

O REAL EM QUESTÃO: ENTRE A TEORIA DOS DISCURSOS E A HIPÓTESE COMUNISTA

Isaias Gonçalves Ferreira¹

RESUMO

O presente artigo pretende articular uma relação entre a psicanálise lacaniana e o marxismo de Badiou. Por um lado, buscou-se retomar os desenvolvimentos de Lacan sobre a teoria dos discursos para pensar uma saída possível da lógica capitalista (curto-circuito da mercadoria). Por outro lado, procurou-se reconstruir os argumentos que deram origem ao programa estabelecido por Badiou, denominado de Hipótese Comunista, tendo em vista, uma distinção entre o *Real da política* enquanto o antagonismo social da luta de classes e uma *Política do real* que aspira a produção do Acontecimento-Verdade como um advento criativo do real. Nesta perspectiva, se desenhou uma relação entre psicanálise e marxismo como discursos críticos do capital-parlamentarismo em seu eixo neoliberal. Com efeito, podemos pensar um ato, ao mesmo tempo analítico e político que não seja reduzido a uma forma de vida gerenciada pelo neoliberalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise, hipótese comunista, teoria dos discursos, acontecimento, política do real.

¹ Psicólogo e Psicanalista. Mestre pelo Núcleo de Pesquisa em Psicanálise e Sociedade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Movimento Psicanalítico do Grande ABC (SP).E-mail: ferreira.is@hotmail.com. Telefone: (55) 11 98678-7474/ (55) 11 4436-8127.

O DISCURSO CAPITALISTA E A MERCADORIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA

O que significa dizer que vivemos em tempos difíceis? Isto é, amplamente marcados por um sentimento nostálgico e reacionário de retorno aos tempos carregados de sentido e de controle social. Em um entendimento mais abrangente os encaminhamentos contemporâneos sobre o destino da política, foram brilhantemente desenvolvidos por Mészáros (2007) em seu livro “O desafio e o fardo do tempo histórico”, que traz reflexões importantes sobre as possibilidades de subversão ao sistema capitalista vigente. Certamente, sua via é outra, e não aquela que passa pelo reformismo, no formato de um “planejamento” político de Estado. Pelo contrário, sua crítica incide naquelas tentativas malogradas que prometem a instituição de um “socialismo de mercado”, afirmando que sua vantagem exclusiva seja a capacidade de coexistir em plena harmonia com a democracia. “Contudo, logo ficou evidente que todo o discurso sobre as virtudes insuperáveis da ‘sociedade de mercado’ era, na melhor das hipóteses, apenas uma maneira tímida de defender a permanência absoluta do capitalismo” (MÉSZÁROS, 2007, p. 164).

Assim, como bem apontou Žižek (1988/1991) a lógica capitalista se configura em um grande labirinto, que fornece a impressão de uma ampla mobilidade em seu *conteúdo* – nos variados modos do consumo no capitalismo globalizado –, porém, em sua *forma* (a forma-mercadoria) demonstra, na verdade, uma extrema imobilidade – na exploração dos meios de produção, na qual a *forma valor* do trabalho sofre uma mercadorização.

Neste sentido, quando presenciamos a atual política norte-americana de Donald Trump no tratamento contra os imigrantes, lembramos de um episódio retratado por Žižek (2002/2003), que com um ar de piscadela apontou como os chamados aparelhos ideológicos e repressivos do Estado, estes sim agem com uma “mobilidade” impressionante. Em suas palavras:

Esses aparelhos de Estado têm um papel crucial no obverso da globalização. Recentemente, uma decisão abominável da União Europeia passou quase sem ser notada: o plano de estabelecer uma força policial de fronteira para toda a Europa a fim de assegurar o isolamento do território da União e assim evitar a entrada de imigrantes. Esta é a verdade da globalização: a construção de novos muros isolando os europeus prósperos do fluxo de imigrantes. Tem-se a tentação de ressuscitar aqui a velha oposição 'humanista' marxista entre 'relações entre coisas' e 'relações entre pessoas': na celebrada livre circulação aberta pelo capitalismo global, são as 'coisas' (mercadorias) que circulam livremente, ao passo que a circulação das 'pessoas' é cada vez mais controlada. (ŽIŽEK, 2002/2003, p. 171, grifos do autor).

Vale lembrar que essa crítica já aparece no jovem Marx (1982/2004), denunciando a insuficiência da teoria dos economistas clássicos, que pensavam o capitalismo pela via do consumo e não pela exploração e dominação dos meios de produção – que fundam a sociedade capitalista em uma tensão entre forças produtivas e relações de produção.

Na lógica do consumo ocorre uma mercadorização de tudo pelo discurso capitalista, inclusive o próprio sujeito consumidor é inserido em uma inversão, na qual se torna um objeto consumido. Seguramente, esse foi o corolário do diagnóstico do jovem Marx ao definir o trabalhador reduzido à condição de mercadoria:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadoria em geral. (MARX, 1982/2004, p.80, grifos do autor).

Neste itinerário, em sua obra monumental (O Capital), Marx parte de uma análise científica para empreender uma crítica da economia política. A mercadoria, portanto, torna-se a célula base da economia na sociedade burguesa. Com isso, é possível para Marx apontar as leis da produção capitalista, no intuito de desvendar o fulcro que rege seu movimento, a saber, os modos de produção que promovem a expropriação da mais-valia (OLIVEIRA, 2004).

De acordo com Oliveira (2004) o que esse diagnóstico posiciona é a chamada mercadorização do trabalho, ou ainda, o mercado do trabalho, que implica o sistema econômico dominado pelo discurso capitalista, no qual, um mercado compra o trabalho, ou seja, de um trabalho que se vende no mercado. Dito de outra maneira, o lugar que o trabalho e o mercado assumem no discurso capitalista permitem a Marx situar a mais-valia como um impossível em direção a qual essa estrutura converge.

A finalidade é manter a circularidade da lógica do mercado de consumo, na qual se extrai a mais-valia do trabalhador no *tempo-produção*; o produto pronto invade o mercado de forma ampla através do *tempo-distribuição*; e finalmente atinge o consumidor como uma onda devastadora no *tempo-consumo*. A engrenagem precisa de dispositivos permanentes para seu funcionamento ininterrupto: a obsolescência dos objetos e a produção crescente da demanda (de complementação), pois o objeto precisa ir de encontro ao desejo *falta-a-ser-completado*. Assim, a consequência inevitável é a obtenção de tais objetos, por vezes, efêmeros e inúteis do ponto de vista do valor-de-uso.

Nesta perspectiva, o consumidor se encontra envolvido pelas mercadorias (*Warenfetischismus*), que ocupam o mesmo espaço no mundo. Isto é, em um mundo em que cada vez mais a relação consumidor e objeto de consumo denuncia problemas no estabelecimento do laço social – a luta de classes como o real do antagonismo social. O sujeito, portanto, está inserido em mundo de apelos “irresistíveis” ao seu desejo, que não é apenas alienado, mas também capturado pelo capitalismo em um efeito de fascinação. Então, o consumo na estratégia capitalista está caracterizado pela insatisfação do consumidor com o objeto (*falta-a-gozar*), despertando o desejo (*falta-a-ser*) de obter outro produto na já mencionada obsolescência do objeto.

MARX E LACAN: A HOMOLOGIA ENTRE A MAIS-VALIA E O MAIS-DE-GOZAR

Ao longo de seu ensino, Lacan (1968-69/2008) realizou um deslocamento decisivo em seu conceito de discurso, que passa a ser entendido, não apenas, como um campo de enunciados proferidos, portanto, do que é falado, mas, antes, àquilo que remete o que estrutura a fala, ou seja, o que evidencia a função do discurso. O interesse passa a ser o de investigar a “relação do discurso com a fala na eficiência analítica” (LACAN, 1968-69/2008, p.16).

Desse modo, Lacan postula que a verdade em sua dimensão real é não-toda desvelada, já que faltam as palavras para inferir sua totalização no dito. Sendo assim, sua emergência se sustenta em um semi-dizer. A psicanálise, dessa forma, se situa como um *discurso sem fala*, o que representa a própria essência do discurso analítico, pois, sua visada está direcionada ao fino tecido que constitui o plano da enunciação, não redutível a cadeia dos enunciados. Em suma, o que se quer dizer fica escondido por trás daquilo que se diz (LACAN, 1968-69/2008).

Nesse contexto teórico-clínico, Lacan (1968-69/2008) reconhece que o campo da economia política, desvelado por Marx, poderia fornecer as bases para a formulação estrutural das modalidades de laço social. Sendo que, em sua incursão na teoria marxista, procurou retomar a famosa *leitura sintomal* da sociedade burguesa do século XIX, bem como seus efeitos no plano discursivo.

De acordo com Žižek (1988/1991) Lacan atribui a Marx a invenção do sintoma! Mas, como isso pode ter acontecido no campo da economia política? Por certo, é no que se refere à descoberta da dimensão do sintoma que se situa seu ato fundador. Sintoma e verdade se articulam no ponto exato, o que leva Lacan (1966/1998) a expressar que ambos são talhados na mesma madeira, isto é, o sintoma veicula uma verdade que coloca em evidência a articulação significante. Portanto, o sintoma pode ser tomado como verdade. E isto, no entendimento de que o sintoma passa a ser definido por intermédio do “retorno da verdade como tal na falha de um saber” (LACAN, 1966/1998, p. 234), ou seja, edifica-se por uma superestrutura que implica uma sobreposição de significantes entorno do real enquanto dimensão do impossível.

Por certo, a inserção de Lacan nesse expediente consistiu em reconhecer que a lógica capitalista de funcionamento se apoiou na chamada absolutização do mercado, condição *princeps* para o surgimento da mais-valia. Dito de outro modo, a teoria do fetichismo da mercadoria elaborada por Marx, desvelou a mais-valia como um efeito do discurso capitalista, sendo, portanto, o que, ao mesmo tempo resulta e sustenta a lógica de seu funcionamento. Seguindo essa inspiração foi possível a Lacan efetuar uma homologia entre a mais-valia e o mais-de-gozar (LACAN, 1968-69/2008).

Dessa forma, Lacan (1968-69/2008; 1969-70/1992) elaborou um intrincado programa de investigação sobre os modos de ordenar o gozo no laço social. Ou seja, lançou um olhar rigoroso sobre as diferentes formas de estruturar a realidade social entre os seres falantes. Para tanto, postulou o mais-de-gozar, assim como a mais-valia, como um efeito de discurso, do que denominou discurso do mestre. O discurso do mestre é o discurso do inconsciente, por excelência.

Nesse caminho de retomada e remanejamento, Lacan realiza uma complexificação em sua teoria do *objeto a*², considerando uma dupla incidência: como causa do desejo que implica a angústia (LACAN, 1962-63/2005) e como mais-de-gozar que condensa o gozo (LACAN, 1968-69/2008). Assim, os discursos são modos estruturais de contornar o mal-estar civilizatório, na medida em que o objeto *a* remete a esse elemento não-assimilável pela linguagem (real do gozo), que exige do falante um movimento de renúncia (operação da castração), para assim, obter satisfação, pois, “o objeto que falta, funda a busca dos mais-de-gozar que vetorializam o desejo” (SOLER, 2012, p. 75). No início da década de 1960, Lacan dizia que a satisfação era obtida pela “escala invertida da Lei do desejo” (LACAN, 1960/1998, p. 841).

O mais-de-gozar, dessa forma, promove uma função de renúncia ao gozo sob o efeito do discurso, posicionando o desejo inconsciente através do objeto inscrito no campo do gozo. Com isso, nota-se o movimento pelo qual “o sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo o que podemos esperar disso, até nova ordem, são práticas de recuperação. Isso quer dizer que aquilo que o sujeito recupera nada tem a ver com o gozo, mas com sua perda” (LACAN, 1968-69/2008, p.113). Desse modo, a teoria dos discursos confere uma nova abordagem clínica que investiga o aspecto estrutural do sujeito e suas estratégias para lidar com o desejo e o gozo no ordenamento do laço social.

Desse ponto de vista, o sujeito empreende um arranjo simbólico envolvido pelo desejo do Outro. Portanto, o efeito do Outro em sua função significante, estrutura a realidade como uma projeção imaginária do real. Com efeito, “a realidade é feita de imaginário e determinada pelo simbólico do qual o real está foracluído. A realidade é um esgar do real, formatado pelo imaginário e determinado pelo simbólico” (QUINET, 2002/2004, p. 42).

Assim, para que o campo da realidade se constitua para um sujeito (neurótico) é preciso que, juntamente com sua a entrada no campo do Outro, o objeto *a* seja extirpado. O que corresponde, por um lado, à produção de um Outro barrado, furado e inconsistente, e por outro, à constituição de um sujeito de desejo que é falta-a-ser

²A história do objeto em Lacan, percorre várias etapas, que vão se complexificando gradativamente ao longo de seu ensino. Inicialmente, esse itinerário de formalização considera o chamado objeto metonímico (LACAN, 1956-57/1995), avança pelo conceito freudiano de *Das Ding*, a Coisa, (LACAN, 1959-60/2008) e chega ao objeto *ágalma* da transferência (LACAN, 1960-61/1992). Posteriormente, quando é lançada as bases de sua conceitualização, o objeto *a* passa a ser entendido como *causa do desejo* (LACAN, 1962-63/2005), e por fim, no final da década de 1960 aparece em sua vertente *mais-de-gozar* (LACAN, 1968-69/2008).

(LACAN, 1957-58/1998). No entanto, o objeto *a* retorna ao campo do Outro por meios e formas que a lógica da psicanálise nos permite apreender: como causa do desejo (implicando a angústia) e como mais-de-gozar (condensador de gozo). Dito de outra maneira, a operação simbólica da lei sobre o gozo da Coisa, produz um retorno através das formas episódicas do objeto *a* (seio, excremento, voz e olhar), o que articula um efeito discursivo de recuperação dos fragmentos dessa perda de gozo (QUINET, 2002/2004).

Com efeito, foi a invenção do *objeto a* que permitiu a Lacan realizar uma intersecção entre o campo da linguagem (causa do desejo) e o campo do gozo (mais-de-gozar), bem como estabelecer a teoria dos discursos como formas de ordenamento do gozo pelos laços sociais. Aqui remeto ao fato de que a conceitualização do objeto *a* permite um avanço na formalização de “um novo campo estruturado por aparelhos de linguagem que determinam as relações entre as pessoas. Pois é o objeto *a* que ‘tetraedra’ o campo do gozo em quatro discursos” (QUINET, 2006, p. 27).

Nesta perspectiva, Lacan (1969-70/1992) com sua teoria dos discursos evoca os três impossíveis abordados por Freud (o governar, o educar e o analisar) e lhe acrescenta um quarto, a saber, o fazer desejar. Portanto, os discursos são quatro formas estruturais de ordenar o gozo e constituir os laços sociais, tendo em vista: a impossibilidade de governar (discurso do mestre), a impossibilidade de educar (discurso do universitário), a impossibilidade de analisar (discurso do analista) e a impossibilidade de fazer desejar (discurso da histérica).

Com isso Lacan quer dizer, que os discursos são aparelhos de linguagem que restringem a verdade (lugar abrigado) de cada discurso, produzindo, desse modo, o engendramento dos laços sociais entorno dos impossíveis. Em suma, mesmo diante das impossibilidades estruturais na ordem discursiva, há tentativas de governar, de educar, de analisar e de fazer desejar (LACAN, 1969-70/1992).

Não obstante, no tocante a lógica do consumo, Lacan (1969-70/1992) propõe o surgimento de uma espécie de corrupção no plano discursivo. Em seu entendimento ocorreu uma forma de mutação no discurso do mestre, o que lhe conferiu um estilo capitalista de funcionamento. Isto não significa que o discurso capitalista seja um quinto discurso, já que essa é uma longa discussão no campo lacaniano que não cabe nas linhas desse artigo. Todavia, a trilha deixada por Lacan sobre a degenerescência do significante-mestre no discurso universitário nos permite reconhecer a face

perversa do discurso capitalista. Portanto, o discurso universitário enquanto mestre perverso é uma das formas de nomear o discurso capitalista em toda sua amplitude e sustentação.

Aqui encontramos uma problematização no âmbito do discurso que diz respeito a sua face capitalista, o que intervém diretamente no estabelecimento do laço social, na medida em que o sujeito consumidor sofre uma determinada queda, ou seja, fica siderado no curto-circuito da mercadoria. O consumo associado ao campo pulsional evidencia o deslizamento do consumismo à consumição, deslocando, dessa forma, o sujeito da posição de consumidor para a de objeto consumido. Assim siderado na lógica capitalista, encontra-se em um estado de insatisfação constante, sempre acompanhado pelo gozo de algum *gadget*. As relações, portanto, sofrem uma mercadorização, na qual o sujeito passa a habitar um mundo na condição de dejetivo (LUSTOZA, 2009).

A atualidade, de certo modo, estimula reflexões consideráveis sobre os efeitos causados na “desejabilidade” dos objetos, pelo suposto casamento entre a ciência e o capitalismo³. Operando dessa forma a ciência se reduz àquilo que ela oferece? Ou seja, aos artefatos de consumo? Com relação a esse aspecto lembramos que as reflexões de Lacan sobre os efeitos do discurso capitalista, em sua ligação com a ciência, apontam diretamente para seus produtos, denominados de *latusas*⁴. Com isso, a lógica do mercado fomenta uma estratégia renovada para capturar e siderar o sujeito. Neste sentido, “quanto aos pequenos objetos a que vão encontrar ao sair, no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa, pensem neles como *latusas*” (LACAN, 1969-70/1992, p. 172).

Seriam, portanto, os *gadgets* o auge do consumo? Esses objetos fabricados pela ciência com utilidade e durabilidade momentâneas que, contudo, mantêm a lógica capitalista de consumo⁵. Ora, já que, para manter o consumo em um ritmo

³Abordando os efeitos da ciência sobre o mundo, Lacan (1969-70/1992) diz: “Com efeito, não deveríamos esquecer, de qualquer modo, que a característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção” (p. 168).

⁴Lacan (1969-70/1992) apresenta as *latusas* como *acoisa* (*lachose*), esses pequenos objetos que estão à mostra no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines. Portanto, representa um neologismo criado por Lacan para considerar os efeitos da ciência sobre o mundo.

⁵Os *gadgets* são esses objetos tecnológicos que circulam no discurso capitalista e no circuito do mercado. O fato de serem extremamente provisórios e substituíveis revelam, por vezes, uma “futilidade” e uma “inutilidade”, quando considerados do ponto de vista do valor de uso.

frenético é necessário que o objeto se torne obsoleto, a fim de que se produza um novo modelo, que capture o desejo do sujeito – mantendo assim, o movimento do consumo numa circularidade. Nesta perspectiva, o que Lacan pondera sobre a ciência refere-se aos efeitos que ela engendra, que circulam e pululam em uma escala planetária. Ou seja:

[...] em um mundo onde emergiu, de maneira que existe de fato, sendo uma presença no mundo, não o pensamento da ciência, mas a ciência de algum modo objetivada, refiro-me a essas coisas inteiramente forjadas pela ciência, simplesmente essas coisinhas, *gadgets* e coisa e tal, que por enquanto ocupam o mesmo espaço que nós no mundo em que essa emergência teve lugar [...]. (LACAN, 1969-70/1992, p. 157).

O consumidor, desse modo, se encontra envolvido pelas mercadorias que ocupam o mesmo espaço no mundo. Isto é, um mundo em que cada vez mais a relação entre consumidor e objeto de consumo denuncia contornos de “perversão” no estabelecimento do laço social. O sujeito está inserido em mundo de apelos “irresistíveis” ao seu desejo.

A era contemporânea, com efeito, é marcada pelo infortúnio da lógica capitalista de consumo, onde os objetos adquirem uma existência cada vez mais presente no mundo em que vivemos. Cada vez mais as consequências do império do consumo atingem os ditos consumidores. E a delimitação do espaço entre o consumidor e os objetos de consumo parece dissolver-se pela aceleração da tendência totalitária à alienação no discurso capitalista. O que o discurso capitalista produz é a tentativa de evaporação do sujeito castrado, tamponando sua falta estrutural pelo consumo de objetos que funcionam como artefato do discurso (*gadgets*).

O sujeito, portanto, se encontra na condição de “dejeito”. Sendo que na lógica de consumo ocorre uma mercadorização de tudo pelo discurso capitalista, inclusive o próprio sujeito consumidor é inserido em uma inversão, na qual se torna um objeto consumido⁶. O desejo não é apenas alienado, mas também capturado pelo capitalismo em um efeito de fascinação. Com isso, pode-se pensar os modos de gozo do sujeito em sua relação com os objetos de consumo. A consequência inevitável é a

⁶Ramos (2007), ao apresentar a encruzilhada alienante em que o sujeito se encontra na lógica do consumo, aponta que “posicionado como consumidor, tem que lidar, por um lado, com uma resposta ao Outro que lhe dita o gozo e com a ideologia que sustenta a sociedade do consumo e, por outro, com a inadequação radical e mal adaptada de seu desejo e a consequente queda da posição de ‘consumidor’” (p. 104).

obtenção desenfreada de tais objetos, por vezes, efêmeros e inúteis do ponto de vista do valor-de-uso. De acordo com o diagnóstico de Lacan, ocorre uma espécie de homogeneização em uma estrutura de identificação.

Essa fórmula designa um processo cujo aspecto dialético podemos exprimir sucintamente, observando que, numa civilização em que o ideal individualista foi alçado a um grau de afirmação até então desconhecido, os indivíduos descobrem-se tendendo para um estado em que pensam, sentem, fazem e amam exatamente as mesmas coisas nas mesmas horas, em porções do espaço estritamente equivalentes. (LACAN, 1950/1998, p. 146).

Tendo em vista esse contexto, Pacheco Filho (2009) pondera sobre os efeitos do discurso capitalista para o estabelecimento do laço social. O que o autor ressalta é a existência de uma espécie de alienação adicional implicada no laço social pela lógica capitalista, que está para além da alienação estrutural do sujeito. Ou seja, essa configuração histórica da sociedade promoveu uma forma de aceleração exponencial, que inversamente sustenta uma inércia totalitária. Eis o truque do capitalismo globalizado para prender os sujeitos em sua jaula de aço.

Como já foi dito o discurso capitalista pode ser identificado ao discurso universitário, enquanto mestre pervertido. Ao que parece esse mestre pervertido, pela onda do cinismo generalizado, esconde sua face diante de uma crise global do capital. Os candidatos à mestria olham esse cenário com certo estarrecimento e desconfiança, não querem mostrar suas cabeças para essa guilhotina que os ameaça.

Todavia, o que pode colocar um limite para os efeitos do discurso do mestre pervertido é a vergonha de viver. O giro discursivo deve dar lugar à vergonha, sendo que, vivemos em uma época que não cessa de depreciá-la. Como afirma Lacan (1969-70/1992), “morrer de vergonha é um efeito raramente obtido” (p.191).

A produção da vergonha, diante do cinismo estrutural do discurso capitalista, é uma das formas de um psicanalista agir sobre a cultura. Sendo que, a dimensão da vergonha é o buraco de onde brota o significante-mestre. Ter vergonha é uma espécie de marca da dignidade humana e da potência do laço social. O discurso analítico, portanto, configura-se como o lugar, no qual, o significante conserva sua dignidade e seu efeito de legibilidade, pois possibilita uma produção singular. Com efeito, a vergonha é designada como um recurso contingencial, que produz o significante-mestre (S1), singularizando o sujeito no campo do Outro (LACAN, 1969-70/1992).

Como resultado, Lacan (1969-70/1992) propõe pela lógica que rege o discurso analítico (transformação discursiva), uma possível saída da *lógica* do discurso capitalista (curto-circuito da mercadoria). E isto, tendo em vista que a função analítica

procura reinstaurar a verdade do sujeito, sua referência à castração, ou seja, ao mal-estar na cultura, ao contrário do discurso capitalista que tenta forçá-la. O discurso analítico, portanto, faz emergir o sujeito desejante que se contrapõe a uma forma de vida individualizada e amplamente dominada pelo discurso capitalista em sua gestão neoliberal. Vale lembrar que o desejo é o que faz laço, é o que permite a expressão das coisas do amor em um mundo que tenta a todo custo rejeitá-las.

O REAL DA POLÍTICA E A POLÍTICA DO REAL

Essa pequena retomada do diagnóstico lacaniano sobre o discurso capitalista consiste em situar o caráter fundamental dessa questão que *não* cessa de retornar de forma virulenta: haveria uma saída possível para a aparente ausência de saída da lógica capitalista em sua resiliência cíclica? Ou, estaríamos presos, como dizia Max Weber, na grande jaula de aço? (LÖWY, 2014).

Nesta esteira argumentativa, nota-se que uma tentativa de estabelecer uma crítica renovada foi proposta pelo filósofo francês Alain Badiou, que em sua filosofia procura apresentar uma alternativa que questione o que, talvez, seja o maior representante do capitalismo na atualidade: o Estado. E esse itinerário foi construído através de um programa filosófico rigoroso sob a rubrica de uma *Hipótese Comunista* (BADIOU, 2009/2012), que procura, por um lado, apontar para o *Real da política* (o antagonismo social expresso na luta classes) e, por outro, posicionar uma *política do Real*: a comprovação da hipótese comunista pelo processo do *Acontecimento-Verdade*⁷ na história dos saberes.

Badiou (2009/2012) defende com certo entusiasmo que não podemos viver sem uma Ideia. Por Ideia o filósofo francês entende a totalização abstrata de três elementos primitivos, a saber, “um processo de verdade, um pertencimento histórico

⁷Em seu livro *L'être et l'événement*, Badiou (1988) apresenta o conceito de *Acontecimento* como algo advindo do real, que em sua expressibilidade contingencial produz tanto efeitos de ruptura, quanto uma potência criativa e criadora diante da repetição ritualizada na história dos saberes. O *Acontecimento* diz de um processo de verdade que em seu trajeto produz um sujeito fiel, isto é, um sujeito que aposta nesse advento do real. Portanto, o *Acontecimento* enquanto advento do real estrutura-se logicamente como indecível, incalculável e imprevisível. Nota-se, no entanto, que o termo *l'événement* foi traduzido na versão portuguesa por *Evento* (BADIOU, 1988/1996). Contudo, ao que parece há uma certa ambivalência em sua tradução, sendo que, alguns autores preferem recorrer a tradução de *Acontecimento*. Este é o caso de Žižek (1999/2016) que utiliza o termo em sua acepção conceitual enquanto *Acontecimento-Verdade*. No decorrer do texto utilizaremos essa forma zizekiana, e sempre que as referências da versão em língua portuguesa trouxerem o termo *Evento*, acrescentaremos o termo *Acontecimento* entre colchetes.

e uma subjetivação individual” (p. 134). Com efeito, podemos dizer que uma Ideia representa a associação entre a participação num processo político singular e uma decisão histórica, o que posiciona o pertencimento do indivíduo enquanto um Sujeito no movimento da História. A *Ideia do comunismo*, portanto, é uma operação que exige uma articulação entre esses três componentes: o componente político, o componente histórico e o componente subjetivo.

Em primeiro lugar o *componente político* diz da verdade política, sendo que, o “processo de verdade determina um Sujeito dessa verdade, um Sujeito que, mesmo empiricamente, não é redutível a um indivíduo” (BADIOU, 2009/2012, p. 133). Em segundo lugar, o *componente histórico* revela que “o processo de verdade insere-se no devir geral da humanidade, sob uma forma local, cujos suportes são espaciais, temporais e antropológicos” (BADIOU, 2009/2012, p. 133). E por fim, o *componente subjetivo* que implica a possibilidade de um indivíduo (animal humano) distinto de qualquer sujeito, decidir ser militante dessa verdade política, ou seja, de tornar-se parte de um processo de verdade.

O *campo da verdade* se estrutura por intermédio de uma dimensão histórica, universal e eterna. A verdade pertencente exclusivamente ao âmbito humano, localiza-se em seus efeitos retroativos, numa disponibilização transtemporal que transcende o registro da temporalidade cronológica, concatenando os efeitos metonímicos que constituem a expressibilidade de suas manifestações (seja a verdade política, a amorosa, a artística ou a científica).

Já o *campo da decisão* se presentifica através de uma incorporação, que representa o movimento de superação da individualidade enquanto fulcro da imagem moderna do homem. Assim, o corpo individual torna-se o corpo da verdade, na medida em que se submete a uma existência material, num mundo determinado por uma verdade em devir (BADIOU, 2009/2012). Nesse processo transformativo (subjetivação), incorporado por uma decisão, o indivíduo guiado por uma verdade em pleno devir transmuta-se em um Sujeito. Com efeito, “uma subjetivação é sempre o movimento pelo qual um indivíduo fixa o lugar de uma verdade em relação a sua própria existência vital e ao mundo em que essa existência se manifesta” (BADIOU, 2009/2012, p.134).

Nesta perspectiva, o comunismo surgiu como uma Ideia que representava a “comunidade dos iguais”, sendo, portanto, amplamente “situada no campo das políticas de emancipação ou políticas revolucionárias” (BADIOU, 2009/2012, p.134).

Desse modo, o caminho da hipótese comunista sempre representou ao longo de sua história uma forma de reunir indivíduos em uma espécie de lógica coletiva de pertencimento a uma Ideia. Ideia esta que envolvia tanto o processo político enquanto *Acontecimento-Verdade*, quanto uma construção simbólica que apontava seu arco para atingir o coração da emancipação coletiva. Portanto, ao longo da existência da Ideia comunista, o processo de subjetivação possibilitou um deslocamento decisivo, no qual, o conjunto de indivíduos reunidos tornou-se uma associação entre os comuns em direção ao Sujeito emancipado (BADIOUS, 2009/2012).

Assim, a Ideia comunista no sentido forte do termo é o processo que enoda determinados elementos heterogêneos entre si. Isto é, a instância política, a instância histórica e os modos de subjetivação estão ligados entre si, operando em intersecções que produzem efeitos no campo do saber, já que “a subjetivação opera ‘entre’ a política e a história, entre a singularidade e a projeção dessa singularidade numa totalidade simbólica, e, sem essas materialidades e essas simbolizações, ela não pode advir ao regime de uma decisão” (BADIOUS, 2009/2012, p. 135).

Neste sentido, quando consideramos a participação dos indivíduos nos acontecimentos, entendemos que “a subjetivação, que projeta o real no simbólico de uma História, só pode ser imaginária, pela razão capital que nenhum real se deixa simbolizar” (BADIOUS, 2009/2012, p. 136). Ocorre, portanto, uma projeção imaginária do real de um processo de verdade no campo simbólico da História. Aqui se desenha a definição que Lacan (1968-69/2008) confere ao semi-dizer da verdade em estrutura de ficção, tendo em vista, a impossibilidade estrutural de totalizá-la no registro do dito. Dessa forma, “a Ideia comunista é a operação imaginária pela qual uma subjetivação individual projeta um fragmento de real político na narração simbólica de uma História” (BADIOUS, 2009/2012, p. 136-137). Dito de outra maneira, o processo de verdade que se persegue é a realização no campo da História de uma política emancipatória, que inicialmente é projetada imaginariamente nos modos de subjetivação.

Através desse raciocínio é possível identificar que a hipótese comunista está estritamente ligada ao campo das lutas, essas experiências históricas que são consideradas por Badiou (2009/2012) pela via do “fracasso”, contudo, em uma acepção diferente do neoliberalismo. Com efeito, os fracassos podem produzir uma inversão que vai da *hipótese* (comunista) para a sua *comprovação* (comunismo). A hipótese comunista seria para Badiou uma radicalização da ruptura em seu aspecto

concreto-material (campo das lutas), tendo em vista que a economia capitalista desenfreada não é *necessária* e como tal é *possível* uma saída do capitalismo global.

No entanto, a via utilizada por Badiou (1994) não segue uma resposta padrão, mas procura efetuar uma articulação entre filosofia, psicanálise e matemática, que envolve considerações rigorosas sobre as relações entre o inominável, a verdade, o sujeito e o saber no campo da política. Assim, identifica-se que no âmbito da política, a hipótese comunista, enquanto processo de verdade (de um *Acontecimento*) se dá pela via da ruptura e da descontinuidade e não do consenso. Por isso, o nome de Badiou e Žižek aparecem, por vezes, associados a potência da violência⁸ como ato político, no sentido de que “a escolha verdadeiramente livre é aquela na qual eu não simplesmente escolho entre duas ou mais opções *no interior* de um conjunto prévio de coordenadas, mas escolho mudar esse próprio conjunto de coordenadas” (ŽIŽEK, 2013, 178-179, grifos do autor). Isto representa um gesto político originário, que se expressa na liberdade negativa dos sujeitos em suas formas de resistir às estratégias de contenção e instrumentalização do capitalismo.

De acordo com Safatle (2003) a crítica de Claude Lefort indica a importância de produzir uma experiência de não-saturação do lugar do povo na chamada *democracia*. Portanto, uma “negatividade própria ao povo como conceito político indica como o reconhecimento do desejo popular só ocorre quando reconhecemos que nenhuma ordem jurídica pode falar *em nome* do povo” (p. 190, grifos do autor). Essa crítica pode ser considerada simétrica a que Badiou (1997/2009) defende em “São Paulo: a fundação do universalismo”. O fundamento do universal na filosofia estaria vinculado a um certo esvaziamento do âmbito das categorias “individualizadas”, isto é, não se reduziria a um mero procedimento institucional, burocrático e generalizável. Pelo contrário o universal posicionaria os vínculos sociais por um movimento não identitário, na medida em que implicaria uma certa elevação da igualdade e da potência criativa como horizontes possíveis diante de um duplo diagnóstico da modernidade, entendida como “um excesso de experiências

⁸ Badiou (2009/2012) reconhece que a hipótese comunista se faz no campo das lutas, o que apresenta uma potência violenta, por intermédio da qual se busca pela via do conflito uma transformação social radical. Nesse sentido, o filósofo francês elenca alguns acontecimentos históricos que contribuíram para o quadro geral de tentativa de comprovação da hipótese comunista. Dentre os acontecimentos mais importantes Badiou faz uma reconstrução dos seguintes: A Comuna de Paris (1871); A Grande Revolução Cultural Proletária Chinesa (entre 1965-1976); O Maio, de 1968 francês.

improdutivas de determinação” (DUNKER, 2011, p. 359), ou ainda como “um déficit de experiências produtivas de indeterminação” (Ibid., p. 360)

Dessa forma, a verdadeira *política do Real* não é aquela animada pela tentativa violenta de purificação de toda opacidade do social – o chamado *Real da política* enquanto antagonismo social –, mas sim aquela feita em nome da irreduzibilidade dos antagonismos que fundam a experiência do político. O que, de certa forma, consistiria em pensar um ato capaz de suportar as consequências desses antagonismos a fim de se produzir uma mudança radical no conjunto de suas coordenadas.

Em sua conferência “Oito observações sobre a política”, Badiou (1994) descreve a concepção clássica da política contemporânea. Isto é, “uma política consiste em perseguir objetivos articulando o povo, as organizações e o Estado” (p.53). Pode-se dizer que a política atual, em sua forma organizacional (controle do Estado), se configura pela via da representação dos interesses e das ideologias.

Na concepção clássica dessa articulação política, estabelece-se de um lado a via da *representação*, e do outro a via do *conflito*. Para Badiou (1994), disso resulta 4 orientações: a revolucionária e a fascista, nas quais o conflito é violento; a reformista e a conservadora, nas quais o conflito pode se manter nas regras “constitucionais” vigentes. Todavia, a configuração que se consolidou na era contemporânea foi o parlamentarismo, que consiste em organizar a representação em todos os níveis, tendo a eleição como mecanismo central. Desse modo, o partido tornou-se o *laço representativo* entre o povo e o Estado. Ou seja, o parlamentarismo subordina a política ao Estado, e com isso, faz-se acreditar que a representação do povo nos partidos é simétrica a representação dos partidos no Estado.

Com efeito, o mecanismo eleitoral (o voto) garantiria o âmbito constitucional organizado e controlado pelo Estado. Assim, se constitui um consenso político pela via da representação, na qual o Estado alicerça seu funcionamento. As mobilizações sociais, neste sentido, apenas, bordejariam a estrutura do poder pela via da pressão coletiva.

O parlamentarismo, portanto, é uma forma de política que exclui as rupturas. E nele o Estado cria dispositivos para garantir o mecanismo representativo, uma política, por assim dizer, da continuidade. Já que no nível do Estado, o parlamentarismo tornou-se totalmente conservador (BADIOU, 1994).

Com isso, o parlamentarismo é dominante porque as políticas de ruptura “fracassaram”: tanto as ditaduras revolucionárias, que encontravam nos partidos

comunistas a representação de uma classe (o proletariado), quanto as ditaduras militares, nas quais os partidos fascistas pretendiam representar a comunidade nacional (Nacional-socialismo). Ambas mantêm em comum apenas o aspecto da representação como forma de organização política. Na Alemanha, por exemplo, o Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) representava uma ideologia de extrema-direita, o que acabou posicionando uma vetorização que culminou na produção industrial dos campos de concentração, sendo que, no princípio do universo concentracionário está a recusa da diferença. Nessas políticas, portanto, a ideia de representação sempre foi o motor, ou seja, com a ideia de representação tentava-se colocar a política sob a autoridade do Estado, utilizando os dispositivos do próprio Estado para agir sobre a sociedade de maneira autoritária (BADIOU, 1994). Neste sentido, o stalinismo foi a forma mais acabada dessa configuração política partidária. Todavia, vale lembrar, que na hipótese comunista a chamada ditadura democrática do proletariado “deveria” representar, apenas, um momento transitório do socialismo para o comunismo, e não a solidificação de um Estado Socialista.

Badiou (1994) aponta que o parlamentarismo só se firmou como a forma política aceitável, porque admite três elementos distintos que se complementam, a saber: a *política* como mecanismo de representação; os *partidos* (organizações especiais), que representam as tendências da sociedade no Estado; e o *consenso*, organizado a partir do Estado, na medida em que pode assegurar a continuidade da política.

O parlamentarismo, com efeito, é a forma que se fixou como a mais “flexível” e “eficaz”, porque permite a limitação dos conflitos, com o objetivo de ampliar o consenso. Assim, ao incluir o confronto entre reformistas e conservadores (na troca do poder), acaba por excluir os fascistas (em seu sentido clássico) e os revolucionários.

E além do reformismo e do conservadorismo, o parlamentarismo também aceita um partido progressista que apresenta duas funções contraditórias, *por um lado*, estimula as associações populares em duas funções: “a independência em relação ao Estado” e “a autonomia política em relação ao consenso” (BADIOU, 1994, p. 56). *Por outro lado*, defende o mecanismo eleitoral, pois este promove a ocupação dos postos do poder (troca das cadeiras do poder), ou seja, aceita as regras do

consenso e da gestão do Estado – o governante deixa de ser um político para tornar-se um gestor administrativo do Estado (BADIOU, 1994).

Essa dominação sem véus, atuante em escala planetária pelo “Estado democrático-capitalista”, aparece em Badiou (2009/2012) sob a rubrica do capital-parlamentarismo como o grau último da forma Estado. Desse modo, mudam-se as coordenadas, mas mantem-se a estrutura das coordenadas, pois, as propostas reformista e progressista produzem uma experiência de perda do político, ou ainda, uma perda da experiência do político.

Neste itinerário, em suas observações sobre a política, Badiou (1994) defende que é preciso repensar a política através de quatro eixos: a) de uma “independência total do processo político organizado em relação ao Estado” (p. 57). Isto é, pensar uma política da ruptura contra o consenso constitucional e formal; b) do “abandono da ideia de representação”. Uma política não representa ninguém. Ela só se autoriza por si mesma” (p. 57). Ela deve, portanto, ser uma experiência associativa e não institucional; c) da produção e organização no povo de experiências de rupturas (laço associativo) para concretizar o definimento do Estado; d) de uma *política sem partido*, ou seja, “a organização política não é um partido, pois todo o partido é determinado pelo Estado” (p. 57).

Portanto, o diagnóstico de Badiou (2009/2012) com relação aos desdobramentos do Estado é crítico, pois, este não passa de um “sistema de imposições que limitam justamente a possibilidade dos possíveis” (p. 138). O Estado representa uma forma de bloqueio ao *Acontecimento* enquanto processo de verdade. Ele pode ser considerado como “aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação, com base na prescrição formal do que é possível. O Estado é sempre a finitude da possibilidade, e o evento [*Acontecimento*] é sua infinitização” (BADIOU, 2009/2012, pp. 138-139, colchetes nosso). Com efeito, o *Acontecimento* é algo que deve advir livre do julgo do Estado.

Desse modo, toda a política de emancipação e todo movimento revolucionário não devem atuar pelas coordenadas do Estado, mas, antes, reconhecer que o processo de verdade de um *Acontecimento* traz em si mesmo a *possibilidade* de estabelecimento de uma potência criativa e criadora. Isto é, justamente o que representa a Ideia comunista. Tendo em vista que:

Se, para um indivíduo, uma Ideia é a operação subjetiva pela qual uma verdade real particular é imaginariamente projetada no movimento simbólico de uma História, podemos dizer que uma Ideia apresenta a verdade como se ela fosse um fato. Ou ainda, que a Ideia apresenta certos fatos como símbolos do real da verdade. Foi assim que a Ideia do comunismo pôde permitir que a política revolucionária e seus partidos fossem inseridos na representação de um sentido da História cujo resultado necessário era o comunismo. (BADIOU, 2009/2012, p. 140).

O saldo que se obtém desse processo é uma intrincada relação opositiva entre o *Acontecimento* da Ideia comunista e o Estado. Ou seja, o resultado que se espera após a efetivação da Ideia comunista (Revolução⁹) é nada menos que o enfraquecimento do Estado e sua transição para o não Estado. Em suma, busca-se uma projeção do real de uma política, ou de uma política do real que não esteja submetida ao fluxo inerte e repetitivo do capital-parlamentarismo, o formato atual do Estado (BADIOU, 2009/2012).

Diante de tais delineamentos, nota-se que Badiou (1994; 1997/2009) tem um motivo claro para insistir no papel dos universais e na relação entre violência e política, pois pretende estabelecer uma crítica tanto aos limites da democracia parlamentar, quanto a contradição presente na temática dos direitos humanos e no formalismo da concepção neoliberal de liberdade. Caso contrário a política cairia na armadilha de ser ordenada por um discurso moralista, a chamada colonização da política pela moral: a verdadeira face do Mal. A democracia parlamentar com sua concepção de um indivíduo neoliberal produz uma forma de vida social que tenta esvaziar a possibilidade de todo o *Acontecimento-Verdade*, e o faz pela via do consenso político, uma forma cínica que preside a troca das cadeiras do poder.

⁹Com relação a esse aspecto o leitor precisa ser advertido sobre o posicionamento crítico que Lacan sempre manteve ao termo revolução. Na sua opinião o termo revolução era representativo de um giro em seu próprio eixo, ou seja, um retorno ao ponto de partida. O exemplo comumente retomado por Lacan dizia da revolução dos planetas, que giravam entorno de seu próprio eixo (rotação) e entorno do sol (translação). De certa forma, foi nessa referência que Lacan estruturou o núcleo de sua crítica aos universitários franceses, os quais bradavam ao som de latidos que as estruturas deveriam descer às ruas e fazer a revolução. Lacan interpreta esse gesto como uma demanda que exigia a substituição de um mestre por outro. O diagnóstico de Lacan, desse modo, incidiu sobre a tirania do saber que era comandada e sustentada pela degenerescência do significante-mestre (S1), o que posicionava os estudantes como astudados – meras unidades de valor do discurso universitário. Pelo contrário, o que se poderia esperar no plano da transformação discursiva não era a revolução, mas sim a subversão do sujeito pela via do significante – que se produziria na função do saber. Com efeito, seria necessário efetuar pelo discurso analítico uma transformação no plano discursivo, tendo em vista a instauração da função de legibilidade e o efeito de interpretação do significante-mestre, possibilitando a produção singular de cada um, na condição de desejanter (LACAN, 1969-70/1992). Vale mencionar que nossa pretensão não consistiu em elaborar uma reconstrução rigorosa do universo da crítica de Lacan ao termo revolução. Ao invés disso, optamos nas linhas desse artigo em propor uma aproximação do uso que Badiou empreende do marxismo e a teoria dos discursos de Lacan, na medida em que ambos são representantes de discursos críticos à lógica capitalista.

Esse atual contexto da política produz uma forma de vida mutilada, pois se orienta por valores resultantes de limitações das possibilidades da própria vida. Pelo contrário, a política (do Real) deve ser o campo de realização da verdade de um *Acontecimento*, que posiciona a função central da igualdade (a hipótese comunista) como ordenadora das lutas políticas. A política, portanto, não pode ser guiada por uma exigência de realização de ideais normativos de “justiça” e “consenso”.

Tendo esse cenário em vista, repensar a teoria do sujeito no âmbito da política pode significar o abandono da premissa da representação (sistema representacional), o que consistirá em uma forma privilegiada de forçamento da verdade no campo político. Este caminho em direção a afirmação da Ideia comunista tem como proposta uma política sem partido, uma política que não funcione a partir da pirâmide representacional cujo topo é o Estado.

Para tanto, Badiou (1994) considera necessário construir uma *nova teoria do sujeito* no interior do campo político. Com isso, pretende estabelecer uma crítica ao lugar que o indivíduo ocupou no século XX, como suscetível às diversas formas de catástrofes históricas: o sofrimento industrializado do capitalismo globalizado, a experiência traumática dos campos de concentração, a vitimização do pós-guerra *etc.* Isto é, de uma vida que reduz o sujeito à persistência da animalidade, que faz o indivíduo ser reconhecido na condição de vítima, enquanto o animal humano. Contudo, pensar o sujeito enquanto experiência clínico-política, nesse contexto de vitimização, implica uma contraposição ao reducionismo do campo político à meras reconfigurações do campo social – enquanto medidas paliativas – como, por exemplo, estabelecer demandas de reparações subjetivas e cuidados psicológicos, identificando-as como se representassem em si mesmas o reconhecimento da experiência política.

Não obstante, uma *nova teoria do sujeito* implica uma reflexão acurada sobre os impactos de uma ontologia renovada, de uma ontologia que não finque seus pés na metafísica, mas, antes, que busque sua lógica na matemática. A proposta dessa *nova teoria do sujeito* consiste em fundamentar uma crítica social, capaz de refletir sobre os modos de manifestação do ser e da constituição dos sujeitos, a partir da *fidelidade aos Acontecimentos*. Sendo que, os sujeitos são operações que colocam os indivíduos para além do que família, instituições e Estado podem produzir e legitimar. Os sujeitos também são operadores dos processos de ruptura, na medida em que essa experiência disruptiva (*Acontecimento-Verdade*) torna-se o motor para

sair da repetição da história dos saberes. Aqui se desenha o *Acontecimento* como advento do real, situado nos campos produtores de verdade, tendo a força de colocar situações em movimento (BADIOU, 1994).

Todavia, Badiou (1994) nos adverte que não podemos permanecer enclausurados apenas na matriz da *negação* (ontologia negativa), é preciso também, promover a *afirmação*, porque nenhuma filosofia pode ser solidária apenas de um acontecimento meramente negativo. Pelo contrário, a filosofia também deve trazer consigo a exigência de pensar a partir de um *Acontecimento*, portador de promessas instauradoras, isto é, que permita a passagem da hipótese comunista à demonstração lógica do comunismo.

CONCLUSÃO

O momento histórico que vivemos é no mínimo alarmante, pois presenciamos a desintegração de qualquer estabilidade democrática possível. É certo que o próprio núcleo da democracia liberal-burguesa já traz em si mesmo o germe de sua destruição. Sendo que, ao fazer um balanço crítico – por intermédio do marxismo de Badiou e da psicanálise lacaniana, temperados por uma crítica social –, observamos que a atual expressão da democracia é refém de um Estado burguês sustentado por um capitalismo globalizado, que constituiu um campo de batalha totalmente minado por um arcabouço ideológico quase sem fim. Um capitalismo cínico que criou quase todas as condições e argumentos para se sustentar como a única forma possível de organização das sociedades. Sua resiliência é impressionante, pois diante da crise global que o assola, sua estratégia não foi outra, senão, salvar seus privilegiados financiadores, isto é, o sistema bancário.

O Estado, portanto, está sob o julgo e a tutela do capital-parlamentarismo, que regula tanto a economia (capitalista), quanto à forma constitucional da governabilidade. Essa lógica predatória é sutilmente sustentada pelos dispositivos que estruturam o plano discursivo, o que Althusser (1994/1999) chamava de Aparelhos Ideológicos de Estado. Um verdadeiro aparato jurídico-político-administrativo que impede que uma nova Ideia, que um novo *Acontecimento* emerja no mundo. E isto, tendo em vista que um processo de verdade, no campo político, diz de uma organização permanente, no que concerne as consequências de um *Acontecimento* numa situação localizável no mundo. Pode-se dizer, de um campo produtor de uma verdade não redutível ao empirismo bruto dos puros fatos, na medida

em que a subjetivação (imaginária) do processo de verdade real, pode transformá-la em um corpo material, por assim dizer, um corpo glorioso. “Em relação a esse corpo, que na política é o corpo de um novo Sujeito coletivo, de uma organização de múltiplos indivíduos, diremos que ele participa da criação de uma verdade política.” (BADIOU, 2009/2012, p. 139).

Essa verdade será construída por uma nova forma de política, uma política do real por assim dizer. O que pode representar uma maneira diferente de estruturar as relações sociais, que não se submeta a violência física e simbólica do capitalismo global, para o qual a terra é supostamente de “todos”, mas os frutos que ela produz são de poucos, almejamos inspirados em Rousseau (1971/1999) o anverso dessa afirmação, isto é, que a terra não seja de ninguém, mas que os frutos que ela produz sejam de todos.

Diante desse contexto concordamos firmemente com Badiou: sem uma Ideia estamos desorientados, estamos perdidos no deserto do real estabelecido pelo capitalismo global. No entanto, há uma Ideia que nos anima, que nos mobiliza a retornar ao que um dia inspirou os revolucionários, ou seja, ao que foi elaborado no *Manifesto comunista* de 1847 de Engels & Marx (1847/2005), sendo que, a proposta de sua existência nunca foi interpretar o mundo ou o cenário burguês do século XIX e sim transformá-los radicalmente. E essa é uma tarefa que está apenas começando.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. (1994). *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado: notas para uma investigação*. In: ŽIŽEK, S. Um mapa da ideologia. (Org.). Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- BADIOU, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- _____. (1988). *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. (1997). *São Paulo e fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009. (Coleção Estado de sítio).
- _____. (2009). *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012. (Coleção Estado de sítio).
- DUNKER, C. I. L. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume, 2011.
- ENGELS, F., MARX, K. (1847). *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LACAN, J. (1950). *Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia*. In: Escritos (p. 127-151). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1956-1957). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. (1957-1958). *De uma questão preliminar a todo o tratamento possível da psicose*. In: Escritos (pp. 537-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1959-1960). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1960). *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (p. 807-842)
- _____. (1960-1961). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992
- _____. (1962-1963). *O seminário, livro 10: a angústia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1966). *Do sujeito enfim em questão*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (p. 229-237)
- _____. (1968-1969). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1969-1970). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LÖWY, M. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo, 2014
- LUSTOZA, R. Z. *O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social*. *Ágora: Scielo Revista Eletrônica*. Rio de Janeiro, v.12, n.1, p. 41-52, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/agora/v12n1/03.pdf>. Acesso em: 02 de set. 2018, 13h50min.
- MARX, Karl. (1982). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVEIRA, C. *Capitalismo e gozo: Marx e Lacan. Tempo da Ciência*. Rio de Janeiro, vol. 11, n. 22, p. 9-24, 2º sem. 2004. Disponível em <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/download/143/88>. Acesso em: 02 de set. 2018, 14h10min.

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

QUINET, A. (2002). *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Psicose e Laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

RAMOS, C. *Imperativo de gozo e a propaganda no laço social da sociedade de consumo. Mental*, v. 5, n. 9, p. 101-116, nov. 2007.

ROUSSEAU, J. J. (1971). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAFATLE, Vladimir. Posfácio. In: ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas* (pp. 179-191). São Paulo: Boitempo, 2003. (Coleção Estado de sítio).

SOLER, C. *O estatuto do significante mestre no campo lacaniano*. In: A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade. São Paulo, v.2, n.1, p.255-270, jan/jun. 2010.

_____. *O inconsciente: que é isso?* São Paulo: Annablume, 2012. (Coleção Ato Psicanalítico).

ŽIŽEK, S. (1988). *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. (2002). *Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. São Paulo: Boitempo, 2003 (Estado de sítio).

_____. (1999). *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. (2012). *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

THE REAL AT STAKE: BETWEEN THE THEORY OF THE DISCOURSES AND THE COMMUNIST HYPOTHESIS

ABSTRACT

The present article proposes to articulate a relation between the lacanian psychoanalysis and Badiou's Marxism. On one hand, we have attempted to resume lacanian developments over the theory of the discourses in order to think a possible way out of the capitalistic logic (commodity short-circuit). On another hand, we have tried to rebuild the arguments that had originated the program established by Badiou, named Communist Hypothesis, bearing in mind a distinction between the *Real of the politics*, as a social antagonism of the classes struggle and a *Politics of Truth*, which aims to produce a Truth-Event as a creative advent of the Real. In this perspective, we have drawn a relation between psychoanalysis and Marxism as critical discourses of capital parliamentarism in its neoliberal axis. In effect, we can think of an act, at the same time political and analytical that does not reproduce a way of life managed by neoliberalism.

KEYWORDS: Psychoanalysis, Communist Hypothesis, Theory of Discourses, Event, Politics of Truth.

LE RÉEL EN QUESTION : ENTRE LA THÉORIE DE DISCOURS ET L'HYPOTHÈSE COMMUNISTE

RÉSUMÉ

Cet article articule une relation entre la psychanalyse lacanienne et le marxisme de Badiou. D'une part les développements de Lacan sur la théorie des discours ont été repris afin de trouver une issue possible de la logique capitaliste (court-circuit des marchandises). D'autre part les arguments qui ont donné origine au programme établi par Badiou, nommé Hypothèse Communiste, ont été reconstruits ayant par but la distinction entre le Réel de la politique en tant qu'antagonisme social des luttes de classe et une Politique du réel qui aspire à la production de L'événement-Vérité comme un avènement créatif du réel. Dans cette perspective s'est dessinée une relation entre la psychanalyse et le marxisme comme discours critiques du capital-parlementarisme dans son axe néolibéral. Ainsi nous pouvons penser à un acte, à la fois analytique et politique qui ne soit pas réduit à une forme de vie gérée par le néolibéralisme.

MOTS-CLÉS : Psychanalyse, Hypothèse communiste, théorie des discours, événement, politique du réel.

Recebido em: 04-05-2019

Aprovado em: 17-06-2019

© 2019 Psicanálise & Barroco em revista

<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/index>
[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](http://psicanaliseebarroco.pro.br)

Programa de Pós-Graduação em Memória Social — UNIRIO.

Memória, Subjetividade e Criação.

<http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php>