de compra que tem certa *magnitude*”. Para o sociólogo, “o valor é uma realidade que está na natureza da mercadoria”. Esse valor que é atribuído às mercadorias por meio do dinheiro é simbólico – o valor não é uma realidade material, ele é uma realidade social – ao mesmo tempo que é sustentado pelo imaginário.

Em decorrência destas peculiaridades que vai engendrando a teoria do valor é que podemos ir adiante para assimilar que há uma diferença entre valor de uso e valor de troca.

3.7 – Gozo, valor de uso e de troca

Que 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. Só que, sendo a mercadoria ligada ao significante-mestre, nada adianta denunciá-lo assim. Pois a mercadoria não está menos ligada a esse significante após a revolução socialista. (LACAN, 1969-70/1992, pp.96-97).

¹¹ Aula nº 01 ministrada na ENFF, em julho de 2010, esta aula pode ser acessada pela internet em: <https://www.youtube.com/watch?v=Sk11gl6xwmg>

O valor não é atribuído ao objeto a ser utilizado, é um termo para ser atribuído à mercadoria, que por sua vez é atravessada pelo trabalho proletário e pela relação capitalista (CARCANHOLO, 2010). Assim, o valor não é da natureza real e sim uma invenção social. Isso significa que o resultado do trabalho foi resultado numa produção mercantil.

É importante este esclarecimento sobre a relação entre gozo e valor, bem como a localização da concepção do termo valor no sistema capitalista, que, segundo Marx, é construído de maneira ardilosa, notemos:

A propriedade privada do trabalhador sobre os seus meios de produção é a base da pequena empresa, a pequena empresa é uma condição necessária para o desenvolvimento da produção social e da individualidade livre do próprio trabalhador. Sem dúvida que este modo de produção também existe no interior da escravatura, da servidão e de outras relações de dependência. Mas ela só floresce, só lança toda a sua energia, só alcança a sua forma clássica adequada, ali onde o trabalhador é proprietário privado livre das suas condições de trabalho por ele próprio manejadas, o camponês do campo, o artesão do instrumento em que ele toca como um virtuoso.

Este modo de produção supõe a fragmentação da terra e dos restantes meios de produção. Assim como exclui a concentração destes últimos, exclui também a cooperação, a divisão do trabalho no interior do mesmo processo de produção, a dominação e regulação sociais da Natureza, o livre desenvolvimento das forças produtivas sociais. Só é compatível com limites naturais estreitos da produção e da sociedade. Querer eternizá-lo, significaria, como Pecqueur diz, com razão, «decretar a mediocridade em tudo». A partir de um certo grau superior, ele traz ao mundo os meios materiais do seu próprio aniquilamento. A partir desse momento, agitam-se, no seio da sociedade, forças e paixões que se sentiam presas por ele. Ele tem de ser aniquilado, ele será aniquilado. O seu aniquilamento, a transformação dos meios de produção individuais e fragmentados em [meios de produção] socialmente concentrados, portanto, [a transformação] da propriedade anã de muitos na propriedade maciça de poucos, portanto, a expropriação da terra, dos meios de vida e dos instrumentos de trabalho da grande massa do povo, esta terrível e difícil expropriação da massa do povo forma a pré-história do capital. Ela abrange uma série de métodos violentos, dos quais nós só passamos em revista como métodos da acumulação original do capital os que fizeram época. A expropriação dos produtores imediatos foi completada com o vandalismo mais sem piedade e sob o impulso das paixões mais infames, mais sórdidas e mais mesquinamente odiosas. A propriedade privada adquirida pelo trabalho próprio, por assim dizer, assente na fusão do indivíduo trabalhador, isolado, independente, com as suas condições de trabalho, foi suplantada pela propriedade privada capitalista, que assenta na exploração de trabalho alheio, mas formalmente livre. (MARX, 1867, cap. 24)¹²

¹² O Capital, disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/cap24/cap07.htm>

É calcada em um sistema social desigual que se traça e se estabelece a distância entre valor-de-uso e valor-de-troca. Essa *forma* que Marx foi encontrando na análise do mundo das mercadorias, segundo Žizek (1989/2010), se aplica também a análise dos sonhos, dos fenômenos históricos, se assemelha a função do sintoma. Precisaremos de mais alguns passos para esclarecer essa função.

Com Žižek (1989/2010), podemos afirmar que há uma homologia entre os métodos interpretativos de Marx e de Freud, especificamente com relação à interpretação dos sonhos e a análise da mercadoria. Assim como no sonho, em uma análise, não se trata de alcançar o segredo do conteúdo recalcado, já que o segredo está na própria forma do sonho; na mercadoria a questão não é adentrar no interior da mercadoria, “mas explicar por que o trabalho assumiu a forma do valor de uma mercadoria, por que ele só consegue afirmar seu carácter social na forma-mercadoria de seu produto” (ŽIŽEK, 1989/2006, p. 297).

A análise marxista da sociedade civil burguesa pertence a uma tese econômica. Tanto Freud como Marx afirmam em suas análises que o desmascaramento não basta.

A economia política burguesa clássica já descobrira o “segredo” da forma-mercadoria; sua limitação consiste em que ela não é capaz de se desligar desse fascínio do segredo oculto por trás da forma-mercadoria – sua atenção é cativada pelo trabalho como a verdadeira fonte da riqueza. Em outras palavras, a economia política clássica interessa-se apenas pelos conteúdos escondidos por trás da forma-mercadoria, razão por que não consegue explicar o verdadeiro segredo, não o segredo por trás da forma, mas o segredo da própria forma. A despeito de sua explicação bastante correta do “segredo da magnitude do valor”, a mercadoria permanece, para a economia política clássica, como uma coisa misteriosa e enigmática. (ŽIŽEK, 1989/2010, p. 301).

Qual o segredo do valor do gozo? “O valor-de-uso, ou de gozo, expresso pela significação, fica assim submetido a valor-de-troca regido pelo significante” (DUNKER, 2002, p.38).

Todavia, o fato é que o falo assume uma atribuição que induz valor ao gozo, por ser o objeto imaginário da castração simbólica, o operador da recusa. O falo passa a ser “a mediação simbólica do gozo, sua mediação fálica depende de um recobrimento instável entre o valor de troca e o valor de uso” (DUNKER, 2002, p.39). Contudo, Lacan caminha para concluir que há uma função fálica, o gozo fálico pode ser inscrito pela

linguagem. Deste modo, o falo será substituído, por um lado, pela própria noção geral de significante e posteriormente pelo significante mestre (S_1) e, por outro lado, pela ideia de objeto a .

3.8 - A ideologia em pessoa e a relação entre valor e significante mestre

Em *A ideologia Alemã*, concluída em 1846, Marx e Engels mostraram o movimento feito pela classe dominante ao transformar os ideais particulares de uma classe em ideais universais do povo. Para Silveira (1989, p. 123):

Os interesses que começam na base econômica, com os interesses materiais da classe dominante, que, por sua vez, se expressam em ideias dominantes (e em dominação) e, como tais, transformam-se, como escrevem os autores [Marx e Engels], nas “únicas racionais, nas únicas universalmente válidas”.

Sendo assim, essa universalização se dá por meio dos discursos que perpassam o conjunto das instituições sociais, gerando uma dominação social pela via da dominação simbólica. Para Silveira, Žižek encontra uma clara aproximação entre a noção de ideologia e a teoria lacaniana, na análise entre significante e mercadoria, destacando uma homofonia entre “a forma mercadoria tal como ela foi desenvolvida por Marx n’O Capital, e a teoria lacaniana de significante” (SILVEIRA, 1989, p. 126).

De acordo com Žižek (1989): “no funcionamento sintomático da ideologia, a ilusão fica do lado do saber, enquanto a fantasia ideológica funciona como uma ilusão, um erro que estrutura a própria realidade, que determina nosso fazer, nossa atividade.” (p.63).

Esta homologia se dá ao pensarmos em uma mercadoria como equivalente geral – historicamente o outro, depois o dinheiro – assim essa fórmula substitui o valor de “uma-a-uma” mercadoria em sua especificidade, ou sem valor de uso implicando uma substituição de um equivalente que possa ser utilizado para todas as mercadorias, passando a ter um valor de troca. Este equivalente geral vem no sentido de totalizar o equivalente valor. “Ocupa o lugar de uma totalização impossível.” (SILVEIRA, 1989, p.127), deste modo se pretende um equivalente geral que totalize a série, algo que sabemos ser impossível. Essa ideia do dinheiro totalizar a série, com o objetivo de “soldar

impossibilidades”, de acordo com Silveira, acompanha Marx desde *Os Manuscritos*. Assim:

Essa totalização impossível refere-se à impossibilidade estrutural de uma mercadoria expressar o seu exato valor em qualquer outra mercadoria, ou mesmo no equivalente geral. Isso porque, sob o capitalismo, no intercâmbio geral de mercadorias, como troca de equivalentes, há uma mercadoria cujo o valor constitui uma exceção: a força de trabalho, que é capaz de produzir um valor (seu valor de uso). É essa exceção que torna o conjunto geral das trocas uma aproximação infinda e nunca bem sucedida entre equivalentes. (SILVEIRA, 1989, p. 129).

Esse faz de conta que o valor dinheiro produz em relação às mercadorias e em especial ao trabalho como mercadoria, nos remete a uma crença, a uma ideologia, revelando a matriz do pensamento que sustenta o sistema capitalista. “Essa homologia refere-se também ao fechamento, à costura imaginária da ordem simbólica.” (*idem*, p.129). Sendo assim, vemos nesta articulação lacaniana com Marx a ordem simbólica que se dá como ideologia. O Real é o que escapa a essa lógica, a esse campo ideológico. “É o resto que não pode ser contido pela totalização impossível e que é expelido pelo simbólico, não deixa, entretanto, de apontar para uma não equivalência estrutural: a saber, a mais-valia.” (*idem*, p.129).

Como vimos anteriormente, para Lacan o significante precede o significado e constitui uma cadeia simbólica. Um significante sozinho não representa nenhum significado, é preciso que ele esteja em articulação a outro significante. Assim sendo, acontece com o significante o mesmo que com a mercadoria, “que não pode expressar seu valor em si mesma.” (SILVEIRA, 1989, p. 127). Portanto, extraímos deste paralelo a homologia entre significante e a relação de valor entre as mercadorias. Para Žižek (1989), o mestre funciona de modo homólogo ao equivalente geral de valor da mercadoria.

Por outro lado, não parece abusivo afirmar que a escolha da forma-mercadoria como matriz da dimensão simbólica implicou também em uma opção por uma forma carregada de historicidade. É o que parece indicar a referência à ligação que Marx faz entre o capitalismo e aquilo que chamamos tempo feudal, no preciso contexto em que Lacan considera Marx como inventor do sintoma. Desta perspectiva, esse sintoma que teria sido inventado por Marx, não é um sintoma transhistórico, portanto válido para qualquer forma de sociedade, mas o sintoma que concerne à sociedade capitalista. (SILVEIRA, 1989, p.128).

Essa noção de sintoma, portanto, não está desconectada da noção de ideologia e acompanha as crenças e transformações colocadas na lógica capitalista. O sintoma faz frente à ideologia, é a verdade entre os desajustes do sintoma em relação à ideologia.

4 SINTOMA SOCIAL

Após este percurso teórico que foi feito nos capítulos anteriores, finalmente podemos trabalhar as articulações que possibilitam compreender o que é o sintoma social segundo Lacan. O que é o sintoma? Lacan nos indica que a origem da noção está em Marx, “em sua ligação entre o capitalismo e o tempo feudal” (LACAN, 1971, p.37). No entanto, é somente após examinar o que é o sintoma para a psicanálise, da metáfora à letra, “A ideia pode ser daí inferida que o acontecimento histórico, interpretado como um sintoma, se revela constituir uma metáfora. (...) de um dizer impossível de dizer.” (NAVEAU, 1988/1997, p.103). Abarcando a relação do sintoma em sua relação fundante com o laço social, podemos avançar e examinar a categoria de sintoma social, o que só é possível após a introdução da teoria marxiana no ensino de Lacan.

Diversos autores, como Sidí Askofaré (1989), Slavoj Žižek (1996), Pierre Naveau (1988), já trabalharam a categoria de sintoma social a partir da articulação entre Marx e o sintoma, pela via da psicanálise lacaniana, no entanto, o que podemos notar é que as leituras entre tais autores não são convergentes, pelo contrário. Podemos ainda localizar a referência a este tema com outros comentadores que se propõem a articular psicanálise e sociedade, tais como Conrado Ramos (2008), Raul Pacheco Filho (2009), Sonia Alberti (2011), Alain Vanier (2002). O ponto a destacar é que, embora os autores citados sejam todos do campo lacaniano, há diferentes possibilidades de entendimento para a categoria de sintoma social.

Já de início é importante destacar que quando nos referimos ao termo sintoma social não estamos fixados nas primeiras formulações freudianas ou no freudo-marxismo. O que dá o estatuto, no campo psicanalítico, à noção de sintoma social é o encontro de Lacan com a obra de Marx.

Isso tem um correspondente histórico, demonstra que o sentido da palavra sintoma foi descoberto, denunciado, antes que a psicanálise entrasse em jogo. Como aponto muitas vezes, essa equivalência foi o passo essencial dado pelo pensamento marxista. (LACAN, 1971/2001, p.46)

Partamos, então, para a leitura das teses dos autores citados, a saber, Naveau, Žižek e Askofaré, para depois examinar com Lacan (1974) o proletário como único sintoma social.

4.1 - A exploração e a mais-valia como doença social do capitalismo

Naveau (1988) trata o tema destacando que “o acontecimento histórico constitui a metáfora de um dizer impossível de dizer” (p.103). Para ele, as crises, catástrofes e epidemias historicamente localizáveis são substitutos de falas impossíveis colocadas em ato. Naveau parte da abordagem feita por Jules Michelet, em especial na obra *O Povo* (1845), em que este autor aborda “a questão do sintoma social através daquilo que impede a fala do povo. Esta noção ambígua de ‘povo’, que pode prevalecer tanto sob o novo regime (capitalista) quanto sob o antigo (o feudalismo), permite restituir sua substância viva de classe operária” (NAVEAU, 1988, p.103).

Segundo Michelet (*apud* NAVEAU, 1988), a voz do povo é muda, é uma voz que não pode se expressar. Coube a Marx descrever essas vicissitudes trazidas pelo discurso capitalista. “O mutismo do povo parece a Michelet irremediável” (*idem*, p.104). Descrevendo os movimentos nas fábricas, ele anuncia que há primeiro um silêncio, como horas dentro de um cativeiro, “verdadeiro inferno de tédio”, e depois uma fala barulhenta na saída das fabricas.

A questão do sintoma social, tal como é colocado por Michelet, pode estar associada ao fato de que é a guerra o que impede o povo de falar, a guerra social. Não se pode ao mesmo tempo querer guerra e falar. (...) O povo quer a paz, mas se a palavra não lhe é dada, lhe é retirada, então é através do acontecimento histórico que ele toma parte da guerra social. O acontecimento histórico? Quer dizer, os motins, as greves, as manifestações de rua, ou bem, ao contrário, e, certamente, em seu detrimento, as tomadas de poder por golpes de estado, os aprisionamentos ou condenações ao exílio. O acontecimento histórico, sucessivamente, dá a palavra ao povo ou a retira e, eventualmente, a estrangula, a degola. (NAVEAU, 1988, p.104).

Sufocado, só resta ao povo a ação; Michelet se coloca como porta-voz do povo, mas, ao mesmo tempo, confessa certo fracasso na experiência em dar voz ao povo. Essa fala calada ao povo resulta em certo desacordo entre a palavra e o ato do povo. “O mutismo do povo se mantém no ponto sensível, agudo, da contradição, à frente do

combate.” (*idem*, p.105). Porém, segundo o autor, “quando o povo toma a palavra, faz de maneira surpreendente, inesperada, instintiva, espontânea. Da maneira como se faz um chiste ou da maneira que se tropeça num lapso.” (*idem*, p.105).

Há uma analogia entre o supereu coletivo e individual, um não se opõe ao outro, juntos estes constituem ideais e demandas, as bases das relações entre os homens. “Lacan dissipa esse paradoxo da transição do individual ao coletivo argumentando que o que estabelece o laço social é um discurso. E no caso, o discurso em questão é o discurso do mestre.” (*idem*, p.106). A lógica do mestre é arbitrária, é deste modo que no início do capitalismo, que o desejo incessante de arrancar o máximo do proletário fez com que o capitalista aumentasse cada vez mais a jornada de trabalho, de limite em limite, a fim de contemplar a vontade de seu gozo, de seu capricho. Aqui o que Naveau (1988) propõe é que o discurso do capitalista se aparenta ao discurso do mestre, e deste modo “Os capitalistas comandam, os proletários lamentam” (*idem*, p.107). Há claramente um exercício do poder dos significantes-mestres do capitalista.

Por exemplo, Émile Zola relata em *Germinal*, romance naturalista publicado em 1885, o momento de tensão extrema entre o proletário e o mestre capitalista. A obra, que virou filme – com o mesmo título – em 1993, relata o processo de gestação e maturação de movimentos grevistas de uma atitude mais ofensiva por parte dos trabalhadores das minas de carvão do século XIX na França, esboçando a tensa relação de exploração dos trabalhadores por seus patrões. É precisamente onde acontece a greve. Os trabalhadores do filme elegem seu próprio representante para liderar este movimento buscando uma menor opressão, e no filme podemos ver que os proletários não reivindicam a queda do capitalismo nem qualquer mudança estrutural, o que eles pedem é que este limite em que chegou a exploração da força de trabalho possa ser “suavizado”, e neste ponto, como apontaram Hegel e Marx, o Estado tem um papel enraizado na defesa do capitalista em detrimento aos direitos do trabalhador. Vale ressaltar que após a luta por seus direitos, a duras penas, restou aos trabalhadores que sobreviveram à greve voltar ao trabalho nas mesmas condições anteriores ao movimento de greve, restando apenas a escolha de voltar para o trabalho ou morrer de fome.

O discurso capitalista se apresenta como aberto ao diálogo, um diálogo de surdos, um mal-entendido que Zola chama de mal-entendido das classes. É um diálogo faltoso,

um diálogo impossível, de um lado a extravagância, o luxo, a ostentação do senhor, do outro a miséria e o desgaste dos proletários, estruturalmente estão em lugares tão diferentes que a impossibilidade de diálogo se torna gritante. O imperativo para o proletário é “Trabalhe!”. Do lado do senhor, o gozo e o temor que o gozo cesse. “A sede de gozo dos capitalistas transgridem os limites, cuja a fixação é para os proletários uma conquista.” (NAVEAU, 1988, p.108).

Dos corpos dos proletários é extraído o trabalho, a mais-valia, o mais-de-gozar, que torna possível o gozo insaciável dos capitalistas.

O proletário, assim como o escravo – como releva Hegel – se precipita e por medo da morte se coloca a serviço do senhor, deste modo poupa o senhor de ter que encarar a morte. “Quanto ao escravo, é a mesma coisa, renunciou precisamente a se confrontar com ela.” (LACAN, 1969-1970/1992, p.30). Este impulso do escravo descrito na dialética hegeliana, coloca-o no lugar de quem sabe o que quer o senhor, ele tem um saber mas não para ele, o saber está no campo do Outro. Em concordância, por contar com o fazer do escravo, o senhor não sabe o que quer. “O que sobra é exatamente, com efeito, a essência do senhor – a saber, o fato de que ele não sabe o que quer.” (LACAN, 1969-1970/1992, p.32).

O escravo fica despossuído de seu saber em nome do senhor. Para o proletário, saber sobre a exploração capitalista o frustra, é a “dialética da frustração”, algo que pode ser nomeado também como mais-de-gozar. “Isto quer dizer que a perda do objeto é também hiância, o buraco aberto por alguma coisa.” (LACAN, 1969-70/1992, p.18), por esta relação pela busca de um gozo da falta, um gozo originalmente perdido.

É por meio do teatro que Michelet sugere uma saída pela via da fala, é por isso que o povo ama o teatro, é também por este caminho do teatro que Marx recorre no início da sua obra “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”, para Marx os acontecimentos históricos se repetem, aparecem primeiro como tragédia e segundo como farsa. Por isso a teoria marxiana anuncia que o drama social é uma verdade a ser revelada, há uma verdade que necessita atravessar os muros e limites da fábrica e da lógica capitalista. “A fabricação da mais-valia, esse grande segredo da sociedade moderna, vai enfim se desvelar.” (MARX, 1867/2008, p.137). Está é a aposta que Marx faz em torno do proletário.

O corpo do proletário traz as marcas da exploração, do limite com relação ao trabalho que avança sobre a saúde do trabalhador. Em *O Capital*, no livro 1, Marx localiza essa exploração do corpo do proletário como trazendo marcas das manifestações sintomáticas, algo demonstrado em *Germinal* quando podemos ver as consequências que sofriam os trabalhadores das minas com suas bronquites, anemia, asma, reumatismos, deste modo, a extração da mais-valia dos mineiros não era sem consequência no corpo. O que pouco importava aos donos das minas, para estes o que estava em jogo era o desejo que extrair o limite do lucro. “O único valor do proletário se deve ao seu trabalho, mais exatamente, à sua sobrecarga de trabalho.” (NAVEAU, 1988, p.110).

O povo é assujeitado a este modo de trabalho, e a fala poderia ser uma saída desta lógica, por isso “o capitalismo, como ressalta Lacan, implica no rebaixamento da fala.” (NAVEAU, 1988, p. 110). Assim, a fala é amordaçada, é negada ao trabalhador. Segundo o autor, esse mutismo e seus efeitos são a denúncia desse verdadeiro sintoma social. “A impostura do mutismo é revelada quando aquele que se cala é desmascarado enquanto oponente de outrora, isto é, enquanto sua oposição terá sido simplesmente ‘recalcada’.” (*idem*, p. 112). A metáfora do vampiro, introduzida por Marx, na qual o capitalista chupa todo o sangue e vida do proletário, aparece na literatura do sintoma social no século XIX.

A mais-valia é a causa do desejo do capitalista, um excesso é imposto cujo gozo escapa. “A mais-valia é, do ponto de vista do proletário, um mais-de-gozar para o Outro, um gozo suplementar que o Outro se atribui.” (*idem*, p. 112). É sempre um mais, um limite, um excesso ao limite, o ultrapassamento do lado do capitalista e a prisão do lado do proletário, é uma escolha forçada que o leva a trabalhar para o Outro. Esta força de trabalho é mercadoria a se fazer comércio, e, “é da falta-de-gozo que se faz o comércio” (*idem*, p. 113), comércio deste gozo inatingível que é dado que escape. Assim como a mais-valia é impossível de ser contabilizada, seus vestígios são eliminados. E é quanto a isso que Marx nos revela o seu segredo, não do conteúdo da mais-valia e sim dessa forma que ela se dá. Sendo assim, em Marx – na leitura feita por Naveau – a mais-valia “é uma doença social que se manifesta em verdadeiras epidemias” (NAVEAU, 1988, p. 116). Naveau cita Auguste Comte para lembrar que “se houver sintoma social, não ocasiona de modo algum uma alteração do corpo social.” (*idem*, p. 119). Fala que podemos articular com o dito lacaniano, em *A Terceira* (LACAN, 1974, inédito), que esta descoberta de

Marx não faz com que as coisas mudem. “Foi ao que Marx remediou, remediou de uma maneira incrível. Dito e feito. O que ele emitiu implica que não há nada a mudar. É bem por isso, aliás, que tudo continua exatamente como antes.” (idem) Há crises, revoltas e greves, mas a estrutura desta lógica continua em vigor.

Com Naveau (1988), podemos compreender que: “Marx, efetivamente, faz aparecer em relação ao funcionamento do discurso capitalista, a necessidade lógica do sintoma social. Mas, se é verdade que os trabalhadores não são apenas vítimas, a questão de saber a que satisfaz o sintoma social continua em aberto.” (p.120).

4.2 - O inconsciente da forma-mercadoria ou o sintoma como elemento que subverte seu próprio fundamento

No terceiro capítulo vimos o que Žižek nos diz sobre como Marx inventou o sintoma. “Como foi possível para Marx, em sua análise do mundo das mercadorias, produzisse uma noção que também se aplica à análise dos sonhos.” (ŽIŽEK, 1989/1996, p. 297). Segundo este autor: “Há uma homologia fundamental entre os métodos interpretativos de Marx e de Freud (...) a ser revelado pela análise não do conteúdo oculto pela forma, mas, ao contrário, o ‘segredo da própria forma’.” (idem, p. 297). Este entendimento se dá tanto na forma do trabalho como mercadoria, da mais-valia, quanto para a formação dos sonhos ou dos sintomas.

Outro ponto de aproximação entre a psicanálise e a teoria marxista, que Žižek articula, é o como a psicanálise é uma teoria e técnica sobre como a realidade se constitui, assim como Marx o fez com a teoria social. De acordo com Žižek, “Essa, provavelmente, é a dimensão fundamental da ideologia” (idem), que não é uma falsa consciência:

...ideologia não é a falsa consciência do ser (social), mas esse próprio ser. (...) Chegamos finalmente à dimensão do sintoma, pois uma de suas definições possíveis seria, igualmente, “uma formação cuja própria consistência implica um certo não-conhecimento por parte do sujeito”: o sujeito só pode gozar de seu sintoma na medida em que sua lógica lhe escapa. (ŽIŽEK, 1989/1996, p. 306).

A forma que se dá à lógica capitalista, que é o que Marx se dedicou a compreender, é justamente o que escapa à leitura do sistema. Marx é aquele que identifica o “desequilíbrio patológico que desmente o universalismo” colocado pela ideologia capitalista dos direitos e deveres da sociedade burguesa. É sintoma, na medida em que desmente sua própria lógica.

Formalmente e imaginariamente livres, é assim que o sujeito pode manejar seu trabalho que em certa medida quer dizer tempo. Para o proletário, o trabalho é uma necessidade específica já que o proletário ou vende a sua força de trabalho ou tem a liberdade de escolher morrer de fome por não ter outros meios para garantir a sua própria sobrevivência. “Ou seja, essa liberdade é o próprio oposto da liberdade efetiva: ao vender ‘livremente’ sua força de trabalho, o trabalhador perde sua liberdade.” (*idem*, p. 306).

O proletário “presentifica o que não pode ser dito do que falha nesse discurso.” (ALBERTI, 2011, p. 303). Nas palavras de Lacan: “o retorno da verdade nas falhas do saber”. O proletário é um sintoma social, pois “permite quase nominar os limites do capitalismo.” (ALBERTI, 2011, p. 303).

Retomando o sintoma como sendo sintoma de uma verdade, o proletário é a verdade do sistema capitalista. É *uma* verdade de um saber que falha e que traça um limite, o limite do capitalismo. O proletário é o sintoma marcado por um discurso, por um modo de gozo que diz respeito ao sistema capitalista, não pode ser sintoma em outro momento histórico. Não há um saber absoluto, portanto, não há “uma verdade que possa ser dita” (ALBERTI, 2011, p. 304) de maneira a tratar o universal.

Essa é também a lógica da crítica marxista a Hegel, da noção hegeliana da sociedade como totalidade racional: assim que tentamos conceber a ordem social existente como uma totalidade racional, temos de incluir nela um elemento paradoxal que, sem deixar de ser um seu componente interno, funciona como seu sintoma – subverte o próprio princípio racional universal dessa totalidade. Para Marx, esse elemento “irracional” da sociedade existente era, é claro, o proletário, “a desrazão da própria razão.” (Marx), o ponto em que a Razão incorpora na ordem social vigente com sua desrazão. (ALBERTI, 2011, pp.307-308).

Žižek (1989/1996) também localiza, acompanhando Lacan, a passagem histórica para o capitalismo e a importância da noção de fetiche para Marx. O fetichismo da

mercadoria é criado por meio da relação social entre os homens, a fantasia colocada na relação com as coisas, especialmente com a *coisa-mercadoria* que é o dinheiro. “Ser rei é um efeito da rede de relações sociais entre um rei e seus súditos” (ZIZEK, 1989/1996, p. 309), é uma determinação social e não uma relação natural. O valor que cerca o dinheiro se dá da mesma forma, já que o dinheiro em si, enquanto coisa, não serve para nada, mas são as relações sociais que lhe atribuem valor de equivalência, por meio de uma crença, que faz com que dinheiro seja poder no capitalismo. Apesar de o capitalismo incluir o fetichismo da mercadoria, as relações entre os homens não são fetichizadas, o que temos são indivíduos cada qual preocupados com seus próprios interesses.

No capitalismo, as relações de dominação ficam recalcadas na aparência de sujeitos livres que defendem seus interesses egoístas. Essa verdade, esse sintoma, o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais, são precisamente as “relações sociais entre as coisas (...) as relações sociais entre os indivíduos [que] disfarçam-se sob a relação entre as coisas” (ZIZEK, 1989/1996, p.310. Deste modo, temos a “histeria de conversão que é o próprio capitalismo.” (idem).

Ora, a ideologia cínica do capitalismo emprega o individualismo, ou egoísmo, se quiserem, como uma conquista, o que nos faz pensar na dimensão cínica dessa ideologia vigente. Almeja-se o lugar de banqueiro ou do empresário bem sucedido, mas ficam recalcados os modos como estes “bem sucedidos” se beneficiam da exploração do sistema. O que fica velado é a questão que Bertold Brecht dá voz na clássica obra *Ópera dos três vinténs* quando ele com ironia questiona quem é que rouba mais: “Que é o roubo de um banco, comparado à fundação de um banco?”. Žižek (1989/1996) conclui que: “eles sabem que sua ideia de liberdade mascara a forma particular da exploração, mas, mesmo assim, continuam a seguir essa ideia de liberdade.” (p.316); e esse valor que rodeia a liberdade ao trabalho e a fantasia de que um dia um proletário chegará ao sucesso de ser um empresário ou um banqueiro com a força do seu trabalho. Essa crença é preciso ser sustentada para que o ideário do capitalismo funcione. Recentemente, no ano de 2012, vimos como a mídia tentou emplacar esta ideia com manchetes que valorizavam o homem pobre e preto que chegou a ser juiz do supremo tribunal tendo apenas o fruto do seu trabalho como motor e, ao mesmo tempo, a permanente desvalorização que há entorno do operário que por meio de movimentos e luta fundou um

partido e se elegeu presidente da república. Este exemplo serve para ilustrar o papel de certos aparelhos ideológicos, não estando em questão os personagens citados e sim o como suas imagens são transmitidas por formadores de crenças e opiniões da burguesia.

A lição a ser extraída disso no tocante ao campo social é, acima de tudo, que a crença, longe de ser um estado “íntimo” e puramente mental, é sempre materializada em nossa atividade social efetiva: a crença sustenta a fantasia que regula a realidade social. (ŽIŽEK, 1989/1996, p.317).

Deste modo, a fantasia dá suporte à realidade, do que chamamos realidade, que é uma construção social. A função da ideologia é oferecer-nos a própria “realidade social como uma fuga de algum núcleo traumático.” (*idem*, p. 232), no entanto, tem um resto que persiste a se enquadrar nesta fantasia, isto é, o sintoma.

O sintoma é o que marca a discordância que há entre o real e a ideologia. Por isso ele se articula à verdade como uma hiância, uma ruptura. O real faz seu retorno nas significações do sintoma. Não se pode confundir, no entanto, real e realidade: a realidade não está do lado do real, mas sim do lado da ideologia. Ela compõe a ordem de saber que o sintoma denuncia. Porém, o que produz a ruptura com a realidade é o ato e não o sintoma. Se o sintoma permite uma certa interpretação da realidade que a denuncia em sua condição de “verdade mentirosa”, é o ato, no entanto, que permite romper com as coordenadas da realidade em questão, subvertendo-a e transformando-a a partir da entrada do novo, da contingência, que cessa de não se escrever. É aí que encontramos a relação que há entre o ato e o real. (RAMOS, 2012)¹³

Sendo assim, o sintoma é aquilo que resiste à ideologia, furando a ideologia, justamente por isso a psicanálise se refere à política do sintoma, portanto o sintoma é justamente o que vai na contramão da ordem ideológica. A ideologia é uma amarração da ordenação do discurso. O sintoma social, neste sentido, busca quebrar a ordenação da ideologia, dissolver aquilo que ideologicamente parecia impossível, fundando uma nova ideologia. “Uma ideologia pode ser interpretada como um sintoma; um sintoma, ao denunciar uma ideologia, pode condicionar um ato; um ato é o que funda uma nova ideologia.”¹⁴

No ponto de vista de Žižek (1989/1996, p. 327),

¹³ Comunicação pessoal: arguição do exame de qualificação deste trabalho.

¹⁴ *idem*

Eis aqui a diferença do marxismo: na perspectiva marxista predominante, o olhar ideológico é um olhar parcial, que deixa escapar a totalidade das relações sociais, ao passo que, na perspectiva lacaniana, a ideologia designa, antes, a totalidade empenhada em apagar os vestígios de sua própria impossibilidade.

É por meio da ideologia que o sistema se sustenta. Por isso, a ideologia capitalista não aponta para a insustentabilidade deste sistema, e a cada crise o capitalismo encontra um meio de se renovar por não se deixar abater a crença que este é o único sistema possível em nossos tempos. “O estado ‘normal’ do capitalismo”, diz Žižek, da individualização do sucesso e de sua crença, “impele o capitalismo a um desenvolvimento permanente.” (*idem*, p. 329). Um capitalista quebra, enquanto outro tem sucesso, esta contradição interna sustenta o sistema. Esse desequilíbrio social, assim, encontra o seu lugar, há um desequilíbrio fundamental. Assim, Žižek conclui:

É esse paradoxo que define o mais-de-gozar: não se trata de um excedente que simplesmente se ligue ao gozo “normal”, fundamental, porque o gozo como tal só emerge nesse excedente, é constitutivamente um excesso. Se retirarmos o excedente, perdemos o próprio gozo, do mesmo modo que o capitalismo, que só pode sobreviver revolucionando incessantemente suas condições materiais, deixa de existir quando “permanece o mesmo”, quando atinge um equilíbrio interno. (*idem*, pp. 329-330)

É essa, pois, a homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar. Aí verificamos o que é o sintoma para o sujeito e o sintoma que aparece na passagem do feudalismo para o capitalismo através da forma da mais-valia. “A maneira com que cada um sofre com 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, abstrata.” (LACAN, 1968-69/2008, p. 40).

4.3 - A verdade histórica cria o proletário

Askofaré (1989/1997) inicia a sua análise da categoria de sintoma social advertindo a não separação entre realidade e o conceito de sintoma social, isso porque, como já vimos, a ideologia, ou realidade de um momento histórico, não está separada do sintoma que tal período histórico produz.

Essa é a nossa realidade social, porém, como já vimos anteriormente: “Não é seguro que se possa, de um lado situar uma ‘realidade’ e de outro se deduzir um conceito

do sintoma social (...) o sintoma é o que desvela, é o que aparece fazendo, por um lado, oposição ao significante dominante.” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.164). Ainda, segundo o autor: “se refere à relação entre mais-gozar e a renúncia ao gozo, outra situação em que o sujeito se encontra alienado.” (*idem*, p. 164).

Em seguida, o autor aponta como a expressão sintoma social é atípica se nos determos sobre as primeiras formulações de Freud no que diz respeito ao conceito de sintoma, a saber, “(recalque, contra-investimento, substituição e compromisso entre desejo e defesa) para precisar a dimensão do sintoma em Freud que é quase exclusivamente subjetiva.” (*idem*, p. 164). Askofaré (1989/1997), em sua análise, converge com os autores citados anteriormente no que diz respeito à importância do encontro de Lacan com a obra de Marx para a formulação do sintoma social. No entanto, no que tange à formulação da tese acerca do sintoma social, ele aponta que há menos convergência do que parece num primeiro momento. Para ele, essa tese construída no ensino lacaniano sobre o sintoma social é feita em passos, sendo célebre a frase formulada em 1974-75 por Lacan (em RSI¹⁵ constitui um aperfeiçoamento do tema), segue a citação:

Buscar a origem da noção de sintoma, que não é absolutamente a se buscar em Hipócrates, mas em Marx, em sua ligação entre o capitalismo e o tempo feudal. Leiam toda a literatura aí, o capitalismo é considerado como tendo certos efeitos, e por que, efetivamente, não os teria? Esses efeitos são, afinal, benéficos, já que têm a vantagem de reduzir a nada o homem proletário, graças a que o homem proletário realiza a essência do homem, e, por ser despojado, está encarregado de ser o messias do futuro. Tal é a maneira como Marx analisa a noção de sintoma. Ele dá, é claro, uma multidão de outros sintomas, mas a relação destes com uma fé no homem é totalmente incontestável.

Se fizemos do homem não mais o que quer que seja que veicula um futuro ideal. Mas se o determinarmos da particularidade em cada caso do seu inconsciente e da maneira como ele goza disso, o sintoma permanece no mesmo lugar em que o deixou Marx, mas toma outro sentido, não será um sintoma social, será um sintoma particular. Sem dúvida, esses sintomas particulares têm tipos e o sintoma do obsessivo não é o sintoma histérico. (...) Com isso, porém, que o sintoma não é definível senão pelo modo como cada um goza do inconsciente, na medida que o inconsciente determina. (LACAN, aula de 11 de fevereiro de 1975)

Trata-se assim, de um momento avançado do Dr. Lacan ao qual suas pesquisas tomam corpo de tese.

¹⁵ sigla que Lacan utiliza para designar Real, Simbólico e Imaginário

Em sua análise, Askofaré retoma o texto lacaniano redigido em 1966, e já citado anteriormente neste trabalho, ao qual Lacan introduz pela primeira vez a origem marxiana da noção de sintoma. Retomando: “Onde se revela não uma falha de representação, mas uma verdade de uma outra referência diferente daquela, representação ou não, da qual vem perturbar a bela ordem...” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p. 166). Ordem a qual Hegel tentava sustentar e Marx contesta apontando suas falhas. Sendo assim, Askofaré divide seu propósito em três pontos: 1) a demonstração da coextensiva relação da dimensão do sintoma com a dimensão da verdade; 2) o sintoma como rompendo a regularidade, o que faz desordem; e 3) a relação de tensionamento entre a doutrina do filósofo pensador Hegel e da crítica da subversão e práxis de Marx. Com esses três pontos, poder-se-ia levantar as seguintes questões: seria a obra de Marx a verdade da de Hegel? Assim sendo, não cairíamos no erro de traçar uma verdade que almejaria ser absoluta do lado de Marx?

Esta dissertação, como já foi trabalhado em capítulos antecedentes, acompanha a tese que aponta para a ruptura entre o pensamento hegeliano e a práxis marxista. “O desmascaramento de seu misticismo lógico, que faz Marx dizer que Hegel forneceu um corpo político à sua lógica mais do que elaborou a lógica do corpo político.” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p. 168). Neste percurso, podemos ver mais uma vez, como Hegel constrói o que se chama realidade, “coisa que pode parecer, mas não é em si e para si real.” (*idem*, p. 170).

Hegel contribuiu para um método histórico que reinava especialmente na Alemanha, no qual certas ilusões recebiam o peso de verdades, mas, como diz Askofaré (*idem*, p. 171), não era qualquer um que formava tais verdades, eram verdades criadas a favor da burguesia, partindo do contexto de que a ilusão dos ideólogos em geral estava ligada, por exemplo, às ilusões dos juristas, dos políticos bem como dos homens de Estado nas atividade entre eles.

Quando Marx propôs a crítica e o desmonte da ideologia burguesa, “como signos a decifrar, quer dizer, como sintomas” (*idem*, p. 172), a verdade passou a ter a forma de sintoma. Com isso, Askofaré (*idem*) conclui apontando que:

Os pensadores, considerados os “grandes homens”, não são os agentes de transformação; que a história é feita de contradição e de luta; que há o

aparecimento de um novo agente histórico: o proletário e que ao contrário do que afirmava Hegel, são as massas que movem a história. O que Marx faz aparecer, são “as produções ideológicas como sintomas”. (idem, p. 173).

Contudo, produções ideológicas como sintomas não são necessariamente o sintoma social.

Sabe-se que Lacan vai operando modificações importantes ao longo do seu ensino, a partir dos anos 70, a teoria lacaniana passa por certa reviravolta no que diz respeito à teoria do sintoma. Deste modo, o seminário 17 – *O avesso da psicanálise* –, toma lugar central neste avanço.

No ponto que nos ocupa liga-se ao fato que Lacan refere o sintoma diretamente ao discurso e nesse caso ao discurso do Mestre. Mais precisamente, Lacan situa o sintoma como objeção ao desejo do Mestre. Ora, qual é esse desejo? É o desejo de que as coisas andem, que as coisas avancem e que funcionem. (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.174)

Acompanhando a teoria dos discursos¹⁶, nota-se a equivalência entre o discurso do mestre e o discurso de entrada na linguagem (o discurso do inconsciente), e é pela via dessa equivalência que Lacan aponta a greve como paradigma do sintoma. “É mesmo daí que o sintoma encontra seu estatuto de “sinal do que não vai bem no campo do real” ou mais radicalmente “do que vem do real” (*idem*, p. 175). Pois bem, enquanto que o discurso do mestre quer que as coisas andem bem, é o que traz o imperativo: trabalhe, o real é aquilo que não vai bem, que emperra o trabalho.

Deste modo, Lacan atribui à greve um valor de sintoma, pois ela para o funcionamento da ordem do mestre, do imperativo ao trabalho.

Retomamos a obra *Germinal*, de Zola, por ser um claro exemplo deste modelo. Essa obra retrata o processo de gestação e maturação de movimentos grevistas e de uma atitude mais ofensiva por parte dos trabalhadores das minas de carvão na França do século XIX em relação à exploração de seus patrões. O capitalista dono das minas de carvão, ao se dar conta da situação de greve dos trabalhadores, tenta cooptar uma das lideranças do movimento grevista oferecendo, individualmente, melhores condições de trabalho e melhor remuneração para ele caso ele mudasse de lado nesta situação da greve,

¹⁶ Vide capítulo dois.

deste modo o capitalista pretendia desarticular e enfraquecer o movimento. Outra forma de coação usada por aqueles que estão no poder e não querem abrir mão deste lugar de privilégio e exploração é ameaçar individualmente ou até despedir ou outras formas de intimidação para que este ato com um do grupo sirva de exemplo para os demais.

A verdade, certamente se impõe no descrédito da razão e certas racionalidades se denunciam como puras racionalizações, basta ver a repressão com sangue da greve dos ferroviários, que vem desmentir o universalismo do direito de greve, mas jamais o laço social do próprio trabalho que faz manter os corpos juntos é posto em causa pela greve; a selvageria da exploração, os abusos ou os excessos na expoliação do gozo, sim. (ASKOFARÉ, 1989/1997, pp. 175-176)

Os trabalhadores na mina, enfileirados realizando seu trabalho, ou operários em uma linha de produção, não manifestam qualquer laço, são corpos, indivíduos trabalhando, enquanto que na situação de greve há aí sujeitos compondo um laço. Segundo Lacan (1968-69/2008, p. 41):

A greve é justamente uma espécie de relação que une o coletivo ao trabalho. É a única, aliás. Estaríamos totalmente errados ao crer que um cara que está numa linha de montagem trabalha coletivamente. Mas é ele quem executa o trabalho. Na greve, a verdade coletiva do trabalho se manifesta.

Assim sendo, Askofaré complementa: “O valor que Lacan atribui à greve enquanto sintoma liga-se ao fato que ela é ao mesmo tempo ‘entrada em pane’, parada do funcionamento do discurso, sinal de que alguma coisa não vai bem no campo do real e profundo respeito pelo laço social.” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.175).

A greve trava a produção da mais-valia, produção do mais-de-gozar do desejo capitalista, e deste modo ela ocupa o lugar de sintoma, somente a greve é o laço social entre os trabalhadores.

O capitalismo faz uso da ciência para melhor explorar, um a um, a força do trabalhador. A *coletividade* da linha de montagem só tem sentido dentro do discurso científico, mas o sujeito do trabalhador é negado pelo mesmo, apesar da execução do trabalho. O sujeito do trabalhador surge como tal na greve, que é a expressão maior, no capitalismo, do discurso da histeria. (RAMOS, 2009, inédito)¹⁷

¹⁷ Transmissão oral, seminário: Comentários para o texto *O sintoma social*, de Sidi Askofaré

Assim sendo, o proletário, alienado em seu local de trabalho, é reduzido à sua condição de resto, é expropriado, por isso os sujeitos trabalhadores em situação de greve operariam uma “*desmontagem*, isto é, uma saída da cena de gozo pela via do ato coletivo. Pois bem, a detenção (interrupção) da produção do mais-de-gozar para o capitalista implica a ruptura com a ideologia e, por isso, a erupção da verdade.”¹⁸

Logo, é por meio da paralisação, da reivindicação que a greve aparece associada ao sintoma social do capitalismo, rompendo a ideologia vigente. Segundo Ramos¹⁹:

Temos aqui, na condição do proletário, o que se pode extrair do contrário que é dizer que o trabalhador só faz coletividade na greve: fora dela o que ele encontra é a segregação, o isolamento e o desprovimento de tudo. É na figura histórica do proletariado que podemos dizer que na sociedade capitalista há algo que falha, que não vai bem. E é por isso que Marx, segundo Lacan, pode ler na figura do proletariado o autor do ato capaz de transformar a sociedade e o lugar de onde o real insiste em dizer a verdade sobre o capitalismo.²⁰

O proletário é aquele que tem uma parte do seu trabalho – e de seu saber – expropriado para lucro do outro. Em um polo do sistema está o proletário, na outra o capitalista que existe como tal pois tem o proletário que trabalha para sustentá-lo nesse lugar de senhor do capital. “Quer dizer que o trabalho é radicalizado no nível da mercadoria pura e simples, o que significa que isso se reduz ao mesmo nível o próprio trabalho.” (LACAN, 1968-69/2008, p. 169).

Como já foi citado em outros momentos, foi em 1974, na fala intitulada *A Terceira*, que Lacan é incisivo em dizer que o proletário é o único sintoma social. Mas antes, nesta mesma ocasião, ele questiona: Seria a psicanálise um sintoma? Sim, sendo ela um dispositivo que faz cessar o imperativo do discurso do mestre ela é em si mesma um sintoma, o que não quer dizer que seja ela um sintoma social. “Mas se a psicanálise tem êxito, ela se apagará por não ser senão um sintoma. Ela não deve se espantar com isso, é o destino da verdade tal qual ela mesma o coloca no princípio.” (LACAN, 1974, texto inédito). Por isso a importância que a psicanálise fracasse para que ela possa existir, resistir e permanecer um sintoma.

¹⁸ Transmissão oral: arguição do exame de qualificação deste trabalho.

¹⁹ Idem

²⁰ Idem

Pois bem, para avançar na teoria do sintoma social voltemos à formulação lacaniana. Só existe um único sintoma social, a ser entendido como retorno do real no plano social do mundo contemporâneo: “Cada indivíduo é realmente um proletário, ou seja, não tem nenhum discurso do qual fazer laço social, em outras palavras, semblante.” (LACAN, 1975, p. 187).

Empregar o termo indivíduo não é por acaso, quer dizer realmente que este não é dividido, não é o sujeito dividido do inconsciente, o sujeito que se trata na psicanálise, o proletário, é um termo colocado por Santo Agostinho para designar na sociedade romana aqueles que a única utilidade era ter filhos para ocupar a terra e servir para o trabalho, era a isso que ele era reduzido, à função de puro genitor. É deste modo que é tratado o indivíduo proletário que surge na virada dos tempos feudais para o capitalismo. Se, por um lado, na sociedade feudal o trabalhador não era livre, “para poder dispor de sua própria pessoa, precisava primeiro cessar de estar ligado à gleba ou de estar infeudado a uma outra pessoa; ele também não podia se tornar livre vendedor de trabalho.” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p. 178). Por outro lado, esses só ganham a suposta liberdade ao serem completamente desapropriados dos seus meios de produção, serem despojados da terra “e de todas as garantias de existência oferecidas pela antiga ordem das coisas” (*idem*, p. 178), história que foi escrita com sangue e fogo.

A forma parlamentar do roubo é a das «*Bills for Inclosures of Commons*» (leis para a vedação de terrenos comunais), por outras palavras, decretos pelos quais os senhores da terra oferecem a si próprios terra do povo como propriedade privada, decretos da expropriação do povo. (MARX, 1845)²¹

É deste modo que Marx especifica como o proletário surge como uma nova classe, desapropriada das condições dos meios que garantiam sua sobrevivência, de seus meios de produção, restando apenas fazer da força de trabalho uma mercadoria. “Com efeito, aquele que ele [Lacan] chama proletário, não é definido por seu lugar e sua função em relação de produção determinadas, mas como produto ou o efeito de uma mutação na economia do discurso do mestre.” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p. 180).

Pela via da filosofia e da ciência são produzidos saberes e “ideologias” que beneficiam o Mestre, daí um deslizamento do mestre antigo para o mestre moderno do

²¹ Versão de *O Capital* disponível no endereço:
<http://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/cap24/cap02.htm#r33>

capitalismo, marcado num determinado momento histórico que é o do surgimento do proletário. “Lacan chega a isolar a ideia de que o que faz a condição do indivíduo – ele não diz sujeito –, é de ser um proletário, quer dizer de ‘ser desprovido de tudo’.” (*idem*, pp. 180-181). Desprovido, segregado, é o dismantelamento do laço social. Nesta sociedade:

...tudo que existe se baseia na segregação (...) explicam portanto que o indivíduo, isto é o sujeito completado por seu gozo – é em todo caso assim que o defino transformando a hipótese lacaniana do sujeito como “indivíduo afetado por um inconsciente”, portanto separado de seu gozo, só pelo fato de sua passagem à contabilidade do inconsciente – é um proletário, quer dizer, alguém que de nenhum discurso pode fazer semblante. (*idem*, p. 181)

Aí está a segregação dos gozos, o proletário é o sintoma social marcado por um momento histórico, como vimos, datado no surgimento do capitalismo. Antes disso o termo social não era possível de ser aplicado, com Freud não poderíamos fazer referência a um sintoma social, é nesta conexão com a teoria de Marx que podemos nomear o sintoma social. O sintoma é o que particulariza o sujeito assim como o sintoma social é o que marca e particulariza a sociedade capitalista.

4.4 - O proletário no lugar de messias

Segundo Marx: o Proletário é o messias. Neste sentido, Marx “peca” na sua leitura ao depositar o descolamento histórico em torno de um... do proletário, ao mesmo tempo, é claro que Marx é um pensador esclarecido, e esta sua fala vai no sentido de quem toma uma posição política, de quem escolhe um lado. Como observamos, Marx era um teórico ao mesmo tempo em que era um militante, então a aposta no proletário, na classe trabalhadora, fazia parte de sua luta, da sua construção em ato, na perspectiva de uma mudança histórica. Sobre isso, consultemos uma nota de rodapé deixada por ele:

O progresso da indústria, de que a burguesia é portadora involuntária e sem resistência, põe no lugar do isolamento dos operários pela concorrência a sua reunião revolucionária pela associação. Com o desenvolvimento da grande indústria é retirada, portanto, de debaixo dos pés da burguesia a própria base sobre que produz e se apropria dos produtos. Ela produz, portanto, antes do mais, o seu próprio coveiro, a decadência dela e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis... De todas as classes que, hoje em dia, defrontam a burguesia, só o proletariado é uma classe realmente revolucionária. As demais

classes arruinam-se e decaem com a grande indústria; o proletariado é o produto mais próprio desta. As camadas médias, o pequeno industrial, o pequeno comerciante, o artesão, o camponês, todos eles, face à decadência, combatem a burguesia para assegurarem a sua existência como estados médios... são reacionários, pois procuram fazer andar para trás a roda da história. (ENGELS; MARX, 1848, p. 11)

Assim como o sintoma, que é o oposto do que representa, o proletário, apesar de ser o lado mais prejudicado com este modelo, é ele que o sustenta e por isso mesmo o único caminho para operar um possível deslocamento desta lógica.

A passagem do feudalismo para o capitalismo foi uma revolução operada pela classe burguesa, por isso a advertência lacaniana que o entendimento de “ato revolucionário” é algo que conhecemos mal, não podemos confundir revolução com subversão. A revolução burguesa introduz na cena histórica, de maneira obscura, a função da mais-valia como peça principal na engrenagem do capitalismo.

É uma revolução que percorre todo um ciclo mas que volta ao mesmo lugar, a estrutura de poder, a lógica dialética como sugere Hegel, a dialética do senhor e do escravo se mantém, a cena histórica se desloca, mas a lógica estrutural é conservada, daí a observação em termos mais cautelosos a respeito do termo revolução.

4.5 - O indivíduo, um valor da nossa sociedade

O ponto a destacar é que o modo pelo qual nós nos vemos, como seres autônomos e autodeterminados, livres e donos de nossas decisões, construtores racionais de nossos destinos e auto-referenciados em relação ao todo social, é uma consequência do período histórico em que vivemos. O “indivíduo”, modo pelo qual nos vemos, é uma construção e um valor da nossa sociedade, com um desenvolvimento privilegiado a partir do final da Idade Média.” (PACHECO FILHO, 2009, pp.147-148)

Este indivíduo decorrente do capitalismo carrega consigo certa “exigência de felicidade”, que na época do feudalismo não acontecia. É a partir da queda das estruturas feudais e do enfraquecimento da hegemonia da Igreja Católica que a nova “lógica do desejo”, derivada do sistema capitalista, passa a ocupar lugar na história de maneira crescente.

E o “indivíduo”, para constituir-se na cena histórica, teve que se sentir autônomo e liberto das amarras que o prendiam às instituições da sociedade, (...) isto teria ocorrido apenas no nível da ilusão pela qual o sujeito do capitalismo se concebe, em âmbito consciente. (PACHECO FILHO, 2009, p.148)

Segundo Pacheco Filho (2009), há aí uma passagem no modo de dominação, de um modo tradicional para um modo “racional-legal”. Nesta lógica arranjada pela via da ilusão ressalta-se sempre a autonomia e a liberdade do indivíduo – ao contrário de como era feito até então no feudalismo, cujo sistema era sustentado pela tradição e temor a Deus –, assim a forma de dominação fica velada.

Nesta passagem do feudalismo para o capitalismo há certo “aproveitamento” da crença, no qual a dedicação ao trabalho é um “meio virtuoso de glorificação a Deus.” (PACHECO FILHO, 2009, p.148). O capitalismo passa por vários estágios, e passa a estar “liberto da necessidade de sua base religiosa”, tornando-se autônomo e ditando “sua própria filosofia e ética, com seus objetos de desejo específicos.” (*idem*, p.149).

O capitalismo traz um modo particular de dominação no qual seus sujeitos se compreendem livres. A mestria deste discurso fica velada, no entanto, essa atenuação do domínio religioso não quer dizer que as instituições religiosas não interfiram na distribuição de poder nas sociedades contemporâneas. Há um deslocamento, o poder sai de uma certa concentração de um lado, mas essa diminuição não é simplesmente uma substituição do poder, “os Pais das religiões (...) parecem ter se adaptado muito bem ao ‘espírito do capitalismo’.” (*idem*, p.151).

Esta mudança histórica não influi na estrutura do sujeito – neurótico –, tal estrutura é trans-histórica, no entanto há uma mudança na forma de subjetivação desses indivíduos que a cada passo que dão a caminho desta suposta liberdade também caminham no sentido de uma uniformização dos desejos, próprios dessa forma de estruturação social. Existe assim “uma pretensa ‘desumanização’ do sujeito devido ao atrelamento do seu desejo à posse de mercadorias.” (*idem*, p.156).

Pacheco Filho, acompanhando as observações de Marcuse, aponta:

...que o mesmo salto que conduziu à superação das estruturas históricas medievais e trouxe para a cena histórica essas duas novas “construções” – o “indivíduo” e a proposta abstrata de igualdade entre os diferentes indivíduos – produziu também a já referida desigualdade concreta entre os indivíduos. (...) para entrega à alienação produzida pela fantasia coletiva de referência a um

único e mesmo Outro Absoluto. (...) E isso acontece na medida em que, reduzido à mera “encarnação do trabalho assalariado”, o sujeito também passa a ter seu valor, como mercadoria – o trabalho que põe à venda no “mercado de trabalho” e a que tende a se reduzir –, socialmente definido pela medida do equivalente-geral. (PACHECO FILHO, 2009, pp. 160-161)

Deste modo, podemos compreender que o termo indivíduo é uma nova concepção de sujeito, e ao mesmo tempo um ideal, que só é possível a partir do capitalismo. Para Lacan, “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. Foi o que Marx remediou, remediou de maneira incrível. Dito e feito.” (LACAN, 1974).

4.6 - O discurso capitalista forclui a verdade enquanto o proletário é a emergência da verdade, é o sintoma social

O proletário, como único sintoma social é também uma classe social:

(...) de uma esfera que possui um caráter universal por seus sofrimentos universais e que não reclama nenhum direito especial para si, (...) O proletariado só começa a surgir na Alemanha, mediante o movimento industrial que desponta, pois o que forma o proletariado não é a pobreza que nasce naturalmente, mas a pobreza que se produz artificialmente; não é a massa humana oprimida mecanicamente pelo peso da sociedade, mas aquela que brota da aguda dissolução desta e, em especial, da dissolução da classe média, ainda que gradualmente, como se compreende, venham a incorporar-se também a suas fileiras a pobreza natural e os servos cristãos-germânicos da gleba.

Ao proclamar a dissolução da ordem universal anterior, o proletariado nada mais faz do que proclamar o segredo de sua própria existência, já que ele é a dissolução de fato desta ordem universal. Ao reclamar a negação da propriedade privada, o proletariado não faz outra coisa senão erigir a princípio de sociedade aquilo que a sociedade erigiu em princípio seu, o que já se personifica nele, sem intervenção de sua parte, como resultado negativo da sociedade.

[...] A emancipação do alemão é a emancipação do homem. O cérebro desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a extinção do proletariado nem o proletariado pode ser abolido sem a realização da filosofia. (MARX, 1843, p.8-9, *apud* RAMOS, 2008).

De certa forma Ramos (2008) localiza certo parentesco estrutural entre a astúcia da razão com o proletário.

O sistema capitalista passa por diversos estágios, da produção e concentração de renda, no início de sua essência, até a forma mais avançada que impulsiona o consumo ofertando cada vez mais mercadorias e vendendo por meio do *marketing* a ideia de certa necessidade destes objetos. Este modo capitalista institui o “imperativo de gozo como ideologia da sociedade do consumo” (RAMOS, 2008, p. 202), estágio avançado do capitalismo no qual a dominação permanece cada vez mais como um “problema da razão cínica”, em que a questão não é saber sobre o controle ideológico que domina esta hegemonia e sim, mesmo sabendo dos problemas que o capitalismo traz consigo, sustentar que este sistema é assim mesmo e que – ideologicamente – “não há outra realidade possível.” (*idem*, p. 203).

Por outro lado:

A vivência subjetiva da divisão do trabalho e do conflito de classes é cotidiana. Objetivamente, no entanto, essa experiência é justificada a partir da aparência e não da essência histórica e concreta de sua origem. Coloca-se a aparência como essência e a consequência como causa: assim, é por seus méritos particulares que uns são ricos enquanto outros são pobres, e não pelo fato de uns serem ricos e outros pobres que os méritos se tornam particulares. (RAMOS, 2009)

Há nesta lógica uma posição de gozo nestas fixações alienantes do sujeito, “a ideologia afirma e sustenta a condição neurótica e compulsiva do consumismo e da busca irrefreada de satisfação particular como norma, transformando toda posição contrária em recriminável e toda interposição em obstáculo.” (RAMOS, 2008, p.204).

Esta relação com a ideologia e com este novo modo de gozo só é possível a partir do sistema capitalista e da criação do indivíduo que “necessita” que suas vontades particulares sejam atendidas em detrimento do todo da coletividade. Aqui podemos ver, mais uma vez, como o sujeito do capitalismo, que se pretende indivíduo, ou seja, não dividido, contém uma forma de excluir o laço social. Embora desejem as mesmas coisas, viagem para os mesmos lugares, são como operários em uma linha de produção, onde não estão enlaçados e sim enfileirados agindo individualmente, excluindo o outro semelhante, não compondo uma coletividade.

Os operários na linha de produção só são realmente sujeitos que operam o laço quando estão em situação de greve. Fora da greve o que o operário encontra é a segregação.

A greve não é individual – é um sintoma, pois é o retorno do recalcado. O social existe, tem um discurso social que denuncia que o indivíduo não dá conta, a greve é a denúncia coletiva do controle do indivíduo, a greve denuncia causando um sintoma social no sistema capitalista, de determinado funcionamento social que o determina.

Como podemos observar clinicamente, a angústia faz sintoma: a defesa do proletário frente à angústia de sua identificação com o objeto de gozo do Outro é recolocar-se na condição de sujeito pela via do sintoma, questionando, mas delegando a um mestre o saber sobre seu sofrimento. A reivindicação histórica demanda por um mestre, e é por isso que Lacan (1974) afirma que Marx remediou, que o que ele emitiu implica que não há nada a mudar e que tudo continua exatamente como antes. (RAMOS, 2008)

O proletário pode mudar sua condição de exploração, no entanto, com Lacan vemos que isso não altera a estrutura que a sociedade se organiza. “A função da luta, da luta de classes, não impediu que dela nascesse aquilo que agora é justamente o problema que se apresenta a todos, a saber, a manutenção do discurso do mestre.” (LACAN, 1969-70/1992, p. 33).

Encontramos essa equiparação entre o lugar da greve do proletário com o lugar de agente no discurso histórico, mas é sabido que no discurso histórico o que a histórica demanda é outro mestre, é um saber que venha de um mestre, por isso, deste modo, a estrutura se mantém.

Assim sendo, o proletário faz laço quando faz greve, mas o sintoma social é o proletário na sua condição histórica, no surgimento de um novo modo econômico e cultural de organização social, “o proletário enquanto sintoma é a emergência da verdade” (RAMOS, 2009), foi neste sentido que Lacan, em 1974, afirmou que “cada indivíduo é realmente um proletário, isto é, não tem nenhum discurso com que fazer laço.” Mas precisamente localizamos esta tese em 1975 – para fechar, retomamos a citação:

Buscar a origem da noção de sintoma (...) em Marx, em sua ligação entre o capitalismo e o tempo feudal. (...) Esses efeitos são, afinal, benéficos, já que têm a vantagem de reduzir a nada o homem proletário, graças a que o homem proletário realiza a essência do homem, e, por ser de tudo despojado, está encarregado de ser o messias do futuro. Tal é a maneira como Marx analisa a noção de sintoma. (...) O sintoma permanece no mesmo lugar em que o deixou Marx. (LACAN, 1975, aula de 11 de fevereiro de 1975)

4.7 - O sintoma social e a dimensão social do sintoma

...se acrescentarmos a isso a constatação de que no interesse de Freud pela Kultur e notadamente a interrogação sobre a origem e o sentido da Civilização assim como seus efeitos sobre a pulsão e sua satisfação prevalece o exame da 'realidade social' dos fatos sociais, estamos no direito de presumir que apenas o encontro da obra de Marx por Lacan, tornou possível a emergência da noção de sintoma social e permitiu lhe dar o estatuto no campo freudiano. (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.163)

Segundo Askofaré (no prelo), o “sintoma particular, o sintoma freudiano oferecido pelo neurótico à decifração analítica”, não é reduzível ao sintoma marxiano, ao sintoma social. Com Marx temos um elemento para compreender a noção de sintoma pela via do mais-de-gozar, nem por isso todo sintoma – pela leitura marxiana, com a referência do mais-de-gozar – é social, aqui precisamos separar as coisas.

É fundamental operar a distinção e dizer que a categoria de sintoma social, não é o mesmo que propor a dimensão social do sintoma, o que não exclui as formulações da invenção do sintoma a partir de Marx.

A verdade encontrada por Marx é o sintoma de uma verdade social. É um sintoma social localizado numa ocasião histórica. Enquanto o valor de verdade da teoria freudiana “se instaura a partir do recalque” (ASKOFARÉ, no prelo).

Essa importância de logo de início compreender o termo realidade se impõe pela relação direta do estatuto da realidade com o conceito de verdade. Tal conceito pode associar Sócrates, Descartes, Marx e Freud, e Lacan costura esses pensamentos na busca pela verdade, é uma questão que está sempre em cena para os grandes pensadores, filósofos, sociólogos, psicanalistas, podermos afirmar que a realidade *é uma verdade*. Questão que, como estamos vendo, tem uma relação estreita com a noção de sintoma.

A noção de sintoma, mais especificamente o sintoma social é considerado realidade em determinado tempo, ou para determinado pensamento. Ou será que um sintoma para a sociedade do capitalismo tardio seria também um sintoma em tempos anteriores? Certamente o proletário não é um sintoma na Idade Média. O proletário não é um sintoma em outro tempo que não no capitalismo, o que não quer dizer que nos tempos feudais não existiam sintomas, isso porque a função de sintoma, a questão estrutural do sintoma é algo trans-histórico.

Recorremos a esse recorte histórico pois sabemos como o termo sintoma social vem sendo gasto ultimamente, inúmeras vezes esse “conceito” é usado de maneira distorcida para diversos fins. Endividamento como sintoma social, o suposto aumento da depressão ou da hiperatividade, a delinquência, o aumento da violência etc., contudo sabemos que Lacan vai dizer que só existe um único sintoma social. “Há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário.” (LACAN, 1974) Sendo assim, estas contingências que o senso comum nomeia de sintoma são situações sintomáticas dos nossos tempos, e não sintomas sociais.

Para Pacheco Filho²², a função de sintoma social se aplica a qualquer sujeito. O inconsciente é um trabalhador incansável, e deste modo cada indivíduo completado por seu mais-de-gozar é alguém que sempre produzirá sintoma em qualquer momento histórico, isso é estrutural do sujeito. Todavia, em cada momento histórico a dimensão social do sintoma aparece sempre de modos diferentes, mas mantendo sua função sintomal.

A dimensão social do sintoma permite outras articulações e questões que se oferecem para aproximar social e singular. Sintoma como signo daquilo que diz respeito ao que fica recalcado no plano social. No capitalismo a mais-valia é o que gera e sustenta o capitalismo, mas fica de fora da contabilidade.

O capitalismo trouxe conquistas inquestionáveis, tais como o avanço em pesquisas e recursos importantíssimos para a área da saúde, progressos como a eletricidade ou transporte, porém, não é disso que se trata o sintoma social, o problema não está aí – a relação que o capitalismo estabelece com o consumo é um problema insuperável e que marca a distância entre as classes, é a criação de privilégios para uma

²² PACHECO, transmissão oral no exame de qualificação deste trabalho.

pequena parte da sociedade, ainda que se os recursos pudessem ser para todos – caso *todos* que quisessem – a própria lógica do sistema não tornaria esse “ideal” de consumo possível para *todos*. É uma lógica insustentável, daí a dimensão social do sintoma no capitalismo.

Reafirmamos, assim, que uma coisa é o proletário como sintoma social, outra é a dimensão social do sintoma, como estrutural e trans-histórico, exercendo uma função dada por contingências históricas que resultam na emergência de sintomas no plano social. “A inexistência da relação sexual e a segregação dos gozos (...) fazem do discurso uma necessidade.”(ASKOFARÉ, 1989/1997, p.181). Assim, toda a entrada no laço social produz uma castração de gozo e o sintoma como a própria nota da dimensão humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Sem dúvida, o sintoma é a mais humana tentativa de posicionamento frente ao mal estar na civilização, ou seja, frente à impossibilidade.” (ALBERTI, 2010)

“O sintoma permanece no mesmo lugar em que o deixou Marx, mas toma outro sentido.” (LACAN, 1975)

A psicanálise surge num contexto histórico muito peculiar. Freud, ao criar a teoria do inconsciente, inova e coloca em palavras coisas que se mantinham veladas até então. Aparece na cena uma nova verdade, a verdade recalcada da sexualidade, da dificuldade da relação com o próximo no laço social, a verdade que não somos senhores nem da nossa própria razão. O conceito de sintoma com Freud é o que possibilita a psicanálise ser uma prática clínica, para além de suas formulações teóricas.

Freud era médico e em sua experiência diária observava seus pacientes e seus sintomas. No percurso da sua prática ele estabelece a psicanálise e funda o conceito de inconsciente de maneira inédita e inovadora. Durante toda a construção da psicanálise – da técnica e da teoria – podemos acompanhar o psicanalista questionando e revendo sua formalização sobre o conceito de sintoma, a cada nova descoberta, a cada novo paciente, a cada nova produção teórica, encontramos um novo elemento para a compreensão deste conceito amplo e complexo. Deste modo, Freud também nos ensina sobre essa relação íntima e subordinada entre clínica e teoria. Em resumo, com Freud, temos um conceito de sintoma que pode ser entendido como expressão do recalcado, “contra-investimento, substituição e compromisso entre desejo e defesa” (ASKOFARÉ, 1989/1997, p.164), ou satisfação de uma pulsão, de qualquer modo, o sintoma é um efeito do inconsciente.

Lacan retoma o conceito de sintoma inúmeras vezes durante seu ensino, num primeiro momento, muito influenciado por Freud, ele nos apresenta o sintoma como metáfora. Aqui estamos diante da importância que Lacan dá ao simbólico, ao inconsciente estruturado como linguagem. O simbólico é o ordenador cultural, logo, define as crenças e ideologias que conduzem o sujeito. O sintoma ganha também o valor

de oposição aos discursos de mestria vigentes na cultura. Assim, destacando o caráter de singularidade que o sintoma salvaguarda aos sujeitos falantes.

Acompanhando Lacan podemos ver introduzida uma formulação de sintoma anterior a Freud, uma “dimensão que poderíamos dizer do sintoma, que se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber.” (LACAN, 1966/1998, p.243). Esta noção ele extrai de Marx, mais especificamente das formulações críticas de Marx a Hegel. Para Lacan, a verdade como falha do saber não é falha da representação, mas uma referência a uma verdade que “perturba a bela ordem”. É assim que ele insere Marx na discussão, “nesse sentido, podemos dizer que essa dimensão, mesmo não sendo explicitada, é altamente diferenciada na crítica de Marx. E que parte da inversão que ela opera a partir de Hegel, é constituída pelo retorno (...) da questão da verdade.” (LACAN, 1966/1998, p.235).

Mas esta primeira ideia que justifica Marx como o inventor do sintoma não é a única. Ora, sabemos que Lacan avança no sentido de perceber a primazia do real em detrimento das questões simbólicas, deste modo vai se desenhando uma definição de sintoma que leva em conta o que escapa ao simbólico. É o início de um novo campo, a saber, o campo do gozo. O sintoma é um modo de gozar do inconsciente.

Na entrada em análise o sujeito traz seus sintomas como queixa, e o que se espera de uma saída em análise é um bom uso do sintoma, um saber se virar com essa marca da existência que presentifica a não garantia de satisfação plena. Já que, como sabemos, tal satisfação é uma fantasia neurótica. A entrada no laço social demanda certa renúncia ao gozo, operando a civilização do gozo. No entanto, o resultado de tal renúncia cria um imperativo ao sujeito que repetidamente tenta recuperar o gozo perdido.

É a formalização dos discursos, também chamado de laço social, que delimita um novo campo, o campo do gozo. É uma maneira de introduzir a pulsão ao campo simbólico. O discurso é uma estrutura necessária que ultrapassa as palavras, é um aparelhamento de gozo que rege a constituição do sujeito no laço social.

No nível da estrutura é o objeto *a* que tem o papel de representar o objeto originalmente perdido, é deste modo que ele opera uma função no aparelhamento do gozo. O objeto *a* ocupa uma função capital, “O mais-de-gozar é uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso. É isso que dá lugar ao objeto *a*” (LACAN, 1968-

1969/2008, p.19). Deste modo que Lacan estabelece o conceito de mais-de-gozar, a partir do conceito de mais-valia em Marx.

O sintoma é a resposta que vem do encontro com o real, mas que só pode ser dito pela via simbólica, é uma tentativa metafórica, por isso simbólica, da formação de compromisso decorrente da divisão do sujeito. Uma forma de gozo que faz objeção (ainda que de maneira atravessada) ao laço social. Assim sendo, o sintoma é sempre uma resposta, um efeito.

A constituição do sujeito se dá no plano social, o sintoma também é uma formulação que diz respeito ao corpo social, já que é em direção ao campo do outro que o sintoma se endereça.

É com a teoria dos discursos que podemos notar o lugar do sintoma no laço social, se no laço enquanto discurso circulam significantes que impõem certas exigências, o sintoma é justamente uma oposição às exigências colocadas. O sintoma presentifica a falta estrutural de cada sujeito.

Em outras palavras, o gozo introduz a dimensão do *ser* do sujeito. Segundo Lacan, a relação da marca “com o próprio gozo do corpo, eis precisamente onde se indica que é apenas pelo gozo, e de modo algum por outras vias, que se estabelece a divisão em que se distingue o narcisismo da relação com o objeto.” (LACAN, 1969-70/1992, p. 51). No interior desse objeto perdido está a consistência da imagem especular da organização do eu, é “por onde o gozo introduz a dimensão do ser do sujeito” (*idem*, p. 51).

Assim, Lacan indicará o objeto *a* como ‘mais-de-gozar’, em referência formal à mais-valia, afirmando que foi Marx quem inventou, no campo do saber, o gozo e o sintoma, ao conceituar a mais-valia.

O sujeito no laço social busca no campo do Outro algo da sua renúncia ao gozo. O objeto do capital era precisamente o que Marx trabalhava, ele partia da função do mercado, situando o trabalho como uma mercadoria no sistema capitalista. O trabalho não é novo, mas esse lugar de mercadoria é algo que advém aos passos do surgimento do capitalismo. “É isso que permite a Marx demonstrar o que há de inaugural em seu discurso, e que se chama mais-valia.” (LACAN, 1969/1970, p.17).

A mais-valia é a verdade indizível do capitalismo, é o mais extraído do trabalhador que não será remunerado e nem totalmente usado pelo capitalista. Enquanto

o mais-de-gozar é o gozo *a-mais* que fica de fora da contabilidade da significação fálica, tal como a mais-valia, ambos impossíveis de simbolizar. O sintoma aparece então como uma tentativa do sujeito se posicionar frente a este mal-estar.

Assim, Lacan localiza na obra marxiana a primeira referência ao conceito moderno de sintoma. “A noção de sintoma foi introduzida bem antes de Freud por Marx como signo do que não anda bem no real.” (LACAN, 1974-75, sessão de 10 de dezembro de 1974).

...na medida em que o inconsciente existe, vocês realizam a todo instante a demonstração na qual se baseia a inexistência como preliminar do necessário. É a inexistência que está no princípio do sintoma. A inexistência é sua própria consistência, dele, do referido sintoma, desde que esse termo, por ter emergido com Marx, adquiriu seu valor. O que está no princípio do sintoma é a inexistência da verdade que ele supõe, como quer que ele marque seu lugar. O sintoma liga-se à verdade que já não vigora. (LACAN, 1971-72/2012, pp. 49-50).

A verdade que já não vigora no capitalismo é seu lema de igualdade, fraternidade e liberdade. Na prática todo homem no capitalismo está livre para se alienar ao sistema capitalista, ou isso ou a escolha de morrer de fome. Tão livre como no dilema entre a bolsa ou a vida.

Esse é um dos nomes do sintoma no capitalismo, essa inversão onde a passagem (do feudalismo para o capitalismo) produz a individualização do sujeito, isso é sintomático, isso é falácia que retoma para uma convocação narcísica. São valores hegemônicos que sustentam a verdade mentirosa do capitalismo. Ocorre uma deturpação da verdade nessa passagem do sistema, é a construção de uma sociedade que tomba a importância do social.

O indivíduo como o produto do Eu, que, por sua vez, passa a girar em torno do eu. O laço social entre as pessoas *não interessa ao capitalista*. O sujeito fica voltado para si, mas buscando *a si* no campo do Outro.

No sistema capitalista, esse gozo que sabemos ser originalmente perdido é oferecido de maneira ilusória e enganosa por meio dos objetos, da ideia imaginária que o consumo dos objetos promoverá a recuperação do gozo perdido. Tal discurso, busca não deixar aparecer a divisão estrutural do sujeito, o capitalismo desconsidera a verdade do sujeito e impõe, ideologicamente uma outra verdade, o indivíduo. Neste sentido,

individualização é a dimensão sustentada pela dominação ideológica capitalista que faz funcionar a segregação colocada no discurso capitalista.

O sintoma social

É somente o encontro lacaniano com a teoria de Marx que possibilita a formulação do sintoma social como um conceito psicanalítico. Para Lacan só há um sintoma social no mundo moderno, a ser compreendido como o retorno do real no plano social: “Cada indivíduo é um proletário, ou seja, não tem nenhum discurso do qual fazer laço social, dito de outra maneira, como imitar.” (LACAN, 1974).

Notemos que ao usar o termo indivíduo – ao pé da letra – Lacan se refere ao que não está dividido, ou seja, não se trata do sujeito do inconsciente, o sujeito estruturalmente dividido. Assim, cada indivíduo, cada corpo isoladamente, alienado ao trabalho, é realmente um proletário. Na sociedade romana, segundo Santo Agostinho, o proletário é aquele que só é útil pelos filhos que produzia, ele é reduzido ao genitor. Nos tempos modernos, o proletário é útil por trabalhar alienadamente de modo a sustentar a lógica do capitalismo, mantendo a extração da mais-valia e a exploração do trabalho, ao ponto do trabalho se tornar uma mercadoria ao qual o valor escapa. Ou seja, o proletário é desapropriado de tudo, do próprio trabalho e da sua condição de sujeito. O trabalhador torna-se um déspota de si mesmo, ele trabalha num coletivo mas isso não quer dizer que a relação do proletário seja um laço social.

Como vimos, o escravo é aquele que trabalha para o Outro, renunciando ao gozo. É através da sua alienação que ele responde a demanda do Outro, que é a encarnação de um ideal do eu. Podemos aqui traçar uma homologia entre o inconsciente e o trabalhador ideal. Esta metáfora do inconsciente como proletário pode ser uma das formas de pensar a condição de sintoma de cada sujeito, todos na condição de proletário.

O que é importante deixar claro é que de um lado temos a condição de sintoma, em qualquer tempo o sujeito do inconsciente tem sintoma. Fica claro que o sintoma tem relação com o discurso, com a verdade que emerge advinda das contingências históricas em cada momento. Por exemplo, o stress aparecer como um tipo de sintoma relacionado ao modo moderno do trabalho, ou a anorexia como resposta ao discurso que dita a

magreza como valor na sociedade contemporânea. Faço uso destas caricaturas com o objetivo de destacar o que seria uma dimensão social em *qualquer* sintoma.

Outra coisa bem diferente é afirmar que os exemplos usados são sintomas sociais, porque não são, o sintoma social é somente um, o proletário, a emergência do proletário como indivíduo decorrente do que aparece entre o capitalismo e o tempo feudal. “Ele [Marx] dá é claro, uma multidão de outros sintomas, mas a relação destes com uma fé no homem é totalmente incontestável.” (LACAN, 1974-75, p. 37). O proletário para Marx não é só o escravo, o trabalhador, é um conceito que permite muitos desdobramentos, ao ponto de Marx dizer que o proletário é o messias. Ele apostava na tomada de poder pelo proletariado. Para ele era importante investir neste deslocamento.

Para a psicanálise o fato do proletário ser o sintoma social também não é simples e objetivo, ainda mais tomando os conceitos marxianos como referência.

É o proletário pela sua condição de indivíduo, como vimos, deste esquema ao qual o individualismo se torna um valor no ideário do capitalismo, ele é um dos seus motores, mas, a crença no “cada um por si” deixa velada a verdade da exploração do proletário.

Por causa da existência do proletário que a estrutura da mais-valia nos ensina sobre a estrutura do mais-de-gozar. A mais-valia assegura o lugar do proletário. A mais-valia não é concedida, ela é ultrapassada pelo Outro, é o que deixa a sensação de estar sendo roubado, o que inflaciona o valor do gozo perdido. “O que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo.” (LACAN, 1969-70/1992, p.92). Marx faz a denúncia do que fica velado, algo do discurso fica sem um dizer, é a estrutura sem palavras.

Pois bem, esta mudança histórica que vemos com Lacan e Marx, tem efeitos na maneira de o sujeito se posicionar no laço e é passível de ser localizada historicamente, ela se dá na passagem do capitalismo para o feudalismo e o proletário é o que denuncia, é o sintoma social. “Pois o proletário é a verdade do discurso do mestre, ele é a verdade do discurso capitalista.” (ALBERTI, 2011, p. 303).

É um sintoma social, pois presentifica aquilo que não pode ser dito, permitindo quase nomear os limites do capitalismo. Todos somos proletários, porque a natureza do laço social, das relações humanas, passam por condições estruturais, por verdades que não podem ser ditas.

Este despojamento do proletário o coloca no lugar de resto, de *isso*, de algo que ainda virá a ser, mas não é. O proletário pode promover o laço social, não na linha de produção, mas na greve. Na situação da greve ele volta a ser sujeito, ele rearticula o laço social, o valor do coletivo é que mostra seu valor.

Como ressaltou Ramos (2012): Cada indivíduo é um proletário a não ser na greve.²³ Fora da greve o que o proletário encontra é a segregação e o isolamento. É com o proletário que podemos dizer que algo no capitalismo falha, o advento do capitalismo que resulta no proletário como sua verdade foi produzido com derramamento de sangue e com a desapropriação da terra que o trabalhador adquiria sua sobrevivência. Sem a terra e sem os meios de manter sua sobrevivência, resta ao trabalhador somente sua alienação ao capitalista. Por isso Lacan acompanha Marx na colocação de que o proletário é o messias do futuro, por aspirar um giro que insira o proletário no laço social.

A greve

O proletário como sintoma social é uma tese mais completada que Lacan reafirma em 1974-75, antes ele nos apresenta a greve como sintoma social.

Como estamos acompanhando uma coisa que não está separada da outra, foi preciso, primeiramente, entender o que é a greve e seu lugar de sintoma no laço para depois avançar na questão do proletário como único sintoma social. Lacan formula sobre a greve e o laço social fortemente influenciado pelas ruas, e pela discussão sobre o que é o discurso e laço em maio de 68, momento em que havia uma greve geral na França.

Daí a greve como uma possibilidade de fazer sintoma, por não ser uma alternativa individual, o deslocamento ou giro de tal forma de se organizar politicamente, só seria de fato possível se fosse uma organização coletiva, buscando uma saída coletiva em detrimento dos interesses unicamente do individualismo enquanto ideal.

A greve recentemente promovida na PUC-SP pode ser tomada aqui como exemplo da greve como tentativa de laço, como uma verdade que se posiciona contra a imposição do discurso de mestria. O caso que aponto como referência se deu na última eleição para a Reitoria, em 2012, em que o processo eleitoral contava com três chapas

²³ Transmissão oral durante o exame de qualificação.

que pleiteavam a reitoria da PUC, mas durante o processo havia uma desconfiança de que independente do resultado seria uma eleição com cartas marcadas. A eleição na PUC São Paulo, por uma questão estatutária, se dá por meio de uma lista tríplice, isso quer dizer que dentre as chapas votadas não necessariamente a primeira colocada é a que será nomeada, esta é uma atitude legal, por constar em estatuto, mas não é legítima, já que, neste caso, o combinado publicamente pelos candidatos é que somente o primeiro colocado assumiria. No final das coisas, a terceira colocada no pleito de votação é quem foi nomeada e aceitou o cargo, contrariando o comprometido com a comunidade acadêmica. Embora esta decisão de nomeação tenha sido legal, pois juridicamente parecia amparar a opinião individual de quem tem o poder da caneta, na prática é uma decisão ilegítima por diversos fatores. A candidata que disse que se não fosse a mais votada não assumiria o cargo, optou por colocar seus interesses individuais em primeiro plano e não cumpriu o prometido de não assumir a nomeação. Esta nomeação que é ilegítima também por ferir a histórica tradição democrática da PUC SP, por desconsiderar a opinião de quem está no dia-a-dia da universidade, bem como por se priorizar os interesses do capitalismo em detrimento dos interesses da pesquisa e do corpo universitário como um todo, da comunidade acadêmica.

Uma tática muito usada neste tipo de manobra de mestria, é particularizar aquilo que seria de interesse coletivo, deste modo oferecer cargos e poderes a apoios na tentativa de abalar a estrutura de oposição, algo que se encontra muito facilmente neste tipo de condução. O que na prática resulta no oferecimento de cargos a pessoas estratégicas para que estas se tornem adeptas à opinião do mestre/instituição.

A obra citada, *Germinal*, de Émile Zola, retrata o processo de gestação e maturação de movimentos grevistas e de uma atitude mais ofensiva por parte dos trabalhadores das minas de carvão do século XIX na França em relação à exploração de seus patrões. O capitalista dono das minas de carvão, ao se dar conta da situação de greve dos trabalhadores, tenta cooptar uma das lideranças do movimento grevista oferecendo, individualmente, melhores condições de trabalho e melhor remuneração para ele caso mude de lado com relação à greve, deste modo o capitalista pretendia desarticular e enfraquecer o movimento. Outra forma de coação usada por aqueles que estão no poder e não querem abrir mão deste lugar de privilégio, é ameaçar individualmente, demitir, ou

outras formas de intimidação para que este ato com *um* sujeito do grupo sirva de modelo para os demais.

Neste fato citado na PUC também podemos localizar este tipo de prática. Convite a alguns professores para assumirem diretorias de seus cursos desde que em troca ajudassem no processo de convencimento de quem estava contrariado por esta manobra autoritária que defendia interesses de uma minoria – para não dizer interesses individuais. Outra forma de ameaça foi dizer que a universidade sofreria muito mais caso não acatasse a nomeação, que poderia haver intervenções da Fundação São Paulo (a mesma que bancou a ação arbitrária). Bem como houveram pelos *corredores* ameaças de demissões de professores e funcionários, aos alunos coube a intimidação de que se a greve fosse mantida alguns seriam penalizados por não terem nota suficiente para serem aprovados neste ano letivo. Vale observar que este “golpe” eleitoral e a nomeação da última colocada foi próximo ao final do ano e início das férias, o que acaba sendo mais um desmobilizador frente à greve.

Tais artifícios, no final das contas, acabaram por fortalecer o espírito coletivo da universidade e a resposta que o corpo acadêmico deu, nesta ocasião, foi a greve geral de alunos, professores e funcionários – excetos por estes poucos que furaram a greve para defenderem seus interesses individuais.

A greve rearticulou o laço entre os sujeitos da/na universidade, ocupando espaços, promovendo uma organização de auto-gestão em assembleias para deliberar as ações do coletivo, bem como organizar atos e aulas públicas, a fim de sustentar o laço social. Neste ato, a greve do corpo acadêmico ocupou o lugar de sintoma como resposta à mestria imposta por este processo individualizante e ilegítimo que foram as eleições internas. Apontando para o furo que estava colocado na farsa do processo eleitoral.

Deste modo, podemos ver a importância do estatuto do sintoma em fazer frente ao mestre, aí está a importância de fazer oposição ao individualismo, valor na hegemonia capitalista. O sintoma, como vimos, apesar de não questionar a estrutura lógica da qual faz parte, ocupa um lugar de dizer isso “não!”. De fazer oposição para deslocar alguma coisa, e marcar em ato certa presença do sujeito em sua condição de dividido.

Concluo que o sintoma é o que não se adapta, por isso seu estatuto político. O sintoma enquanto induzido e determinado pelo social, em relação ao outro, se constitui

enquanto resposta, uma objeção do sujeito à ou às figuras de dominação. O sintoma é sempre correlato de um comando, de um *é preciso*, do lado do Outro, e de um *não consigo* do lado do sujeito. Ora, a greve não teria o menor sentido se a mestria determinada pela nomeação arbitrária não tivesse acontecido.

Entendo que a individualização promovida historicamente na passagem do feudalismo para o capitalismo, que produz o proletário, é o próprio sintoma social. Mas este fato recente ao qual uso como exemplo nestas considerações finais é também uma categoria de sintoma.

Reafirmo, é porque existe os imperativos colocados pelo discurso do mestre na sociedade que o sintoma responde em sua dimensão social. O que não quer dizer que esta imposição seja um sintoma social. O sintoma não é uma solução, ele é a verdade que escreve o mal-estar, é o seu gozo e a sua denúncia. É uma maneira de fazer oposição, ressaltando que é uma oposição derivada da mesma fonte do seu avesso. No entanto, é somente o ato – que aqui aparece como greve – que pode promover uma mudança nas coordenadas existentes em questão.

“Se o sintoma permite uma certa interpretação da realidade que a denuncia em sua condição de verdade mentirosa, é o ato, no entanto, que permite romper com as coordenadas da realidade em questão, subvertendo-a e transformando a partir da entrada do novo, da contingência que cessa de não se escrever.”²⁴

Com Lacan, podemos compreender que diante do capitalismo, a greve aparece como uma tentativa de sustentar um laço social que faz oposição à hegemonia dominante do discurso do mestre moderno, este laço só é possível a partir do proletário. Neste sentido o sintoma é uma denúncia, no entanto, é necessário um ato para deslocar as coordenadas existentes.

²⁴ Ramos, em transmissão pessoal no exame de qualificação.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, S. ; JARAMILLO, G. P. P. ; DUQUE, C.C.M. ; ROLDÁN, L.F.P. . O sintoma e o social. In: XXXIII Congreso Interamericano de Psicología, 2011, Medellín. **Memorias - XXXIII Congreso Interamericano de Psicología**. Medellín: Comunicaciones Efectivas, 2011. p. 184-185.

ALBERTI, S. Sintoma e Política. **Revista Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, vol. XI, n. 1, p. 285-307, 2011.

ANTUNES, R. **O sentido do trabalho**. São Paulo: Editora Boi Tempo, 2009.

ANTUNES, R. Os novos proletários do mundo na virada do século. **Lutas Sociais**, São Paulo, PUC-SP, vol. 6, jun., 1999, p. 113-124. Disponível em: http://pucsp.br/neils/downloads/v6_artigo_ricardo.pdf. Acesso em: 14 abr 2012.

ASKOFARÉ, S. L'épreuve du symptôme. In: Journée de L'EPFCL, Toulouse. 2010.

_____. **As figuras do sintoma**. **Revista de Psicanálise, Sociedade e Filosofia**, São Paulo, no prelo.

ASKOFARÉ, S. O sintoma social. In: GOLDENBERG, R. (org.). **Goza!**: Capitalismo, globalização, psicanálise. Salvador, BA: Ágalma, 1997. p.164-189.

GERMINAL. Direção: Claude Berri. Bélgica, Lumière, 1993. (170 min.)

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

CARCANHOLO, R. A. Aula nº 01 ministrada na ENFF, em julho de 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Sk11gl6xwmg>. Acesso em: 14 jun 2012.

CHECCHIA, M. A. O inconsciente é a política?. **Stylus – Revista de Psicanálise**, n. 22, p. 69-80, 2011.

_____. **Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan**. Tese (Doutorado em Psicologia), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2012.

CURSO O MÉTODO EM MARX. Realizador: José Paulo Netto. Recife, Pernambuco, 2002. 10 DVDs. Disponível em: http://www.cristinapaniago.com/jos%C3%A9_p_netto_-_curso_o_m%C3%A9todo_em_marx_-. Acesso em: 06 dez 2012.

DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

ENCONTRO NACIONAL DA EPFCL/AFCL, XI, 2010, Fortaleza. **Anais...** Fortaleza: EPFCL/AFCL, 2010. 355 p. Disponível em: http://www.campolacanian.com.br/downloads/anais_encontro_fortaleza.pdf. Acesso em: 20 fev. 2012.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização** (1923). In: _____. *Sigmund Freud, Obras Completas*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu** (1920-1923). In: _____. *Sigmund Freud, Obras Completas*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

_____. **Inibição, Sintoma e Angústia** (1925-1926). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1969 e edições posteriores.

_____. **A perda da realidade na neurose e na psicose** (1924). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1988. pp. 201-209.

_____. Conferência XXIII – Os caminhos da formação dos sintomas (1915-1916). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1988. pp. 361-392.

_____. Conferência XVII – O sentido dos sintomas (1915-1916). In: _____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1988. pp. 265-280.

FOUCAULT, M. O que é um autor. In: _____. **Estética - literatura e pintura, música e cinema (Ditos & Escritos III)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. pp. 264-298. Originalmente publicado em 1969.

GALLANO, C. Um sujeito-Outro: há uma subversão psicanalítica do sujeito sem o Outro do capitalismo?. **Stylus**, Rio de Janeiro, n. 12, p.13-31, 2006.

GERBASE, J. **A hipótese lacaniana**. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2011.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp.807-842.

_____. Do sujeito enfim em questão (1966). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. pp. 229-237.

_____. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. pp. 238-324.

_____. **O Seminário: Livro 11. Os Quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 17. O avesso da psicanálise** (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **O seminário, livro 16. de um Outro ao outro** (1969-70). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário, livro 18. De um discurso que não fosse semblante** (1971). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Seminário 14. La lógica Del fantasma** (1966-67). Inédito.

_____. **O seminário, livro 19. ...Ou pior** (1971-72). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

_____. **A Terceira** (1974). Seminário com publicação inédita.

LACAN, J. Radiofonia (1970). In: _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 400-447.

_____. Lituraterra (1971). In: _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 15-28.

_____. Televisão (1974). In: _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 508-543.

_____. **RSI, O seminário** (1974-75). Seminário com publicação inédita.

LEITE, M. P. **Os diferentes sentidos do termo “Letra” em Lacan**. Ensino continuado - A Letra, aula 6, em 2 de junho de 1998. Disponível em: [PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO PUC.docx](http://www.marciopeter.com.br/links/ensino/letra/6_aula.pdf)
http://www.marciopeter.com.br/links/ensino/letra/6_aula.pdf. Acesso em 23 ago 2011.

LUXEMBURGO, R. **A teoria Marxista e o Proletário** (1903). Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1903/03/14.htm>. Acesso em 22 jul. 2011.

MARX, K. **Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel** (1843). Disponível em: <http://www.pcb.org.br/textos/>. Acesso em: 22 jul. 2011.

MARX, K. O Processo Global e a Produção capitalista (1867). In: _____. **O Capital**. livro 3, vol. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. Originalmente publicado em 1867.

_____. O Processo de produção do capital. In: **O Capital** (1867). Livro 1, vol.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. 1969/1989. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000003.pdf>. Acesso em 18 abr. 2011.

NAVEAU, P. Marx e o retorno da verdade no saber. In: GOLDENBERG, R. (org.). **Goza!:** Capitalismo, globalização, psicanálise. Salvador, BA: Ágalma, 1997. pp.154-164.

NAVEAU, P. Marx e o sintoma. **Falo, Revista Brasileira do Campo Freudiano**, n.3 p.103-122, 1988.

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

QUINET, A. **A estranheza da psicanálise - a Escola de Lacan e seus analistas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **Psicose e Laço Social:** Esquizofrenia, Paranoia, Melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

RAMOS, C. Seminário na PUC-SP, ao longo do ano de 2009: **Comentários para o texto O sintoma social**, de Sidí Askofaré. 2009.

RAMOS, C. **O incorpóreo e a referência:** a letra como escrita do gozo. 2009.

Disponível em:

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:jIR5SQXWhvEJ:textoslacan.tumblr.com/+&cd=6&hl=pt&ct=clnk&client=firefox-a> Acesso em 2 dez. 2012.

RAMOS, C. Consumismo e gozo: uma compreensão de ideologia entre T. W. Adorno e J. Lacan. **Psicologia USP**, vol. 19, n. 2, abr./jun., p. 199-212, 2008.

SADALA, G; MARTINHO, M. H. A estrutura em psicanálise: uma enunciação desde Freud. **Ágora: estudos em teoria psicanalítica**. Rio de Janeiro, vol. 14, n. 2, jul./dez., 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982011000200006&script=sci_arttext>. Acesso em: 5 out. 2012.

SAUSSURE, F. **Curso de lingüística geral**. Trad de A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 2006.

SILVEIRA, P. Narcisismo: sintoma social? **Tempo Social; Revista Social**, USP, SP, p. 129-144, 1990.

SOLER, C. O discurso capitalista. **Stylus: revista de psicanálise**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 55-67, 2011.

SOLER, C. Estatuto do significante mestre no campo lacaniano. **Revista de Psicanálise, Sociedade e Filosofia**, São Paulo , v.2, n.1, p. 255-270, jan./jun., 2010.

VALDERRAMA, P. Psicoanálisis y Marxismo: ¿Un diálogo imposible?. **En defensa del Marxismo - Revista teórica del Partido Obrero**, n. 20, mayo, 1998. Disponível em: <http://archivo.po.org.ar/edm/edm20/psicoan.htm> Acesso em 02 fev. 2013.

VANIER, A. O sintoma social. **Ágora**, vol. V, n.2, p.205-217, 2002.

ŽIŽEK, S. Como Marx inventou o sintoma? (1989) In: ŽIŽEK, Slavoj (org.) **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 297-331.

_____. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.