

# **O Discurso do Capitalista: Espectros de Marx em Milão**

## **El Discurso del Capitalista: Espectros de Marx en Milán**

## **The Discourse of the Capitalist: Specters of Marx in Milan**

**Christian Dunker**

**Universidade de São Paulo (Brasil)**

**Resumen.** La idea de este trabajo es, con base en algunos desdoblamientos de la conferencia de Milán de Lacan, demostrar que la política del psicoanálisis no debe ser confundida o incorporada al marxismo. Lo que Lacan y Marx tienen en común es que ambos intentan mostrar que el universo que regula tales intercambios está sujeto a anomalías que denuncian la inconsistencia del universo cerrado y consistente del cual tales intercambios dependen. Por otro lado, es importante percibir que el marxismo y el psicoanálisis sólo pueden tener una relación interesante porque ellos no son lo mismo. Si por un lado Marx busca una solución para las secuelas del capitalismo, lo que el psicoanálisis busca es curar a las personas y los grupos dominados por la pasión de la curación, de la normalidad, lejos de ella está la idea de curar la sociedad o el capitalismo, pues lleva en cuenta la formulación de la no relación y del no-todo.

**Palabras clave:** Psicoanálisis, marxismo, discurso capitalista, no relación y no-todo.

**Resumo.** A ideia deste trabalho é, com base em alguns desdobramentos da conferência de Milão de Lacan, demonstrar que a política da psicanálise não deve ser confundida ou incorporada ao marxismo. O que Lacan e Marx têm em comum é que ambos tentam mostrar que o universo que regula tais trocas está sujeito a anomalias que denunciam a inconsistência do universo fechado e consistente do qual tais trocas dependem. Por outro lado, é importante perceber que marxismo e psicanálise só podem ter uma relação interessante porque eles não são a mesma coisa. Se por um lado Marx busca uma solução para os sequelados do capitalismo, o que a psicanálise busca é curar pessoas e grupos dominados pela paixão da cura, da norma e da adaptação, longe dela está a ideia de curar a sociedade ou o capitalismo, pois leva em conta a formulação da não-relação e do não-todo.

**Palavras-chave:** Psicanálise, marxismo, discurso capitalista, não-relação e não-todo.

**Abstract.** The idea of this work is, on the basis of some developments in Lacan's Milan conference, to demonstrate that the politics of psychoanalysis should not be confused or incorporated into Marxism. What Lacan and Marx have in common is that both try to show that the universe that regulates such exchanges is subject to anomalies that denounce the inconsistency of the closed and consistent universe on which such exchanges depend. On the other hand, it is important to realize that Marxism and psychoanalysis can only have an interesting relationship because they are not the same thing. If on the one hand Marx seeks a solution for the sequel of capitalism, what psychoanalysis seeks is to heal people and groups dominated by the passion of healing, of norm and adaptation, far from it is the idea of healing society or capitalism, since takes into account the formulation of nonrelation and non-all.

**Keywords:** Psychoanalysis, Marxism, capitalist discourse, nonrelation and non-all.

É nisso que o método dos comentários se revela fecundo. Comentar um texto é como fazer uma análise. Quantas vezes não fiz observar àqueles que supervisiono, quando me dizem - *Acredito ter compreendido que ele queria dizer isso, e aquilo* – uma das coisas que mais devemos evitar é compreender muito. (Lacan, 1953-1954)

### **O Discurso do Psicanalista e seu Público**

A única vez em que Lacan escreveu o discurso do capitalista, na forma de um matema próprio e diferente do discurso do mestre, deu-se em Milão a 12 de maio de 1972, na conferência que tinha por título original “*Do Discurso do Psicanalista*”<sup>1</sup>. Lembremos que em março do mesmo ano Lacan havia empregado, pela primeira vez, o nó borromeano, para dar forma à estrutura da demanda. Um momento de seu ensino do qual a teoria dos quatro discursos se entranha com os desenvolvimentos sobre sexuação e anuncia-se a nova formalização baseada na topologia dos nós. Além disso, estamos em um momento no qual Lacan comenta frequentemente o impacto da publicação de seus *Escritos*, em 1966, e suas subsequentes traduções ao italiano, espanhol, japonês e alemão, como que a refletir sobre sua passagem para a condição de “autor” translinguístico, com os problemas quiçá não imaginados de recepção de suas idiossincrasias linguísticas, em contraste com o contexto excepcionalmente particular de produção de suas ideias em forma de seminários orais (Merkle, 1998). Sabe-se que a audiência de Lacan naquela noite estava marcada pela fragmentação do movimento psicanalítico italiano, pela radicalização política e pelo marxis-

<sup>1</sup> Para os fins deste comentário utilizaremos a tradução de Sandra Regina Felgueiras, co-tejada com o texto em francês Lacan, J. Discours de Jacques Lacan à la Université de Milan le 12 mai 1972. In *Lacan in Italia 1953-1978*. Milão: Salamandra, 1972, pp. 32-55.

mo que, ao lado da referência a linguagem, parecia compor a linha de base da recepção para seu discurso no grupo milanês.

Lacan começa saudando o número extenso de jovens presentes e desculpando-se por falar em francês sobre o discurso do psicanalista. Menciona que durante anos fez outras pessoas falarem em seus seminários, mas acabou renunciando a isso antes de anunciar quealaria “do discurso psicanalítico” (*du discours psychanalytique*) e que deveria comentar a publicação dos *Escritos* (1966) e seu comentário por Giacomo Contri (1978, p.12)<sup>2</sup> “[...] esses famosos escritos [...] nunca foram feitos para substituir meu ensino.”

Ele divide seus *Escritos* entre a parte que seria anterior ao seu seminário, que naquela altura tinha vinte anos, e que continuam textos que são o pivô do que ele trouxe ao discurso psicanalítico, com destaque para o “*Estádio do Espelho*”, referido ao tempo que ele ainda pertencia a IPA, transliterada aqui como “*International Psychanalytique Avouée*”, ou seja, “*Psicanálise Internacional Reconhecida*”.

O equívoco substitui o “*α*” da “*association*” por “*avouée*”. O termo procede de “*avoué*”, auxiliar jurídico ou procurador, profissão ligada a oficialização institucional de títulos. A troca faz surgir, por contraste a expressão “Internacional Psicanalítica”, uma alusão potencial a Segunda Internacional, Internacional Socialista ou Internacional Operária, a lendária organização de partidos socialistas e operários criada por Friedrich Engels no Congresso Internacional de Paris, em 14 de julho de 1889 e extinta em 1916. A Segunda Internacional continuou o trabalho da extinta Primeira Internacional, dissolvida nos anos 1870. Durante os anos 1960 diversas “Internacionais” proliferaram, especialmente na Itália, no contexto da tomada de posição em relação aos partidos comunistas oficiais, ao modelo chinês e depois albanês. Portanto, a ideia de uma “Internacional Psicanalítica” cruza a história da psicanálise com a história do marxismo, em torno da questão da legitimidade revolucionária da experiência leninista de um lado, do revisionismo soviético stalinista e das diversas tentativas de rever os fundamentos do socialismo, à luz das ideias de Trotsky, por exemplo, na terceira internacional ou Internacional Socialista. Ao qualificar ironicamente a IPA como uma Internacional “oficial” ele posiciona-se diante de seu auditório como contrário a corrente legitimista representada pelos PCs, ainda que o caso italiano seja excepcional quanto a esta geografia.

Esta espécie de sincronização entre Marx e Lênin e Freud e Lacan, teria sido proposta por Louis Althusser no contexto da formulação de sua teoria da ideologia e da sua concepção de ciência. Para o orientador de Alain Badiou, Jaques Alain Miller, Jean Claude Milner e demais integrantes do grupo *Cahiers pour la Analyse*, a relação entre materialismo históri-

---

<sup>2</sup> *Lacan in Italia/En Italie Lacan*, La Salamandra, Milano 1978

co e materialismo dialético dependeria de um certo entendimento sobre a relação entre teoria e prática e esta relação, por sua vez, exigia uma teoria do sujeito que o marxismo clássico parecia incapaz de oferecer. Ora, é exatamente isto o que Althusser vai encontrar em sua leitura de “*O Estádio do Espelho*”, texto que incidentalmente foi escolhido por Lacan, linhas acima, para representar o pivô do momento que antecede seu ensino.

Lacan segue seu intrólito mencionando que os textos subsequentes de seus “Escritos”, concentram os achados dos seminários, ano a ano, o que:

Não deixa de ser, em suma, uma péssima forma de reunir público. Primeiro, é muito difícil a noção de público. Vou me arriscar a lembrar que quando dessa publicação me entreguei ao jogo de palavras de chama-la publicação [*poubellication*] vejo que há pessoas aqui que sabem o que é a palavra *poubelle*. Nos nossos dias, com efeito, há uma enorme confusão entre o que constitui público e o que constitui lixeira. (Lacan, 1972, p. 33).

A tese recupera a ideia de que a cultura é o esgoto da civilização, ou seja, de que tornar público, é no fundo expelir, jogar no lixo. Nesta condensação entre “*public*” (público) e “*poubelle*” (lixo) satiriza-se também a obsessão dos escritores e universitários por ver sua obra publicada. Retorna aqui a oposição entre o “*meu ensino*” e “*os famosos escritos*”, como que a identificar seu ensino com a dimensão oral, pessoal e direta, desinteressando-se de preocupações com a sua obra, seu legado ou posteridade. Por outro lado um dos traços mais notáveis de seu ensino era o caráter público dos seminários, bem como a ideia de tornar a Escola de Psicanálise uma experiência referida tanto a formação e uma comunidade quanto uma instituição, ambas inscritas, portanto no espaço público. “É mesmo por isso que recuso as entrevistas, porque, apesar de tudo, a publicação de confidências é o que faz a entrevista. Ela consiste então inteiramente em abordar o público no nível da lixeira” (Lacan, 1972, p.33).

Aqui se esclarece como a “*poubelle*”, exemplificada pelo discurso de entrevista, na qual se fala de coisas privadas e pessoais, corresponde a redução do público ao lixo. Lembremos que, desde Kant, o espaço público é onde se pode exercer a razão e alcançar a maioria e por generalização o esclarecimento (*Aufklärung*).

“Não se deve confundir a lixeira com o púbis [*poubelle avec le púbis*], não tem nada a ver. O púbis tem muitas relações com o nascimento da palavra público” (Lacan, 1972, p. 33). Aqui Lacan poderia ter dito que a confusão se dá entre “*public*” e “*pubis*”, envolvendo a subtração do “i” e a troca do “c” pelo “s”, mas em vez deste caminho ele retorna ao lixo [*pubelle*] ressaltando que é ele que tem que ver com o lixo e não o “púbis”, parte do corpo que em geral mantemos coberta, nas imediações dos genitais. De fato o termo “público” [*publique*] aparece em 1239 em francês “concerne ao povo e seu conjunto coletivo social e político e que aparece ao Estado como

uma pessoa administrativa” (Dictionaire Le Nouveau Petit le Robert, 1995). O termo procede do latim “*publicus*” propriedade de todos e de uso geral, bens do estado e lugar público, mas também “*publico*”, confiscar, tornar propriedade do Estado. No entanto a condição para participar como pessoa reconhecida em direito público remetia a aparição dos primeiros “*pubes*”, pelos que caracterizam a puberdade [*puberes*], condição pela qual pelo direito romano alguém poderia pegar em armas, ou seja, desde que tivesse a sua “*penugem*” [*pubes*], seja ela demonstrada pela aparição da barba, seja ela indicada com pelos pubianos. Inversamente a noção de privado [*privatus*] não se refere apenas aos que permanecem no espaço da casa, mas aqueles que estão privados de índices corporais de maioridade. Confirmamos assim ideia de que “público” e “púbis” tem algo em comum, mas “público” e “lixo” não.

Era um tempo em que o público não era a mesma coisa que abrir o privado e no qual quando se passava ao público se sabia que era um desvelamento, mas agora não se desvela mais nada já que tudo está desvelado. (...) *Escritos*, enfim, são suficientes para que se possa elucubrar alguma coisa que corresponda verdadeiramente a meu discurso [*vraiment à mon discours*], auditório [*l'auditoire*] e a editoria [*éditoire*] (Lacan, 1972, p.34).

### **Discurso e Weltanschauung**

Continuamos no comentário sobre a recepção dos *Escritos*, mas agora podemos extrair disso uma consequência para o uso e para o conceito de discurso. Aparentemente “discurso” exige a dimensão pública. Ele não se constrange a enunciação particular, como a que presidia, por exemplo, os seminários fechados. Por outro lado discurso envolve certo tratamento da fala e da enunciação. Há a passagem do oral ao escrito (transcrição). Uma editoria organiza e imprime na forma livro, em séries ligadas a contextos específicos de consumo e recepção. A tradução faz passar para outra língua. Enfim, há um conjunto de procedimentos que separa a mensagem do auditório, considerado como contexto de enunciação. Produz-se assim, apesar destas distâncias separações em diferentes níveis de linguagem, uma unidade que parece reunir autor e obra em uma mesma conexão de identidade conceitual e estilística. A noção de discurso é apresentada assim em equivalência com o que pode ser escrito, como uma carta que vai do privado ao público.

"O jogo [*jeu*] dos significantes desliza para o sentido [*sens*]. Mas o importante no que enuncio é que só desliza [*ça ne glisse jamais qu'a*] à maneira de uma derrapada [*dérápée*]" (Lacan, 1972, p. 34). Essa derrapagem está ligada à língua materna, uma vez que “*a língua é algo muito específico para cada um*”, mas ao mesmo tempo a “*linguagem define um ser, que geralmente chamamos homem*” (Lacan, 1972, p. 35). Ora, não se pode en-

tender os rumores que acontecem no auditório, quando Lacan faz esta declaração, em certo sentido trivial, sem supor que, para este “público” tal afirmação colide com a antropologia marxista que define e caracteriza o ser que “*geralmente chamamos de homem*” (Lacan, 1972 p.35) pela sua relação ao trabalho. Talvez seja por isso que duas frases adiante Lacan adverte: “Não tentem buscar qual é minha *Weltanschauung*, não tenho nenhuma *Weltanschauung* [...] porque o que eu rigorosamente poderia ter dela consiste em dizer que o *Welt*, o mundo, sucumbe à linguagem” (Lacan, 1972, p. 36).

A emergência do termo *Weltanschauung* (visão de mundo) não poderia ser mais reveladora da percepção marxista que Lacan tem de seu público naquele momento em Milão, notadamente na confiança na ciência como discurso de base para a transformação social: “a partir do momento que o discurso científico se instaura, se pode dizer que todo saber, não se inscreve senão como matema.” (Lacan, 1972, p. 36).

Em “A questão de uma visão de mundo [*Weltanschauung*]”, publicado originalmente no volume *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, de 1932/3, Freud argumenta que a psicanálise não é uma visão de mundo, e nem necessita ser. Isso acontece, como alguns críticos ignoram, porque ela se inscreve sob a égide da visão da mundo (*Weltanschauung*) da ciência, ponto sintético e terminal com o qual se conclui o texto:

Opino que a psicanálise é incapaz de criar uma visão de mundo particular. Não lhe faz falta isso; ela forma parte da ciência e pode aderir a visão de mundo científica. Mas esta, apenas merece esse grandiloquente nome, pois não contempla o todo, é demasiadamente incompleta, não pretende absolutismo algum, nem formar um sistema (Freud, 1933/1934, p. 588, tradução do autor)

Aqui, “ciência” é definida por um atributo positivo (a insistência em um mundo exterior real) e dois negativos (ater-se à verdade e desautorizar ilusões). Depois de discutir com o que ele considera propriamente as três visões de mundo que concorrem com a ciência (a saber: a arte, a filosofia e a religião) e argumentar que a filosofia “não é oposta à ciência, pois ela mesma se comporta como uma ciência” (Freud, 1933/1934 p. 599), ele chega a dois outros fenômenos correlatos qualificados como exemplos de uma visão de mundo. O primeiro é o *anarquismo* político defendido pelos niilistas intelectuais, cuja crítica da ciência, assinala Freud, muitas vezes parece apenas uma etapa inicial para a posterior implantação de algum tipo de doutrina religiosa, como se “a teoria da relatividade moderna lhes tivesse subido à cabeça”. Para eles, estaria suspenso o “critério de concordância com o mundo exterior” (Freud 1933/1934, p. 600) e a consequência é o fracasso logo no “primeiro passo na vida prática” (Freud, 1933/1934, p. 600).

O segundo caso deve-se tomar muito mais a sério. Trata-se do *marxismo*. Freud começa salientando que as indagações de Marx sobre a estrutura econômica da sociedade alcançaram uma grande autoridade, mas que ele não consegue julgar a pertinência de sua tese em todos os seus detalhes. Ainda que aproximativo, o entendimento de Freud sobre a tese de Marx é, sucintamente, o seguinte: “[...] desenvolvimento das formas de sociedade é um processo de história natural, em que as mudanças na estratificação surgem umas das outras pela via de um processo dialético”<sup>3</sup> (Freud, 1933/1934, p. 602, tradução do autor).

Ou seja, para Freud, o marxismo não soa suficientemente “materialista”, aproximando-se de um precipitado da obscura filosofia hegeliana. Para ele, as diferenças sociais foram, na origem, diferenças de linhagem ou de raças e a história se faz porque “os vencedores se converteriam em amos, e os vencidos em escravos. Assim, não se descobre nada com uma lei natural nem com uma mudança dialética de conceitos” (Freud, 1933/1934, p. 603). Apesar da interpretação bastante discutível do que pensava Marx e do que são “leis dialéticas”, é neste ponto que ele interpola uma observação sobre a Revolução Russa “[...] o despotismo russo estava condenado já antes de perder a guerra, pois nenhum cruzamento de famílias dominantes da Europa haveria podido engendrar uma casta de czares capaz de resistir ao poder deflagratório da dinamite” (Freud, 1933/1934 p. 605, tradução do autor).

Ou seja, não teria sido a revolução popular que derrubou o regime czarista: este teria caído sob seu próprio peso. A sequência do argumento freudiano é mais ou menos típica: a política mudou com a tecnologia, a invenção de aviões e submarinos tornou as fronteiras algo diferente do que eram até então. O argumento é coerente com o discurso do texto, que insiste na afinidade entre ciência e psicanálise e no contraste comparativo primeiramente com a arte, a religião e a filosofia, e num segundo momento com a política, anarquista ou marxista. O governo sobre a natureza é o primeiro governo freudiano e é como cientista que Marx é reabilitado no texto

A força do marxismo não reside evidentemente em sua concepção de história nem em sua previsão do futuro, baseada naquela, mas em sua penetrante demonstração do influxo necessário que as relações econômicas entre os homens exercem sobre suas posturas intelectuais, éticas e artísticas. Assim se descobriram uma série de nexos e relações de dependência que até então estavam ignoradas por completo (Freud, 1933/1934, p. 609, tradução do autor).

---

<sup>3</sup> “É isso que se chama de objeto *a*. O objeto *a* é o verdadeiro *suporte* de tudo que vimos funcionar e que funcionam de maneira mais e mais pura para especificar cada um em seus desejos.” (Lacan, 1972)

Ou seja, não é a luta de classes, mas a teoria da ideologia, entendida como momento e crítica das ilusões, que parece interessar mais a Freud. Tais fatores econômicos devem ser conjugados com as exigências pulsionais da auto conservação, do prazer de agredir, da necessidade de amor, da ganância de prazer e da evitação do desprazer. É assim que chegamos ao ponto tão controverso no qual Freud estabelece o programa para uma efetiva ciência da sociedade:

Se alguém estiver em condições de demonstrar em detalhe o modo como se comportam, se inibem e se promovem entre si estes diversos fatores, a disposição pulsional comum a todos os homens, suas variações raciais e modelos culturais sob as condições de regimes sociais, a atividade profissional e as possibilidades de ganhar o sustento; se alguém o conseguisse, haveria completado o marxismo e convertido este em uma real e efetiva ciência da sociedade. É que em verdade a sociologia, que trata da conduta dos homens em sociedade, não pode ser outra coisa que psicologia aplicada. Em sentido estrito só existem duas ciências: a psicologia pura ou aplicada e a ciência natural (Freud, 1933/1934, p. 609, tradução do autor).

Em outras palavras, o marxismo seria para Freud uma *teoria social manca*, em sentido análogo ao que Gayle Rubin definiu a psicanálise como uma *teoria feminista manqué*. Dito isso, chegamos ao juízo sobre a “intervenção revolucionária” realizada por meio do bolchevismo russo e da teoria marxista. Essa combinação, ou seja, o complemento entre a teoria científica do marxismo e os interesses do partido e dos movimentos sociais, está na origem do “absolutismo e exclusivismo” (Freud, 1933/1934, p. 609) que caracterizariam uma visão de mundo (*Weltanschauung*), assemelhando-se assim ao que no início combatia. Sendo a princípio um “fragmento de ciência, edificado sobre a ciência e a técnica para sua realização, tem-se [posteriormente] uma proibição de pensar” (Freud, 1933/1934 p. 609) tão intransigente como foi a religião.

O ponto crucial aqui é como o regime soviético teria inibido a prática da crítica tornando as obras de Marx semelhantes à *Bíblia* e o *Corão*. Disso decorreria, para Freud, a hipótese de uma sociedade sem “fricções” e de um engajamento livre e não compulsório no trabalho, ideais que se apoiam na hostilidade de pobres contra ricos e na dos oprimidos contra os poderosos. Tal transformação da “natureza humana” seria altamente improvável. A compensação para sua irrealização poderia estar na criação de um inimigo externo, que cumpriria o papel de explicar o caráter incompleto da revolução. Surge assim, no interior do bolchevismo, a promessa religiosa de que os sacrifícios de hoje serão compensados por um futuro melhor que vai ressarcir seus fiéis, com o reino de Deus na terra. É nessa medida que Freud antecipa o contra-argumento bolchevique: *mas como então transformar os seres humanos sem usar a compulsão coercitiva*



*da proibição de pensar e aplicação de violência, até mesmo o derramamento de sangue?* Diante desta pergunta Freud recua e responde humildemente: “*não sei*”.

É só depois de implantar fortemente a psicanálise no campo da visão de mundo da ciência, depois de delimitar o que seria uma efetiva ciência da sociedade, depois de ponderar sobre a aliança local desta ciência com os bolcheviques e de resignar-se enfim diante do problema da educação em um contexto racial e de pobreza, que Freud estabelece os limites de sua própria posição. Diz ele então que “nós não somos os únicos a quem esse problema importa” (FREUD, 1933/1934, p. 610). Há também o que Freud chama de “homens de ação”, caracterizados da seguinte maneira

[...] inamovíveis em suas opiniões, inacessíveis à dúvida, insensíveis aos sofrimentos dos demais quando estão em jogo seus propósitos. A tais homens devemos o fato que se há realizado agora na Rússia um ensaio grandioso de uma ordem desta índole. Em uma época em que as grandes nações do mundo proclamam esperar sua salvação da afirmação da piedade cristã, a revolução na Rússia – apesar de seus desagradáveis detalhes – produz o efeito de um evangelho de um futuro melhor (Freud, 1933/1934, p. 610).

Para Freud, o futuro desenlace desse ensaio é imprevisível, uma vez que talvez ele tenha se empreendido prematuramente. Uma alteração completa do regime social dependerá de “novas descobertas” que facilitarão a satisfação de nossas necessidades, ademais capazes de responder às “exigências culturais do indivíduo” (Freud, 1933/1934, p. 610).

Ora, percebe-se assim que o uso freudiano da noção de visão de mundo depende inteiramente de seu entendimento e de sua confiança na ciência. Neste ponto Lacan segue a pista de Freud ao procurar modalidades de apoio e de inscrição, ao mesmo tempo de crítica e de renovação da ciência. Isso ocorre particularmente em seu debate sobre o lugar da psicanálise em relação a história da ciência, em relação ao sujeito da ciência e finalmente em relação ao discurso da ciência. Neste trajeto começa a incidir na reflexão lacaniana a crescente preocupação em distinguir a ciência enquanto procedimento crítico, ligado ao programa de transmissão do saber, que se apoia ou precisa localizar o uso da linguagem em sua progressão e a ciência como discurso de alienação, tecnocracia e assujeitamento institucional. Ora, se isso é correto vemos que Lacan importa, adapta e redescreve a reflexão Althusseriana e marxista dos limites entre ciência e ideologia.

Há uma novidade importante nas considerações finais de Lacan, diante das perguntas, pois nelas, depois de citar Cantor e o problema dos infinitos para a teoria dos números ele faz uma declaração que retoma suas afirmações sobre a ciência com um pequeno acréscimo :

Nesses três quartos de século, agora transcorridos, desde que Freud trouxe a público essa fabulosa subversão do que havia... há uma outra coisa que escapou, e grosseiramente, que é nada menos que o discurso da ciência, que agora ganha o jogo [...] ganha o jogo até que se veja seu limite: e se há algo que é correlativo desse resultado do discurso da ciência, algo que não havia nenhuma chance de que aparecesse antes do triunfo do discurso da ciência, é o discurso psicanalítico. Freud é absolutamente impensável antes da emergência não apenas do discurso da ciência, mas também de seus efeitos, efeitos que são, bem entendido, sempre mais evidentes, sempre também mais patentes, sempre mais críticos, sobre os quais se pode considerar [...] ainda não foi feito, talvez um dia haja um discurso chamado “o mal da juventude” (Lacan, 1972, p. 36).

Duas condições são aqui elencadas sobre esta mutação entre o discurso do mestre e o discurso do capitalista: uma nova posição com relação à ciência e o que se poderia interpretar como mal da novidade. Observe-mos novamente a aparição de marcadores quantitativos no discurso de Lacan. Assim como antes as trocas intradiscursivas eram aceleradas, agora são os efeitos críticos “sempre mais críticos”. Também a ideia de mal da juventude pode ser lida como uma espécie de dobradura da modernidade, cujo traço distintivo é o desejo de novo, até o ponto que esgotamento em um imperativo de novidade, justificativa e razão para a derivação para o capitalismo de consumo. A aparição da noção de matema, um ano antes desta conferência, sua afiliação ao campo da ciência, na conferência em questão, denota fortemente a persistência deste projeto em Lacan.

### **Materialismo, Moterialismo e Marxterialismo**

Voltemos a Conferência em Milão. Lacan nega à psicanálise uma visão de mundo porque “o mundo sucumbe a linguagem” e porque não seria necessário manter-se no privilégio a concepção especular de mundo. Nisso Lacan toma ao pé da letra a ideia de visão de mundo, ou seja, no sentido de que “o olhar é verdadeiramente uma paixão do homem” (Lacan, 1972, p. 40). A psicanálise mostrou o caráter radical “da incidência do significante nessa constituição do mundo” (Lacan, 1972, p. 41), porque ele coordena e condiciona inclusive a experiência do olhar. Uma vez que “a palavra ser não tem nenhum sentido fora da linguagem” (Lacan, 1972, p. 41), os temas metafísicos como Deus, alma e mundo subordinam-se ao significante, assim como a primazia empírica da intuição sensível. O que temos aqui é uma lição rápida do materialismo lacaniano, condensado no neologismo “moterialism”, ou seja, um “materialism” do “mot”, da palavra.

Chegamos verdadeiramente a concentrar o poder do significante de tal forma que uma parte desse mundo acaba por, simplesmente, inscrever-se numa fórmula matemática.

Fórmulas matemáticas às quais, com toda certeza para os escolares, se tenta unir um sentido (Lacan, 1972, p. 41).

O materialismo lacaniano mostra-se assim compatível com certo registro de cientificidade, que não é mais histórico, mas matemático e que dispensam, desde Heisenberg e Einstein, o raciocínio a partir de entidades primitivas, empiricamente acessíveis, como a massa e o corpo. Lacan recusa a visão de mundo científica, separando-se de Freud neste ponto, mas não recusa a ciência como argumento, desde que esta seja, a ciência definida pela escrita e pelo cálculo, cujo exemplo textual, neste caso é a linguística. Linguagem para a qual o sentido (*sens*), a significação (*signification*) e o significado são secundários. Eles são precedidos pela “derrapada”, “pelo o efeito de deslizamento”, pelo “estilo” do significante.

"Bem, vocês me dirão, o que isso tem a ver com a psicanálise? Tem a ver da maneira mais estreita, porque, se não partirmos desse nível que é o nível de partida, não se pode fazer nada na experiência psicanalítica, só se pode fazer a boa psicoterapia" (Lacan, 1972, p. 42 ). A distinção entre psicanálise e psicoterapia, tomada a partir do privilégio conferido ao significante ou ao significado, tem um endereço específico em solo italiano. Lembremos que àquela altura discutia-se a regulação das formas de tratamento psicológico pelo Estado, processo que culminou na ampla homogeneização formativa, análoga a da medicina. Lacan parece disposto a ironizar esta cultura psicológica dos psicanalistas italianos, eventualmente coligada à influência cultural do cristianismo, ao dizer

Os psicanalistas são assim, confessam tudo, e tudo que eles contam prova que são boas pessoas. É incrível o que eles amam o ser humano, que eles queiram o bem dele, a normalidade dele, enfim, é inaudita a loucura de curar deles: de curar de quê? Isso é o que nunca se deve questionar. Em nome de que se considera alguém doente? Em que um neu-rótico é mais doente que um ser normal, um dito normal? (Lacan, 1972, 43).

Lembremos que com o discurso de Lacan havia iniciado uma espécie de suspensão ou de ritornelo, diante dos murmúrios provocados por sua declaração de princípios sobre o estatuto da linguagem. Agora sobrevém uma segunda volta neste parafuso, que acusa indiretamente a atitude moralista e a inconsequência clínica. Contra isso ele insistirá na rachadura [*faille*] representada pela sexualidade, nas relações que vão mal entre o homem e a mulher, que não há harmonia sexual e que isso não deriva da biografia de Freud, de seu pessimismo ou das disposições de humor de sua esposa. Freud trabalha sobre um não saber que define o sentido sexual, assim como Lacan hesita entre a precedência do furo sobre a sexualidade ou da sexualidade sobre o furo [*trou*].

A entrada do quinto discurso anuncia que a crítica ideológica, a crítica prevista por este discurso, seu antígeno interno necessário, é a crítica

moral. Enquanto a resistência ao capitalismo se manifestar na forma da purificação das intenções e interesses e no retorno a um modo mais orgânico e essencial de experiência de si como “personalidade”, os psicanalistas só poderão fazer coro aos que sonham com a retomada da função social da imago paterna, o fim do hedonismo e dos excessos prazerosos do capital. Esta esquerda que odeia o dinheiro e que não é capaz de separar o mercado da moral e a moral das identidades é um efeito periférico do próprio capitalismo em chave neoliberal.

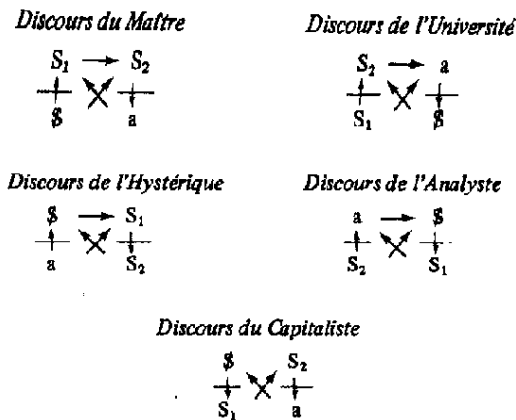
Marx outra vez. Isso significa o retorno ao materialismo do discurso como lugar de transformação e também outra forma de troca na qual a experiência do comum tenha força instituinte, para além da associação entre o Estado e o espaço público e do mercado com o espaço privado. O *marxterialismo* lacaniano é também o retorno ao universalismo como orientação discursiva. Não se trata mais da associação do discurso com práticas sociais concretas, do tipo ciência e instituições científicas, ciência e discurso da ciência, mas um universalismo fraturado por uma reformulação histórica do conceito de classe.

### **A Escrita do Quinto Discurso**

Neste ponto interrompe-se a explanação preliminar sobre a linguagem e introduz-se a noção de discurso : "É preciso lembrar [...] algo que faz parte da experiência do psicanalista. Que ele faça como se não soubesse nada se liga a uma necessidade de discurso que está lá escrita no quadro" (Lacan, 1972, p. 43).

Trata-se da noção lógica de necessidade como categoria preliminar a toda definição possível de discurso. A arte de construir um discurso é a arte de estabelecer um universo de necessidades. Lembremos que a Conferência em Milão acontece entre as aulas XII e XIV do Seminário XIX ... *ou pior*, de 11 de maio de 1972, sobre a função do Um na diferença entre os sexos e a conferência de 1 de junho de 1972, na qual Lacan tenta interpor as quatro posições do discurso com as quatro fórmulas da sexuação. Cada discurso faz “um” a sua maneira: governar, educar, fazer, desejar, analisar. Mas dentro ou fora de cada discurso há uma não relação que se repete. Cada discurso cria um semblante para suportar sua verdade e para apresentar-se como uma aparência de unidade. Daí a pergunta sobre a existência ou não de um discurso que *não* fosse do semblante, tanto no sentido genitivo subjetivo, de que *não* tivesse no semblante uma ficção de agente, autor ou soberano, quanto no sentido de genitivo objetivo de que *não* criasse a ilusão de um universo de discurso.

Mas no momento em que se espera um resumo do que for trabalhado até então sobre a teoria dos discursos aparece, escrito na lousa, um quinto discurso, o discurso do capitalista:



O discurso do capitalista não procede dos movimentos fundamentais de progressão ou regressão a partir do discurso de base, o discurso do inconsciente, que é o discurso do mestre. Ele é uma mutação gerada por uma operação imprevista no discurso do mestre, a saber, a transposição da barra que separa o significante mestre, na posição de semblante, do sujeito barrado, na posição da verdade. Há uma inversão entre significante mestre e sujeito barrado, o que muda a ordem entre os elementos do discurso. Não se trata mais de uma ordem fixa, e portanto de um regime de necessidade simbólica que vai do (1) significante mestre, (2) significante do saber, (3) objeto *a* e (4) sujeito. Isso acarreta a criação de uma única rota de circulação: semblante → verdade → outro → produção → semblante. Temos aqui uma circulação fechada, enquanto todos os outros quatro discursos eram formados por duas circulações. No discurso do mestre, na sua progressão ao discurso da histeria ou na sua regressão ao discurso da universidade, bem como no discurso do psicanalista, que progride do discurso da histeria há uma circulação fechada: verdade → semblante → outro → produção → semblante. Outra circulação aberta e bifida: verdade → semblante ou verdade → outro. A circulação aberta transforma-se na circulação fechada até que se obtenha o quarto de volta pela qual um discurso se transforma em outro. Ora, esta dupla alternância [fechado/aberto] e [verdade (semblante/outro)] não se dá no discurso do capitalista.

A maior parte dos comentadores deste texto insiste que no discurso capitalista o objeto *a* torna-se acessível diretamente ao sujeito (sem a mediação do significante), a alienação torna-se intransponível e que a verdade deixa de ser um lugar abrigado, tríade de asserções que define o capitalismo como crença de complementação pelos objetos e perpetuação do gozo mortífero. Ou seja, um capitalismo sem antídoto, sem história e que serve como uma crítica moral de nossas formas de vida.

Contudo, o mais enigmático é que após mencionar os discursos antes escritos na lousa Lacan enuncia o sintagma chave de seu texto vindouro conhecido como *L'Etourdit*: "O que se diz fica esquecido por traz do que se ouve no que se entende. Este enunciado é assertivo em sua forma, aparentemente modal, mas que refere-se a existência" (Lacan, 1972, p. 46).

Este enunciado escrito na lousa, abaixo dos cinco discursos só é efetivamente comentado na resposta à última pergunta do encontro. Ele envolve dois planos de consideração: a *modalidade* lógica, caso no qual o que se diz inscreve-se como necessidade, impossibilidade, contingência ou possibilidade e o plano da *existência* caso que é inusitadamente conexo com a história

É um efeito da história que nos interroguemos não sobre nosso ser, mas sobre nossa existência, eu penso "logo sou", entre aspas "logo sou". Ou seja, aquilo através do que a existência nasceu, é lá que somos. É o fato de que se diga, quer dizer, que está atrás de tudo que se diz que é algo que surge na atualidade histórica (Lacan, 1972, p. 45).

Duas formas de temporalidade, a temporalidade da demanda em sua forma lógica modal e a temporalidade epocal da história onde a "existência nasceu". Pensamento e ser, entre eles a linguagem expresssa pelo que se diz. Aqui está a chave para entender porque depois de falar durante quatro anos sobre o discurso Lacan terá que introduzir duas noções tampão para ligar os discursos com a sexuação: o dizer e o dito.

"É um uso perfeitamente exemplar da ambiguidade no nível da estrutura geral [...] transformacional, hein?" (Lacan, 1972, p. 47). Aqui está um ponto chave da introdução do quinto discurso em sua conexão com a teoria do dizer e do dito. A ambiguidade entre o caráter estável e sustentável dos quatro discursos e o caráter insustentável e transformacional do quinto discurso.

### **Do Discurso do Mestre ao Discurso do Capitalista**

O semblante que o psicanalista faz implica que as "coisas andem no plano sexual" (Lacan, 1972, p. 55), mas disso não se depreende que elas sejam realmente conciliáveis sexualmente. Aí está a tolice que pode levar o psicanalista a acreditar na consistência da coisa sexual, simplesmente porque ela mantém um discurso. Ele deve fazer a sua ginástica, explicar ao paciente que falando chega-se a alguma coisa. Ele deve mostrar que o aparelho significante pode ter efeitos, desde que haja um "descolamento necessário, que consiste justamente em não compreender rápido demais" (Lacan, 1972, p. 56). Chega-se assim ao momento em que Lacan aponta para a lousa e diz: "Este é o discurso eterno, o discurso fundamental. O homem é um animal muito engraçado, não é? Onde, no reino animal, há o

discurso do mestre? Onde é que no reino animal há um mestre?" (Lacan, 1972, p. 57 ).

Se não houvesse linguagem não haveria mestre, e se não houvesse mestre não haveria poder. Estamos aqui no núcleo da teoria da dominação que recupera a ideia hegeliana da contemporaneidade entre o desejo, a linguagem e o trabalho. Junto com isso Lacan importa o problema antropológico da diferença entre o animal e o humano.

[...] se não houvesse linguagem não haveria mestre, que o mestre nunca acontece por força ou simplesmente porque comanda, e que como a linguagem existe vocês obedecem? E até que vocês ficam doentes se não continuar assim? (Lacan, 1972, p. 56 ).

A obediência é um fenômeno primariamente de linguagem. Tal tese possui consequências imediatas para uma teoria da transformação social:

Tudo o que se passa no nível do que é chamado juventude é muito sensível, porque penso que, se o discurso psicanalítico tivesse tomado corpo, os jovens saberiam melhor o que se deve fazer para fazer revolução" (Lacan, 1972, p. 57 ).

Ou seja, se os jovens tivessem dado corpo ao discurso psicanalítico eles saberiam melhor como fazer a revolução. Tal declaração pode soar chocante, mas ela diz o que diz: o discurso do psicanalista quando incorporado, especialmente por jovens, produz um saber-fazer, sobre a revolução. Aqueles acostumados à admoestação de que a revolução leva de volta ao mesmo lugar e que ela demanda um mestre deveriam pesar tais declarações com e contra esta afirmação em Milão. Aqueles que acham que a psicanálise é indiferente em matéria de política deveriam rever esta afirmação.

Fazer revolução, penso até que vocês, vocês que estão aí e a quem eu me dirijo. Vocês devem ter compreendido o que isso significa. Isso significa voltar ao ponto de partida. Até porque vocês perceberam o que é demonstrado historicamente: não há discurso do mestre mais duro [*vache*] do que onde se faz a revolução (Lacan, 1972, p. 56 ).

O discurso do mestre é ao mesmo tempo duro, conveniente a revolução e ainda babaca. Mas lembremos que dez linhas acima Lacan chamava os psicanalistas de imbecis e tolos, fixados que ficam com o sentido sexual. Algo análogo pode se passar em relação á revolução : "[...] mestre é isso, é com o que me ocupo no momento: há Um. O significante foi o que introduziu no mundo o Um, e basta que haja Um para que comece" (Lacan, 1972, p. 57 ).

O que o mestre, enquanto semblante de significante mestre comanda é o saber, e o saber se aloca no lugar do outro, neste caso o escravo. Para "obedecer é preciso que ele saiba alguma coisa. O próprio do escravo, como se exprimia Hegel, é saber alguma coisa." (Lacan, 1972, p. 57 ). Aqui a re-

ferência, mais uma vez, é ao capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* reificada antropologicamente por Kojève (2002). O detalhe, nem sempre mencionado é que a esta altura Kojève (2002) transformara-se ele mesmo, nas palavras de Henry Ford como “o mais autêntico marxista do século XX”. Por isso devemos entender, sobretudo, autocontradição. Declarado stalinista, dizia que a União Soviética era o último país comunista do mundo. Marxista preocupado com o lugar do cristianismo na ciência moderna. Recebia os alunos de Leo Strauss, famoso por seu conservadorismo, assim como trocava cartas com Carl Schmitt (Kervégan, 2006). O cinismo de Kojève com relação ao partido comunista e sua descrença na sociedade sem classes, sem mencionar seu trabalho no Ministério de Assuntos Econômicos da França, como um dos principais articuladores do Mercado Comum Europeu, quiçá como espião?

Depois desta inusitada aparição deste espectro de Marx Lacan volta ao tema de que o discurso do mestre funciona porque há linguagem, aliás “tudo o que é preciso ao mestre é que funcione” (Lacan, 1972, p. 59). Retoma-se aqui a síntese já enunciada deste discurso, ou seja, de que o que o mestre pede e ordena é “trabalhe!” quando ao desejo veremos isso depois. Ceder de seu desejo, logo contraria a ética da psicanálise, sem dúvida. Por outro lado, adiar o prazer em nome do trabalho é uma das figuras mais típicas do princípio freudiano de realidade.

Dito isso Lacan parece entrar na leitura da estrutura do discurso. Temos então o sujeito neste lugar, e aqui ele parece se deter ou se embarçar. Surge uma conjectura

[...] se houvesse em um trabalho, um trabalho feito em tempo na linha de Freud, talvez tivesse havido [...] nesse lugar [...] nesse lugar que é designado, nesse suporte fundamental oferecido pelos termos semblante, verdade, gozo, mais de gozar, talvez tivesse havido... no nível da produção, pois o mais gozar é o que é produzido por esse efeito de linguagem, talvez tivesse havido o que o discurso psicanalítico implica, a saber, um pequenininho melhor uso do significante como Um. Teria havido talvez... mas de qualquer maneira não teria havido... porque agora é tarde demais [...] a crise não do discurso do mestre, mas do discurso capitalista, que é o substituto dele, está aberta (Lacan, 1972, p. 58).

Notemos o caráter vacilante a partir do qual a diferença entre discurso do mestre e discurso capitalista é introduzida. A hipótese começa pela existência de um certo tipo de trabalho, um trabalho que tivesse levado em conta o discurso psicanalítico, mas que de toda forma não houve. Mas se tivesse havido ele teria usado melhor o significante mestre, ou seja, melhor do que impulsionar o funcionamento e o trabalho alienado. Estamos portanto, em função disso, que não aconteceu, diante de uma crise: a crise do discurso do capitalista. Para surpresa e novidade geral aparece a tese de que o discurso do capitalista substituiu o discurso do mestre.



## Do Liberalismo ao Neoliberalismo ?

Ao que isso se refere exatamente? Quando isso se deu?

Uma hipótese simples nos remete ao fato de que essa é uma das interpretações possíveis para o tempo posterior a Maio de 1968. Estaria Lacan percebendo um deslocamento na função do que ele mesmo descrevera como discurso do mestre, em função de alterações na economia? Estaria ele pressentindo a chegada do neoliberalismo, que seria pela primeira vez implantando, de modo prático como política de Estado, no Chile de Pinochet, no ano seguinte ao da conferência em Milão? Observemos que os trabalhos de Foucault sobre o impacto neoliberal como uma nova forma de vida datam da segunda metade dos anos 1970: *Em Defesa da Sociedade* é de 1975-1976, *Segurança, Território e População* é de 1977-1978 e *O Nascimento da Biopolítica* de 1978-1979.

Poderia-se argumentar que ao corromper tantas regras de produção dos discursos, o discurso do capitalista na verdade não seria um discurso na acepção própria e correta do conceito em Lacan. O traço fundamental valorizado por este argumento é que o quinto discurso é apresentado como insustentável. Ele não se sustenta nas astúcia. “De jeito nenhum lhes digo que o discurso capitalista seja medíocre; é, pelo contrário, algo loucamente astucioso. Loucamente astucioso, mas destinado a explodir. [...] É porque é insustentável” (Lacan, 1972, p. 59).

O termo “sustentável” é decisivo para entendermos a diferença deste discurso para os outros quatro. Nas perguntas que encerram esta intervenção usa um sucedâneo da ideia de “sustentação” que é a noção de “suporte” para designar o objeto *a*<sup>4</sup>. Em outra passagem das perguntas finais ele chega a afirmar que “a personalidade é a maneira pela qual cada um subsiste diante desse objeto” (Lacan, 1972, p. 60).

Temos assim a hipótese imediata que o nome desta operação de inversão entre o significante mestre e o sujeito, bem poderia ser “personalidade”. Ser alguém, no sentido de ter uma identidade, pela qual se fazer reconhecido bem pode ser descrito como um tipo de identificação, no qual, um significante mestre troca de lugar com o sujeito. Se isso é correto vemos que o neoliberalismo e a capitalização de identidades, sejam elas expressas por segmentação de consumo, sejam elas expressa por lutas políticas identitárias ou pela acentuação da “personalidade sensível” como forma de acesso ao novo tipo de biopoder, se confirmaria na escrita dos discursos. Sustentar e astuciosamente mudar de personalidade definiriam assim uma das estratégias de subjetivação do neoliberalismo, aliás, já anunciada por autores como Debord (1997), Jameson (1997) e Žižek

---

<sup>4</sup> “É isso que se chama objeto *a*. O objeto *a* é o verdadeiro *suporte* de tudo que vimos funcionar e que funciona de maneira mais e mais pura para especificar cada um em seu desejo.”

(1999) , para citar diagonalmente três gerações do marxismo cultural. Por isso este novo discurso padece da paixão de curar, curar tanto aqueles que não invertem o significante com o sujeito (que não tem uma personalidade) como aqueles que não conseguem mudar flexivelmente suas personalidades : [...] loucura de curar deles: de curar de quê? Isso é o que nunca se deve questionar [...] Em nome de que se considera alguém doente? Em que um neurótico é mais doente que um ser normal, um dito normal? (Lacan, 1972, p. 61).

Lembremos que em 1973, com a força tarefa liderada por Robert Spitzer, começa o processo de purificação e expurgo da psicanálise em relação ao DSM. Esta separação entre psicanálise e discurso psiquiátrico hegemônico, processo no qual a noção de personalidade substituirá gradualmente o conceito de neurose, pode ser sincronizada com a passagem do modo de vida liberal ao capitalismo neoliberal. Uma forma de vida onde o estado de exceção é a regra e onde tanto a produção quanto as identidades não podem mais ser pensadas como sustentação e mudança, caso e regra, lei e transgressão, mas como flexibilidade conveniente e permanente da sustentação de discursos e seu apagamento.

*Sustentar, suportar, subsistir* são significantes que pertencem a mesma série no discurso do Lacan. Série que se opõe a termos como *cair, deixar cair, desmanchar, não-se sustentar e suspirar*. Por exemplo, a transferência pode e deve ser sustentada pelo psicanalista, mas ao seu final o *objeto* a deve cair para que ela se dissolva ou se desmanche. Entre o sustentar e o deixar cair temos um termo que insiste aparecendo seis vezes nesta conferência: derrapagem (*dérápape*). A derrapagem do significante dentro dos discursos faz com que o discurso mude, passando do mestre ao universitário ou ao histérico. O discurso do capitalista, ao contrário, parece ser a manipulação premeditada, acelerada e controlada desta derrapagem e esta é sua astúcia e sua invenção, neste momento específico do capitalismo tardio.

Afinal a construção dos quatro discursos, desde o *Seminário XVI De um Outro ao outro* (Lacan, 1968-1969), começa pela ideia de que um semblante se *sustenta* em uma verdade. Sustentar, suportar, escreve-se por meio da barra, anteriormente designava a negação do recalque, mas que agora passa a se referir a noção de sustentação. Todo discurso é, no fundo um problema de sustentação. O discurso como *aparelho de gozo* é uma forma de permanência como sistema de trocas. O discurso como *laço social* é uma questão de percurso e reencontro. O discurso como *necessidade lógica*, envolve a sustentação de coerência, autoreferência e contradição. Finalmente, o discurso como *forma-poder*, chama o problema da sustentação da autoridade ou uso do significante mestre.

Em seguida Lacan aponta para a diferença entre discurso do mestre e discurso do capitalista, salientando que este é insustentável, ou seja, que

para ele não se aplicam as mesmas características estruturais dos quatro outro.

[...] discurso capitalista está ali, vocês veem [...] uma pequeninha inversão simplesmente entre o  $S_1$  e o  $\$$  [...] basta para que isso ande como sobre rodinhas, não poderia andar melhor, mas, justamente, anda rápido demais, se consome, se consome tão bem que se consuma (Lacan, 1972, p. 62 ).

Há três novidades aqui. A inversão entre significante mestre e sujeito, o que não deixa de lembrar o tema da ideologia como inversão entre real e ideal. A aceleração, ou seja, o mesmo processo em outro ritmo de troca gera alterações estruturais. O consumo que quando se aperfeiçoa se consome, ou seja, radicaliza o sentido próprio do termo consumir, que é destruir, esgotar, acabar, gastar até o final (*consumere* em latim). Ora, a caracterização do discurso capitalista a partir do consumo, em oposição à sua clássica definição como um modo de produção concorre para a hipótese de que Lacan está sensível à esta mutação do próprio capitalismo, da matriz liberal para a matriz neoliberal. Para Safatle (1998) e Dufour (1998) isso justificaria a passagem do supereu freudiano que diz “não” e proíbe o gozo para o supereu lacaniano, que diz “goza” (consoma), “trabalhe” (funcione) e goze trabalhando.

## Conclusão

Isso encerra a apresentação deste novo discurso e Lacan considera seu auditório “embarcado”. A imagem do navio talvez explique porque ele passa à consideração da “*descendência de seu discurso*” como discurso do psicanalista, na América. Ele sugere que isso poderia se chamar PST e “acrescentem a isso o ‘e’ e terão peste” (LACAN, 1972, p. 62). Isso liga embarque com a viagem por mar e esta à visita de Freud, Jung e Ferenczi a América em 1905. Na chegada do porto de Boston, Freud teria dito a Jung “eles não sabem, mas lhes trazemos a peste”, nomeando desta maneira a psicanálise.

Abre-se o tempo para as perguntas e naturalmente a primeira delas aborda Marx: Pessoas ousadas, mas inteiramente inconscientes do que o próprio Marx dizia [...] se divertem com isso [...] sem Marx. E eis que Marx lhes ensinou que a única coisa que está em jogo é a mais-valia. A mais-valia é isso [...] é o mais-de-gozar (Lacan, 1972 p. 63 ).

Resposta que alude ao retorno a Marx em sincronia com o retorno a Freud, ou seja, um déficit textual na experiência com os conceitos em sua fonte.

Só isso faz o sistema funcionar. É a mais-valia. O capitalismo aí recebeu seu salto, seu impulso [*coup d'ailes*] que faz com que atualmente [...] É algo assim [...] um pouco análogo, mas não de mesmo sentido que eu diria que po-

deriam fazer as pessoas se verdadeiramente trabalhassem um pouco, se verdadeiramente interrogassem o significativo, o funcionamento da linguagem. Se elas interrogassem da mesma forma que um analisante, como o chamo, quer dizer, não é um analisado, já que é aquele que faz o trabalho: o cara que está aí em análise (Lacan, 1972, p. 64).

O ponto crucial de cruzamento do conceito de mais valia em Marx e de mais de gozar em Lacan diz respeito a uma epistemologia capaz de explicar o problema da emergência do valor em uma economia definida como um sistema de trocas. Lacan e Marx, tem neste ponto uma aproximação epistemológica concernente a uma teoria da causalidade materialista do valor. Há algo nas trocas econômicas que as torna semelhantes a trocas linguísticas, e isso começa pelo fato de que são ambas operações de troca onde se substitui (repetição) o mesmo pelo mesmo (equivalência) ou o mesmo pelo outro (diferença). A troca faz relação e dela emergem leis sociais, por exemplo: dar, receber, retribuir. O que Lacan e Marx tem em comum é que ambos tentam mostrar que o universo que regula tais trocas está sujeito a anomalias que denunciam a inconsistência do universo fechado e consistente do qual tais trocas dependem.

Surgem então efeitos materiais de agregação e acumulação de valor assim como contra-efeitos de entropia e anomia ligados a este efeito de “mais-valia” ou de “mais-de-gozar” produzido pela confiança excessiva neste paradigma troquista. Daí que Lacan tenha desenvolvido dois complementos a esta teoria das relações baseada no paradigma troquista. O primeiro são as fórmulas da sexuação, no qual ele pensa a sexualidade fora do princípio da da equivalência e da comensurabilidade entre diferenças (logo da não-relação e do não-todo). O segundo é a teoria dos nós, onde ele pensa a ontologia da disparidade entre os níveis de materialidade envolvido nas trocas, ou seja, a diferença como crítica da identidade.

[...] [a interpretação analítica] São mostrados a ele alguns efeitos lógicos do que disse, que se contradiz. Nem todo mundo pode se contradizer. Não se pode se contradizer de qualquer modo. Há contradições sobre as quais se pode construir alguma coisa e outras sobre as quais nada se pode construir. É assim o discurso analítico (Lacan, 1972, p. 64 ).

Chegamos assim a pergunta crucial colocada pelo auditório: “*Qual é a diferença entre o discurso do mestre e o discurso do capitalista?*” Diante da qual a resposta de Lacan é decepcionante. Ele apenas descreve a já mencionada inversão entre  $S_1$  e  $\$$  e convida ao interessado que o procure em particular depois da conferência.

Esse desvio não pode ser atribuído à falta de tempo ou necessidade de encerrar o encontro posto que temos uma pergunta subsequente, sobre a função dos algoritmos na passagem da linguagem natural para a metalin-

guagem ao qual Lacan dedica um longo desenvolvimento. Este recuo e adiamento pode ser tomado como uma promessa e uma tarefa para pensar as consequências do quinto discurso como crítica do capitalismo por vir, ainda em 1972.

Ao fim e ao cabo efeitos subjetivantes e dessubjetivantes do quinto discurso nos remetem a uma revisão da teoria da hostilidade, agressividade e violência em psicanálise compatível, mas não redutível, com a leitura do gozo como experiência deformada, acelerada e personológica de satisfação. A violência administrada (Pavón-Cuéllar & Lara Junior, 2018), seja no formato da vida em forma de condomínio (Dunker, 2014), seja na forma das relações de trabalho, na narrativa da guerra ou da produção de identidades perigosas é um dos caminhos mais importantes para os espectros de Marx que rondam Milão.

Não há nenhuma relação necessária ou estrutural entre o pensamento de Lacan e o de Marx. Não há nenhum marxismo lacaniano nem um Lacan marxista que pudesse justificar uma identidade militante ou uma pequena revolução doméstica, vacina e solução resignada contra a impossibilidade de verdadeiras transformações macro-moleculares. Correlativamente, não há uma estratégia de ocupação do Estado, não há teoria da ação coletiva e, como argumenta Ian Parker (2012), marxismo e psicanálise só podem ter uma relação interessante porque eles não são a mesma coisa.

Lacan (1966) alude aos personagens de Flaubert (2000), *Bouvard y Pécuchet* para falar desta circulação fechada entre o *comunista revolucionário*, que acredita na materialidade das relações de produção, mas vive em estado de idealização purificante de suas práticas, e o *socialista liberal*, que pratica a exploração material dos homens, mas sofre com a ausência de solidariedade ou exagera reativamente as virtudes do individualismo egoísta. O casamento patológico entre o discurso da histeria e o discurso do mestre está baseado na alternância entre o questionamento do poder e a tomada do poder, a denúncia e a enunciação da ordem, a desidentificação a re-identificação com o sinthoma, a desidealização e a dissolução do vínculo verdade-saber, a insurreição e a institucionalização, a valorização do particular da exceção a sua universalização por generalização.

Assim como o casamento entre o discurso do mestre e o discurso universitário é a base material da operação de colonização, a aliança histeria-mestria sutura a transformação em uma oposição entre idealistas e realistas. Consequentemente a psicanálise não deveria estar a serviço de nenhuma operação de limpeza discursiva ou purificação das almas muito menos suturar a aliança discurso histórico e o discurso de mestre. A crítica lacaniana supera estas duas falsas soluções, ao acentuar “o *materialismo transcendente do significante*”, bem como uma teoria homóloga ao do marxismo em termos de causalidade, o *sistema mais-valia-mais-de gozar*, e

uma crítica das identificações identitaristas, pela *inversão entre sujeito e significante*.

Estes são os três movimentos fundamentais do texto que estamos examinando. Como salientou Pavón-Cuéllar (2014), é ideia de uma política lacano-marxista, aplicando teses de Marx e Lacan combinadas, como uma plataforma de protagonismo político só pode terminar como um capítulo da crítica e do falso antídoto, previsto pelo neoliberalismo a si mesmo. Acrescento que esta ideia de que há uma política própria, interna, legítima, lógica ou decorrente das teses de Lacan e de seus textos institucionais é um desastre programado. Um desastre que fez vítimas demais entre as tentativas de fazer escola e comunidade entre psicanalistas. Isso não significa, como querem os conservadores, que a psicanálise seja um método ascético indiferente e neutro em matéria de política. A psicanálise se interessa por processo de transformação e de emancipação como discurso subalterno, como força de escuta adjuvante e secundária. Ela não quer curar a sociedade, mas curar pessoas e grupos dominados pela paixão da cura, da norma e da adaptação. A psicanálise não é nem a cura para o capitalismo nem a terapêutica para seus sequelados.

## Referências

- Robert, D. (1995). *Le Nouveau Petit Robert*. Paris: Robert.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Dufour, D. (1998). *A arte de reduzir cabeças*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Dunker, C. I. L. (2014). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Flaubert, G. (2000). *Bouvard et pécuchet*. Paris: l'Aventurine.
- Freud, S. (1933/1934) *Über eine Weltanschauung*. Sigmund Freud Studienausgabe, Vol I. Frankfurt: Fischer, 1978.
- Jameson, F. (1997). *A condição pós-moderna*. São Paulo: Ática, 1997.
- Kervégan, J.- F. (2006). *Hegel, Carl Schmitt: o político entre especulação e positividade*. São Paulo: Manole.
- Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Lacan, J. (1968-1969). *Seminário XVI: De um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- Lacan, J. (1966). *Resposta aos estudantes de filosofia*. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966.

- Lacan, J. (1953-1954) *O Seminário Livro I Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- Lacan, J. (1972) *Discours de Jacques Lacan à la Univerité de Milan le 12 mai 1972*. In *Lacan in Italia (1953-1978)*. Milão: Salamandra, pp. 32-55.
- Markle, D. (1998). (Ré)écriture du discours psychanalytique lacanien en traduction. *Psychanalyse et traduction* 11(2).
- Parker, I. (2012). *Psicanálise lacaniana: uma revolução na subjetividade*. São Paulo: Annablume.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México: Paradiso.
- Pavón-Cuéllar, D; Lara Junior, N. (2018). *Psicanálise e marxismo: violências em tempos de capitalismo*. Curitiba: Áppris.
- Safatle, V. (1998). *A paixão do negative, Hegel com Lacan*. São Paulo: Unesp.
- Teixeira, V. L; Couto, L. F. S. (2010). *A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana*. *Psicologia em estudo* 15(3), 583-591.
- Žižek, S. *The ticklish subject*. Londres: Verso, 1999.
- 

Fecha de recepción: 2 de julio 2018

Fecha de aceptación: 10 de mayo 2019