

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO E DOUTORADO**

**ALLYSSON ALVES ANHAIA**

**AS CONTRIBUIÇÕES DO SUJEITO DESCENTRADO DE JACQUES LACAN À  
FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

**CURITIBA**

**2021**

**ALLYSSON ALVES ANHAIA**

**AS CONTRIBUIÇÕES DO SUJEITO DESCENTRADO DE JACQUES LACAN À  
FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca.

**CURITIBA**

**2021**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 /1636

A596c  
2021 Anhaia, Allysson Alves  
As contribuições do sujeito descentrado de Jacques Lacan à filosofia política contemporânea / Allysson Alves Anhaia ; orientador: Eduardo Ribeiro da Fonseca. -- 2021  
144 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021.  
Bibliografia: f. 140-144

1. Filosofia. 2. Sujeito (Filosofia). 3. Fantasia. 4. Ideologia. 5. Ciência política.  
6. Lacan, Jacques, 1901-1981. I. Fonseca, Eduardo Ribeiro da.  
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



## ATA N.º 194/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezoito dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e um, às catorze horas, realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Allysson Alves Anhaia** intitulada: AS CONTRIBUIÇÕES DO SUJEITO DESCENTRADO DE JACQUES LACAN À FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Eladio Constantino Pablo Craia e Dr. Ricardo Espinoza Lolas. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Eduardo Ribeiro da Fonseca, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca confere ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 15h30. Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia e Prof. Dr. Ricardo Espinoza Lolas, tiveram participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR			10,0
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR			9,8
Prof. Dr. Ricardo Espinoza Lolas – PUCPV		Participação videoconferência	10,0
<b>MÉDIA FINAL</b>	9,9	<b>CONCEITO</b>	A

**Prof. Dr. Cesar Candioto**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia – *Stricto Sensu*



## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família por todo suporte que me permitiu adentrar na vida acadêmica sem as preocupações que eles tiveram antes de mim. À minha mãe, Geni, pelo sustento nos anos iniciais de minha vida; aos meus irmãos, Alecxandro e Alessandra, pela possibilidade de ser egoísta e não precisar ajudar com as despesas de casa tanto quanto eles, porque se assim fosse seria inviável – assim como foi para eles – dedicar boa parte da minha vida aos estudos. Acima de tudo, agradeço por acreditarem e não questionarem meu sonho na Filosofia, quando eu mesmo não acreditei e sempre questioneei.

Agradeço ao meu amigo Nathanael por toda parceria e companheirismo nesses mais de dez anos, sobretudo por ter recuperado esta dissertação de um HD corrompido, se não fosse ele este trabalho não seria entregue. Ao amigo Jean Kus, agradeço por todas as palavras de incentivo, pelas madrugadas de conversa e jogatina, e por tornar a vida um pouco mais suportável. Agradeço ao José Bernardo, mais conhecido como Tundra, pela ajuda com correções, revisões e opiniões ofertadas de bom coração durante esse mestrado. Ao colega Jeferson Costa, pela caminhada durante esse período de pós-graduação, por todos os cafés, cervejas, conversas, aulas, risadas e comentários nos corredores e proximidades da PUCPR.

Meu muito obrigado a todo corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da PUCPR pelas excelentes aulas e eventos. Especialmente a Antonia Poletini, que sempre com muita prontidão, competência e carinho se dispõe a ajudar estudantes e professores da melhor forma possível. Devo um agradecimento especial ao meu orientador, Eduardo Ribeiro da Fonseca, por ter acreditado nessa pesquisa e em mim, por ter insistido para que eu fosse para a Áustria, pelo fôlego em levar vários projetos simultâneos adiante com excelência e pela precisão nos apontamentos e correções desse trabalho.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela taxa escolar que me permitiu ser mestrando; e a Ana Elyze Gois, por ser o acontecimento constante em minha vida, pelos mais de oito anos de companheirismo e suporte, por não desistir de mim ou de nós, por todos os ensinamentos, críticas e elogios, por todo amor que me dá um motivo para acordar todos os dias e pela certeza de que trilharemos um caminho juntos.

*Para honrar quem lenha pra sua fornalha foi,  
Lenha pra sua fogueira eu serei*

(El Efecto, "O monge e o executivo")

## RESUMO

A esquerda Lacaniana é formada por pensadores que encontram na psicanálise de Jacques Lacan instrumentos para tecer críticas e alternativas aos modelos sociais, culturais e econômicos da atualidade. Mesmo que não seja um bloco de pensamento homogêneo e sim um no qual cada autor se apropria dos conceitos lacanianos de maneira distinta dos demais, a categoria de sujeito como exposta por Lacan se dá como o ponto de partida e fio condutor desse bloco de pensamento. Sendo assim, o objetivo desta dissertação é explicitar de que modo a categoria de sujeito descentrado articulada por Lacan fundamenta o campo filosófico da esquerda lacaniana, de forma seja possível evidenciar a ruptura existente entre a análise a partir deste sujeito e o sujeito da filosofia moderna. Deste modo, nos dedicamos a conceituar o sujeito descentrado a partir do ensino de Lacan, para que se tornem claras as estruturas de alienação que tornam o sujeito descentrado, além de salientar que mesmo que tenha sido Freud a iniciar os estudos dos processos inconscientes, foi Lacan que definiu o sujeito da psicanálise. A partir dessa conceitualização, é examinada a leitura que Lacan faz da modernidade, em especial das teorias de Descartes e Kant, com o objetivo de analisar a crítica a racionalidade proposta por ele, bem como diferenciar o sujeito da modernidade e o sujeito descentrado. A partir dessa diferença pode-se evidenciar a constituição do campo sociossimbólico, uma vez que para o psicanalista parisiense a constituição do sujeito e daquilo que ele entende como realidade acontece de forma simultânea. Da mesma maneira, é a partir da constituição do sociossimbólico que se evidencia a inversão que é cara a análise política que parte da psicanálise entre subjetividade e objetividade, o que culmina na distinção entre a ordem do político, que advém da efetividade e da contingência, e da política, que representa as práticas e instituições. A partir desse panorama que engloba o sujeito, a sociedade e a realidade, faz-se necessária a abordagem da possibilidade de os conceitos psicanalíticos atravessarem a barreira que separa o sujeito da coletividade. Essa abordagem é feita a partir da lógica do não-todo e da noção de singularidade em Lacan, bem como da teoria da multiplicidade em Alain Badiou, como formas de demonstrar que tanto o movimento dialético quanto a falta e o vazio não somente fazem parte da efetividade do mundo, mas devem ser incluídos no modo com que se analisa a realidade. Por fim, acompanhamos Žižek na sua análise política através de sua teoria da ideologia para explicitar a total abrangência e hegemonia da ideologia liberal na atualidade. Frente a esse quadro hegemônico, evocamos a leitura lacaniana do ato de Antígona como um acontecimento capaz não somente de possibilitar uma alternativa política a ideologia liberal, mas também como a abertura para uma filosofia que se faz desde a contingência como uma filosofia genuinamente contemporânea.

Palavras-chave: Sujeito descentrado; Esquerda Lacaniana; Acontecimento; Fantasia; Ideologia.

## ABSTRACT

The Lacanian left is formed by thinkers who find in Jacques Lacan's psychoanalysis instruments to weave criticism and alternatives to the current social, cultural and economic models. Even though it is not a homogeneous block of thought, but one in which each author appropriates Lacanian concepts in a different way from the others, the category of subject as exposed by Lacan becomes the starting point and guiding thread of this block of thought. Therefore, the objective of this dissertation is to explain how the category of decentralized subject articulated by Lacan bases the philosophical field of the Lacanian left, so that it is possible to highlight the rupture between the analysis from this subject and the subject of modern philosophy. In this way, we dedicate ourselves to conceptualize the decentralized subject from Lacan's teaching, so that the structures of alienation that make the decentralized subject become clear, in addition to stressing that even though Freud was the one to start studying unconscious processes, it was Lacan who defined the subject of psychoanalysis. Based on this conceptualization, Lacan's reading of modernity, especially the theories of Descartes and Kant, is examined, with the aim of analyzing the criticism of the rationality proposed by him, as well as differentiating the subject from modernity and the decentered subject. From this difference the constitution of the socio-symbolic field can be evidenced, since for the Parisian psychoanalyst, the constitution of the subject and what he understands as reality happens simultaneously. In the same way, it is from the constitution of the socio-symbolic that the inversion that the political analysis that starts from the psychoanalysis between subjectivity and objectivity is evident, which culminates in the distinction between the order of the political, which comes from effectiveness and contingency, and politics, which represents practices and institutions. From this panorama that encompasses the subject, society and reality, it is necessary to approach the possibility of psychoanalytic concepts crossing the barrier that separates the subject from collectivity. This approach is based on the logic of the not-all and the notion of singularity in Lacan, as well as the theory of multiplicity in Alain Badiou, as ways to demonstrate that both the dialectical movement, the lack and the void are not only part of effectiveness of the world, but they must be included in the way in which reality is analyzed. Finally, we accompany Žižek in his political analysis through his theory of ideology to explain the total scope and hegemony of liberal ideology today. Faced with this hegemonic framework, we evoke the Lacanian reading of Antigone's act as an event capable not only of enabling a political alternative to liberal ideology, but also as an opening to a philosophy that is made since contingency as a genuinely contemporary philosophy.

Keywords: Off-centered subject; Lacanian Left; Event; Fantasy; Ideology.

## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>INTRODUÇÃO OU POR QUE LACAN?</b> .....	<b>9</b>
<b>2.</b>	<b>O EU DA PSICANÁLISE E O DESCENTRAMENTO DO SUJEITO</b> .....	<b>15</b>
2.1.	O EU EM FREUD .....	16
2.1.1.	<b>A primeira tópica</b> .....	<b>17</b>
2.1.2.	<b>A segunda tópica</b> .....	<b>21</b>
2.2.	O EU EM LACAN E A ALIENAÇÃO NA IMAGEM .....	25
2.2.1.	<b>O outro e a alienação no simbólico</b> .....	<b>33</b>
2.2.2.	<b>A falta, a fantasia, o real e a alienação do desejo</b> .....	<b>36</b>
<b>3.</b>	<b>A RUPTURA A PARTIR DO SUJEITO DESCENTRADO</b> .....	<b>41</b>
3.1.	A LOUCURA DA MODERNIDADE: ENTRE O DESCENTRAMENTO E O GOZO.....	43
3.1.1.	<b>Entre o <i>cogito</i> e o <i>ergo sum</i></b> .....	<b>44</b>
3.1.2.	<b>Entre o formalismo e o gozo</b> .....	<b>53</b>
3.2.	O SUJEITO DESCENTRADO COMO SUJEITO DA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA .....	62
3.2.1.	<b>Uma nova subjetividade para uma nova objetividade</b> .....	<b>64</b>
3.2.2.	<b>O político e a política</b> .....	<b>73</b>
<b>4.</b>	<b>A ESQUERDA LACANIANA E O ACONTECIMENTO</b> .....	<b>80</b>
4.1.	PODE A PSICANÁLISE PENSAR A POLÍTICA? O SINGULAR E O NÃO-TUDO.....	84
4.2.	A FANTASIA IDEOLÓGICA .....	90
4.2.1.	<b>Da fantasia à ideologia</b> .....	<b>90</b>
4.2.2.	<b>A crítica à ideologia marxista</b> .....	<b>108</b>
4.3.	O ATO DE ANTÍGONA COMO ACONTECIMENTO .....	114
4.3.1.	<b>O acontecimento e a ideologia</b> .....	<b>116</b>
4.3.2.	<b>O Ato de Antígona</b> .....	<b>126</b>
<b>5.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS OU PARA ALÉM DE LACAN</b> .....	<b>134</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>140</b>

## 1. INTRODUÇÃO OU POR QUE LACAN?

O século XX foi palco de importantes mudanças, tanto na filosofia quanto na política, que alteraram a forma de análise dos sujeitos e das sociedades contemporâneas. Uma dessas mudanças foi a psicanálise iniciada por Freud, uma vez que ela tem como escopo a subjetividade dos indivíduos, de modo que promove uma mudança na concepção do sujeito ao tirar o foco da racionalidade e colocar nos desejos e vontades do inconsciente. É nesse sentido que Žižek (2008, p. 223) afirma que a psicanálise faz parte das grandes humilhações sofridas pela humanidade, já que tal teoria desmistificou o caráter da primazia da razão sobre o corpo<sup>1</sup>. Isso significa que características mais elevadas, tais como moralidade e consciência, que eram marcas e pressupostos da humanidade, foram desmascaradas como um conflito de forças que ocorre em uma esfera anterior, que é a esfera do desejo e do inconsciente, de modo que a consciência seja definida como apenas mais um estado do psíquico, e não mais como a instância que marca a diferença entre o humano e o animal, uma vez que ela não mais governa a atuação do psiquismo do ser humano. É nesse sentido que se torna pertinente a retomada político-filosófica do sujeito descentrado assim como conceituado por Jacques Lacan em seu Segundo Seminário em 1954-55 (2010), mas que permanece e ganha novos contornos por todo o seu ensino, isto é, como um sujeito faltante, que não corresponde nem com aquilo que está em sua consciência nem com aquilo que se expressa no inconsciente por intermédio do desejo. Isso porque a novidade que o sujeito descentrado proporciona é, a partir da estruturação do inconsciente como é proposta por Lacan, a possibilidade de uma virada na análise política do sujeito enquanto racional para o sujeito que é movido pela falta e pelos impulsos. Isso significa que o que confere humanidade ao ser humano, ou seja, aquilo que faz do indivíduo um sujeito, se encontra na tensão, na disputa existente entre o inconsciente e o real de um lado e a consciência, o simbólico e o imaginário de outro, o que faz com que o sujeito possa ser definido exclusivamente pela falta que surge do real, como uma negatividade.

---

<sup>1</sup> Essas humilhações ou golpes narcísicos, como diz Freud, dão-se no sentido de desmistificar o projeto que a modernidade pensara para a humanidade, como será tratado no decorrer do trabalho. Se, em ordem cronológica, a psicanálise encerra essa série, a primeira é a descoberta de Copérnico, que tira do homem o status de centro do universo, a segunda é a teoria de Darwin, que tira do ser humano a característica de ser a criatura mais importante do planeta.

Assim, a principal característica do sujeito descentrado é a de ser essencialmente fragmentado, de forma que, frente a esse sujeito que se divide entre o inconsciente e a consciência, a psicanálise se apresenta como uma área do conhecimento importante para os estudos que visam compreender os sujeitos e as sociedades desde suas instâncias mais primitivas. Isso, não só por a psicanálise ser de onde partimos com a definição de sujeito descentrado, mas também porque ela promete uma outra análise da história do ser humano que não aquela que tem a razão como fio condutor. É justamente isso que leva Freud (2019, p. 600) a afirmar que: “[...] a psicanálise pode reclamar para si uma posição elevada entre as ciências que buscam reconstruir as fases mais antigas e sóbrias do começo da humanidade”, uma vez que essa busca se mostra pertinente por ter o intuito de proporcionar um outro entendimento tanto da constituição do indivíduo quanto de suas relações na esfera social. Por conta disso Alenka Zupančič (2018) afirma que seu principal interesse na psicanálise – e que vai de encontro com o objetivo dessa dissertação – refere-se à capacidade que ela tem de permitir repensar e manter a categoria de sujeito no exato momento em que a filosofia contemporânea estava pronta a descartá-lo como pertencente ao pensamento metafísico. Isso porque tal categoria, a partir das narrativas do fim e da ascensão do neoliberalismo, foi substituída pela noção de indivíduo, de forma que ao se tratar do indivíduo já se está na lógica liberal, que o entende como a partícula mínima que tem valor igual e, por vezes, maior que a sociedade como um todo. Daí se extrai a importância de ainda se falar do sujeito no século XXI: a tentativa de escapar do léxico e da ideologia liberal a partir do resgate e ressignificação de uma das mais importantes categorias da modernidade. Sendo assim, quando Lacan introduz a discussão filosófica no cerne de sua teoria psicanalítica, ele, ainda segundo a filósofa, revoluciona a noção de sujeito, de forma que é possível negar a postura da filosofia contemporânea, uma vez agora o sujeito não é um agente autônomo e livre, da mesma forma que também não é um mero efeito da estrutura completamente consciente de si mesma. Por conta disso, é necessário resgatar a categoria do sujeito na atualidade, sobretudo a partir da teoria lacaniana, já que dessa categoria se extrai o contraponto à lógica liberal enquanto as noções que substituem o sujeito na contemporaneidade são cooptadas pelo liberalismo. Isso porque, a partir do psicanalista parisiense o sujeito passa a ser um efeito da lacuna, da inconsistência e incompletude inerentes dessa estrutura, o que culmina em importantes consequências filosóficas, ontológicas e políticas.

Nesse mesmo sentido, Yannis Stavrakakis (2007, p. 33) afirma que “a psicanálise [referindo-se especificamente a Lacan] é o lugar do qual se poderia razoavelmente começar a corrigir a lamentável falta de atenção colocada na subjetividade dentro da teoria marxista da ideologia”<sup>2</sup>. Isso vai de encontro com a proposta desta dissertação de que se faz necessária a implementação das noções da psicanálise na filosofia política para que seja possível uma análise mais abrangente do sujeito a fim de transformá-lo em um sujeito contemporâneo, que tem como uma de suas principais características, além das que já foram elencadas acima, o fato de ser cada vez mais fechado em sua subjetividade e esfera particular, o que é agravado com a crescente da internet e das mídias de massa, e que torna os indivíduos e as sociedades cada vez mais atonais e fragmentados. Frente a este quadro, ainda de acordo com Stavrakakis (2007a), autores vinculados à teoria populista, como Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, bem como à teoria crítica, como Alain Badiou, Judith Butler e Slavoj Žižek, já buscam os recursos da psicanálise, sobretudo do método analítico de Jacques Lacan, para uma análise desse sujeito fragmentado, e a incorporação destas análises na política, de modo que é possível para eles uma investigação que abrange aquilo que a psicanálise pensou como o sujeito contemporâneo. Portanto, a partir da consideração desse quadro, torna-se necessário formular a seguinte questão: de que modo o conceito de sujeito descentrado de Lacan contribui com a filosofia política contemporânea de maneira que é possível identificar, a partir de tal conceito, uma ruptura entre as maneiras contemporânea e moderna de se pensar a filosofia política?

É a partir desse questionamento que essa dissertação foi desenvolvida<sup>3</sup> com objetivo explicitar de que modo o conceito de sujeito descentrado contribui com as análises políticas da esquerda lacaniana, de forma que se torna possível evidenciar e analisar a ruptura entre a filosofia política do sujeito descentrado com a filosofia política do sujeito racional. Assumiu-se como hipótese que a teoria lacaniana, quando aplicada à filosofia Política, é capaz de proporcionar uma mudança de paradigma a partir do conceito de sujeito defendido por Lacan, e que um dos representantes dessa

---

<sup>2</sup> “El psicoanálisis [y se refiere principalmente a Lacan] es el lugar desde el que razonablemente se podría comenzar a corregir la lamentable *falta* de atención puesta en la subjetividad dentro de la teoría marxista de la ideología”. Todas as traduções que são acompanhadas, por meio de nota, das passagens no original foram feitas pelo autor desta dissertação.

<sup>3</sup> É interessante ressaltar que nessa dissertação expomos e seguimos uma das grandes tradições que se propõem a repensar e reabilitar o político na atualidade, isto é, uma tradição de matriz hegeliano-lacaniana, que tem a dialética e a negatividade em sua centralidade. A outra tradição é de cunho espinosista-nietzschiana, que orbita em torno da noção de potência.

mudança é Slavoj Žižek, de forma que os conceitos de Lacan foram abordados sob a perspectiva da filosofia política a partir da obra desse autor. Tal hipótese foi desenvolvida no horizonte do que Yannis Stavrakakis (2007a) afirma ser a esquerda lacaniana, que é formada por pensadores que têm em comum a característica de analisar as condições políticas das sociedades a partir de noções e conceitos de Lacan. Segundo ele (2007, p. 17), a partir desses conceitos se pode pensar uma subjetividade que não é reduzida à individualidade e que abre caminho para uma outra compreensão da objetividade. Além disso, a conceituação do sujeito descentrado, que é um sujeito que está relacionado a um objeto dividido, que pode ser interpretado como uma divisão na construção da objetividade política, nos permite, com base no que diz Stavrakakis, afirmar que a psicanálise é de onde se pode começar a corrigir a falta de atenção à subjetividade, mas não só no que se refere a teoria política marxista, e sim em todo campo da filosofia política moderna.

Para cumprir de maneira satisfatória tal objetivo, essa pesquisa foi dividida em três capítulos, dos quais o primeiro teve como intuito definir e delimitar o campo conceitual que se estende a partir da categoria de sujeito descentrado, de modo que, além dessa categoria de sujeito, foram objeto de investigação os demais conceitos essenciais à definição do sujeito em Lacan, que também contribuem com a filosofia política da esquerda lacaniana. Assim, esse capítulo percorre a trajetória que vai desde a conceitualização do eu na primeira tópica freudiana até a noção de sujeito descentrado de Lacan, passando por conceitos como inconsciente, imaginário, simbólico e sujeito. Esse trajeto foi necessário para conceituar tanto o eu, quanto o sujeito da psicanálise, bem como evidenciar o ponto de partida de Lacan e o que em sua teoria se diferencia da teoria freudiana. Preferimos delimitar a abordagem ao que se refere à psicanálise freudiana a apenas as instâncias que constituem o aparelho psíquico, de forma que deixamos de lado conceitos que são centrais à teoria de Freud, mas que pouco tem a contribuir com o teor desta pesquisa, uma vez que os conceitos freudianos aqui abordados são aqueles nos quais Lacan se baseou.

Já o segundo capítulo tratou de examinar o sujeito descentrado a partir da leitura que Lacan faz da filosofia moderna a fim de demonstrar as implicações da mudança de paradigma do sujeito racional para o descentrado. Tal capítulo teve como proposta uma análise voltada para a interpretação feita por Lacan do sujeito moderno<sup>4</sup>,

---

<sup>4</sup> Entendemos por sujeito moderno, aos mesmos moldes que Perez (2016, p. 176), como aquele que é constituído por uma bipolaridade. Isto é, um sujeito que tem um corpo biológico que quer se manter

sobretudo a respeito das teorias de Descartes e Kant, expondo, tanto a ruptura entre o sujeito descentrado e o sujeito moderno quanto a causa dessa ruptura e as diferenças que ela proporciona entre as concepções da categoria de sujeito. A partir dessa diferenciação, foi tema de estudo uma análise política que emerge da teoria de Lacan, justamente por evidenciar esse sujeito que surge como contraponto ao sujeito moderno, de forma que se salientou também a ruptura entre a filosofia política moderna e a contemporânea. Nesse ponto, foram expostos os parâmetros de uma análise filosófica-política que surge do sujeito contemporâneo enquanto sujeito descentrado, ou seja, a imbricação do campo político com a ordem do discurso e da linguagem e sua constituição através da falta. Assim sendo, foi investigado de que modo os conceitos lacanianos são empregados em tal análise e como eles implicam numa ordem sociossimbólica e na diferenciação entre a política e o político.

Por fim, o terceiro capítulo teve como objetivo demonstrar como os conceitos de Lacan são utilizados na esquerda lacaniana. No entanto, foi necessário evidenciar a possibilidade de a psicanálise pensar o político e a sociedade e ultrapassar a barreira que separa o particular do coletivo. Por conta disso, em uma primeira seção, nos dedicamos a abordar essa passagem a partir da noção de singularidade em Lacan e da teoria da multiplicidade em Alain Badiou. Como essa pesquisa traz o esloveno Slavoj Žižek como exemplo de pensador da esquerda Lacaniana, em uma segunda seção, limitamo-nos a discutir como é feita a análise política a partir dos conceitos lacanianos e em como o filósofo se apropriou desses conceitos, como por exemplo, o de o Outro e o de fantasia, além daqueles que são comuns à esquerda lacaniana, como o significante, o desejo e a falta, para dar forma a sua teoria da ideologia. Sendo assim, após o exame da teoria do filósofo esloveno, é evidente o quadro de domínio da ideologia capitalista, que o autor (ŽIŽEK, 2017, p. 165) reconhece como uma condição depressiva, de maneira que propomos o Ato de Antígona como um acontecimento capaz de promover a travessia da ideologia. Para isso, foi foco de investigação a noção de acontecimento, tanto em Žižek quanto em Badiou, para que se pudesse examinar tal noção tanto do ponto de visto político e social quanto do ontológico. Além disso, nos detemos em investigar o Ato de Antígona, como posto por

---

vivo, e que por isso come, dorme e se defende de outros animais ou adversidades da natureza, acrescido por seus pensamentos e representações mentais, o que possibilita a ele decidir qual alimento comer, quanto tempo dormir e como se defender. Ou seja, um sujeito reflexivo, que, ainda que se enxergue como algo diferente de seu corpo material, se identifica com seu eu.

Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise em 1960, justamente para destacar sua posição entre as duas mortes como um acontecimento que possibilita a mudança no quadro social e a travessia da fantasia.

Quanto à metodologia, essa pesquisa teve caráter bibliográfico e foi executada a partir de um modelo descritivo explicativo, que se propõe a descrever as teorias e conceitos dos autores estudados, bem como explicar como funcionam, foram concebidas e as consequências de tais teorias e conceitos. Isso se deu através de procedimentos de análise de documentos, sobretudo de artigos acadêmicos, periódicos em revistas, livros e de comentadores. Além da revisão bibliográfica dos autores, foi feita uma análise conceitual do sujeito descentrado em Jacques Lacan e Slavoj Žižek, bem como das demais noções e conceitos que estão no campo do sujeito lacaniano ou que auxiliem na compreensão de tal conceito, além da noção de esquerda lacaniana em Yannis Stavrakakis. Também contou com uma abordagem qualitativa que visa apresentar os resultados de forma a respeitar a complexidade do problema e a interação entre os assuntos estudados.

## 2. O EU DA PSICANÁLISE E O DESCENTRAMENTO DO SUJEITO

O objetivo deste capítulo é explicitar os principais conceitos, noções e relações que servem para definir o sujeito lacaniano como um sujeito essencialmente descentrado. Para isso, em uma primeira seção, é abordada a constituição do sujeito freudiano a fim de compreender, tanto a constituição do objeto da psicanálise, quanto o ponto de partida de Lacan. Além disso, essa abordagem permite identificar as mudanças que posteriormente foram realizadas pelo psicanalista francês em relação ao modelo freudiano, bem como expor que é desde a constituição do indivíduo iniciada por Freud que a instância da consciência não pode ser entendida ou se confunde com o sujeito no âmbito da psicanálise. Isso se faz necessário porque, ainda que de modo próprio e original, o psicanalista parisiense se vale de conceitos freudianos da primeira tópica que o possibilitam relacionar a psicanálise com a teoria linguística de Saussure, além de conceitos da segunda tópica que são essenciais para a formulação da ordem do real e da falta, por exemplo. Sendo assim, faremos uma exposição geral tanto da primeira quanto da segunda tópica freudiana a partir dos textos que são mais citados por Lacan no período inicial de seu ensino, que são o *Projeto para uma psicologia* (1895) e *Interpretação dos sonhos* (1900) no âmbito da primeira tópica, e *O eu e o id* (1923) e *Além do princípio do prazer* (1920) no da segunda.

Após isso, em uma segunda seção, é tema de discussão a formação do eu imaginário dos primeiros anos do ensino de Lacan, tendo como ponto de partida o escrito do *Estádio do Espelho* (1949), para se possa observar as diferenças entre o eu de Freud e o de Lacan. Dessa maneira, é possível acompanhar a forma com que o psicanalista parisiense, ao mesmo tempo, mantém as noções freudianas de indivíduo e começa a articular as suas próprias, de modo que pode ser atribuída a ele a conceitualização de um sujeito da psicanálise. Nessa seção, também, é analisada a primeira alienação do sujeito que é a da sua identidade na imagem do outro. Ainda é objeto de investigação o movimento de passagem do eu que se constitui como imaginário para a ordem do simbólico, que é o momento em que o indivíduo passa a ser sujeito, bem como a fantasia como uma defesa utilizada pelo sujeito frente ao desamparo causado pela falta no Outro simbólico. Assim, poderemos abordar as principais diferenças entre o eu imaginário e o sujeito lacaniano, além de explicitar a noção de que o eu produto do estádio do espelho é apenas uma instância de um

sujeito que é radicalmente inconsciente e alienado, e por isso, anterior ao eu consciente. Nesse ponto, são tratados os conceitos centrais para a análise do sujeito lacaniano, que são o de Outro, enquanto representante da ordem simbólica, o de desejo, enquanto característica central do sujeito lacaniano, e o de falta, como aquilo que torna possível a alienação primeira do sujeito no Outro. A compreensão dessas noções e conceitos é importante para que se possa entender o que torna o sujeito descentrado, isto é, como se dão as principais alienações que fazem com que o sujeito lacaniano não se encontre em si mesmo, mas sim no espaço existente entre o sujeito do inconsciente e o eu imaginário, além de sempre apresentar de forma inconsciente o desejo, sua identidade e a sua noção de realidade ligadas e influenciadas pelo Outro e pelos outros.

## 2.1. O EU EM FREUD

A novidade da psicanálise<sup>5</sup> foi articulada de maneira que não coloca a essência do psiquismo na consciência, uma vez que ela é obrigada a ver essa consciência como apenas mais uma qualidade<sup>6</sup> do psíquico, que pode juntar-se a outras qualidades ou até mesmo estar ausente. Da mesma maneira, esse campo de conhecimento desmistifica a instância do eu racional como parte principal do psiquismo e da condição humana. À vista disso, tratamos de como Freud inicia a construção do que virá a ser o aparelho psíquico com o objetivo de explicitar no que consiste o eu, a consciência e o inconsciente no âmbito da primeira tópica. Também abordamos a mudança conceitual que acontece na virada para a segunda tópica, tendo em vista que a constituição do aparelho psíquico, que é apresentada em *O eu e o id* em 1923, é tida como um ponto de mudança por conta da retomada e da reinserção das questões postas entre parênteses após o *Projeto* de 1985, que são a instância pulsional – que virá a ser o Id – e a questão do eu e seu desdobramento

---

<sup>5</sup> Sabe-se que o conteúdo da psicanálise freudiana pode, de certa forma, ser encontrado também nas obras de Schopenhauer, Nietzsche e Agostinho, com o primado da Vontade sobre a consciência, por exemplo. Entretanto, a novidade da psicanálise se faz a partir da sistematização do psiquismo humano com a dualidade do inconsciente e a consciência, como será pontuado no decorrer do texto.

<sup>6</sup> O termo qualidade é utilizado por Freud para se referir ao psíquico a partir da segunda tópica freudiana, na qual a consciência e o inconsciente têm a característica de serem adjetivos, isto é, propriedades dos processos psíquicos. Entretanto, antes dessas obras, na primeira tópica freudiana, essas duas instâncias eram definidas como classes de processos hegemônicos, como lugares e temporalidades diferentes. Segundo Câmara (2010, p. 21), “a segunda tópica não anula a primeira, mas aumenta o poder da psicanálise para explicar os fatos psíquicos”.

narcísico, que é retomada na figura do ideal do eu e posteriormente do Super-eu<sup>7</sup>, bem como a utilização dos princípios do prazer e realidade.

### 2.1.1. A primeira tópica

Freud nos apresenta em seu *Projeto de uma Psicologia* (1995) o aparelho psíquico a partir de uma psicologia científico-naturalista. Tal aparelho é composto por uma rede de neurônios que eram entendidos como unidades materiais do sistema nervoso, independentes uns dos outros e capazes de transmitir uma quantidade de excitação (Q)<sup>8</sup>. O funcionamento desse aparelho neuronal deve ser regido pelo princípio da inércia, já que o inventor da psicanálise visa explicar todo o funcionamento do psiquismo mecanicamente, mesmo que, em ocasiões em que essa meta se mostra distante, ele passe a valer-se de explicações biológicas. As quantidades que os neurônios recebem e transmitem estariam de acordo com uma tendência fundamental do aparelho que seria anular toda quantidade, de modo a manter a diferença entre repouso e movimento nula. No entanto, isso se dá em um sistema que se encontra em repouso e só pode ser afetado por corpos que lhe são externos, o que leva o autor a diferenciar quantidades de origem endógenas e exógenas. As quantidades endógenas podem ser entendidas como as demandas primordiais para a sobrevivência, por exemplo fome, respiração e sexualidade (FREUD, 1995, p. 11), e, mesmo que sejam internas, essas demandas só cessam sob condições que são adquiridas no mundo externo, ou seja, quantidades exógenas.

Assim, através da quantidade e do neurônio Freud obtém um sistema no qual os processos psíquicos são explicados através de diferenças quantitativas, uma vez que o que diferencia os neurônios entre si é o seu grau de permeabilidade, que para Freud, é o que dita o quão fácil é para a quantidade ocupar, através dos neurônios, o aparelho psíquico. A partir dessa diferença de permeabilidade, o autor (FREUD, 1995, p. 13-14), em um primeiro momento, divide o aparelho em dois sistemas com dois tipos de neurônios distintos: 1) o sistema  $\phi$ , que é constituído por neurônios

<sup>7</sup> Do original *Über-ich*. Preferimos utilizar a tradução como Super-eu porque mantém o destaque no “eu”, como no original.

<sup>8</sup> Segundo Caropreso e Simanke (2005, p. 86), a natureza da quantidade não é especificada. Para eles, há no *Projeto* e em outros textos de Freud da época elementos que levam a acreditar que a natureza da quantidade seria elétrica, mas em outros pontos o autor parece trabalhar com uma concepção de natureza hidráulica, fazendo uso de uma linguagem que parece mais próxima da mecânica dos fluidos, o que torna a questão sobre a natureza da quantidade indecisa.

permeáveis que deixam passar quantidade como se não tivessem barreiras e que recebem a quantidade das extremidades do sistema nervoso e a transferem de forma enfraquecida e fracionada aos 2) neurônios do sistema  $\psi$ , que são impermeáveis e deixam quantidade passar com dificuldade. Já que esse últimos são impermeáveis, eles podem acumular energia, o que favorece a conexão entre os neurônios. Como a modificação do que Freud chama de barreiras de contato nos neurônios do sistema  $\psi$  é permanente, cada vez que acontece a passagem de quantidade eles se tornam mais permeáveis e semelhantes aos do sistema  $\phi$ . Em outras palavras, o grau de facilitação da passagem de energia no sistema  $\psi$  aumenta, e isso permite ao psicanalista afirmar que a memória se encontra e é fruto do sistema  $\psi$ , causada pelo grau de facilitação<sup>9</sup> que este apresenta. Além disso, o sistema  $\psi$  apresenta uma divisão – já que ele recebe quantidades exógenas por intermédio do sistema  $\phi$  e quantidades endógenas vinda do interior do organismo<sup>10</sup> – entre “ $\psi$  manto” que recebe quantidade exógenas e o “ $\psi$  núcleo” que recebe endógenas. Dessa divisão que se extrai a noção de eu do *Projeto*, de acordo com Freud (1995, p. 36):

[...] ambos os processos indicam que se formou em  $\psi$  uma organização cuja existência perturba cursos [quantitativos] que foram executados, na primeira vez, de uma forma determinada [ou seja, acompanhada de satisfação ou dor]. Essa organização chama-se o “eu”, e pode facilmente ser apresentada pela consideração de que com regularidade se repete a recepção de Q's endógenas em determinados neurônios (do núcleo), e de que o efeito facilitador decorrente daí resulta em um grupo de neurônios cuja ocupação é constante; [...]

Portanto, o conjunto de ocupações de  $\psi$  constitui, nessa perspectiva, a base do eu, que é o responsável por armazenar as quantidades necessárias para realizar

---

<sup>9</sup> O grau de facilitação das barreiras de contatos nos neurônios seria uma maneira de diminuir a diferença entre repouso e movimento causada pela excitação, já que toda a arquitetura do aparelho psíquico parece ser feita para que essa diferença seja igual a zero. Isso deriva da ancoragem que Freud faz de seu projeto à uma lei geral do movimento, mais precisamente ao princípio da inércia. Isso fica claro na afirmação do autor de “que [o] n[eurônio] aspira libertar-se de Q” (FREUD, 1995, p. 10), que, em outras palavras, quer dizer que o aparelho neuronal visa manter inalterada a diferença entre repouso e movimento. É interessante notar como já se é possível identificar a presença da questão do repouso e o movimento, ainda que com uma importância menor do que adquire a partir da segunda tópica com as noções de pulsão de morte e vida e de princípio do prazer e realidade.

<sup>10</sup> Essa divisão se faz necessária, de acordo com Caropreso e Simanke (2005, p. 89), porque o modo de ação das quantidades endógenas é diferente das exógenas. As quantidades endógenas são muito pouco intensas e teriam que se formar progressivamente para facilitar as barreiras de contato que separam o interior do organismo do  $\psi$  manto. Ao adentrar em  $\psi$  núcleo, essas quantidades adquirem expressão psíquica e dão origem a representações.

as demandas vitais do organismo e por influenciar os processos associativos com o objetivo de evitar o desprazer. Esse eu da primeira tópica pode acessar todas as ocupações do  $\psi$  manto, de modo que é composto por uma parte variante, que é a do manto, e uma parte constante, que é a do núcleo.

Em um segundo momento, o inventor da psicanálise propõe um terceiro sistema, o  $\omega$  que faz referência a consciência<sup>11</sup> e é conectado apenas ao sistema  $\psi$ . De acordo com Caropreso e Simanke (2005, p. 94), Freud se vê em necessidade de um novo sistema porque as sensações não podem ser explicadas pelo sistema  $\psi$ , uma vez que ele é responsável pela memória, nem pelo sistema  $\phi$ , que recebe quantidade do mundo externo, tendo em vista que o psicanalista supunha que a consciência seria gerada nos níveis mais elevados do sistema nervoso. A permeabilidade dos neurônios  $\omega$  se dá de uma forma diferente, isto é, esse sistema está ligado às diferenças qualitativas que podem ser explicadas a partir do período do movimento neuronal. Em outras palavras, quanto maior o número de repetições ou o tempo em que a quantidade passar pelos neurônios do sistema  $\omega$ , mais expressiva será a sensação e/ou sentimento que ela causará. Todavia, somente as sensações e sentimentos conscientes dependeriam do período, já que o prazer e o desprazer, que completam as sensações conscientes, ainda dependem da ocupação de  $\omega$  por quantidade. Assim, para Freud (2019, p. 178), a consciência é apresentada para nós como uma instância sensorial no que se percebe um conteúdo de outro procedência.

É importante ressaltar que no âmbito do *Projeto* já se admite processos psíquicos inconscientes, mas que são entendidos como processos nervosos e devem ser abordados sob uma perspectiva científico-naturalista. Contudo, antes da constituição das associações linguísticas, as representações teriam sua origem no inconsciente. Isso fica mais claro a partir da noção de inconsciente proposta na obra

---

<sup>11</sup> Entretanto, não se deve pensar que processos conscientes só acontecem em  $\omega$ . Segundo Caropreso e Simanke (2005, p. 98-99), Freud argumenta que, uma vez que o despertar da consciência depende do despertar de signos de qualidade que provêm de percepções, para uma representação tornar-se consciente ela precisa antes tornar-se percepção. De modo que o psicanalista introduz os conceitos de representação de palavras – que tem em si quatro elementos: 1) imagem acústica, 2) imagem cinestésica da fala, 3) imagem visual e 4) imagem sinestésica da escrita – e representação de objetos que é um complexo associativo composto por diversos tipos de experiências sensoriais. A partir da ligação entre a representação de palavras e a de objetos, que se dá, geralmente, entre a imagem acústica da primeira e a visual da segunda, ocorre o despertar de um signo de qualidade e a representação de um objeto se torna consciente. Em outras palavras, com a linguagem, surgiria uma segunda forma de consciência que é intermediada por signos linguísticos, sempre se valendo da rememoração, já que no *Projeto* a consciência é restrita a memória e apenas uma parte das representações se tornariam conscientes, de forma que os processos que acontecem em  $\psi$  também poderiam alcançar consciência.

*A interpretação dos sonhos*, na qual Freud afirma (2019, p. 666) que o inconsciente tem de ser entendido como a base geral da vida psíquica, como uma porção maior do indivíduo que abrigaria dentro de si uma menor – a consciência, mas que é tão desconhecido para esse indivíduo quanto o mundo exterior, uma vez que ambos se apresentam somente de forma parcial e por intermédio da consciência.

Isso porque, para Freud, é nos processos inconscientes que se situa o desejo, que é aquilo que impulsiona o ser humano para suas ações. Entretanto, tais processos podem ser divididos em duas instâncias que se distinguem por duas razões principais, das quais a primeira é a localidade. A primeira instância é anterior e se encontra distante do sistema de percepção, e será chamada de inconsciente reprimido, enquanto a segunda tem maior proximidade das percepções advindas do mundo externo e da consciência e por isso será chamada de pré-consciente. A segunda razão é a característica de o inconsciente reprimido ter suas representações mediadas por uma censura imposta pelo pré-consciente. Isso acontece porque o inconsciente segue os padrões do sistema  $\psi$ , de forma que seu objetivo é sempre e unicamente evitar o desprazer. Por outro lado, a teoria freudiana pressupõe que o acúmulo de quantidade implica sempre na sensação de desprazer, o que coloca este sistema novamente em atividade para a diminuição de excitação e do desprazer, em um processo que é nomeado como processo primário. Contudo, no pré-consciente, que segue os padrões do sistema  $\phi$  e que tem a capacidade de se direcionar para o objeto de satisfação do desejo que se encontra no mundo exterior, existe um segundo sistema que avança até as instâncias de percepção, que tem o caráter exploratório e que se utiliza da inibição das descargas de quantidade do sistema  $\psi$  para que ele disponha livremente dos materiais de lembrança para poder se voltar ao mundo exterior com a finalidade de obter a percepção do objeto de satisfação em um processo que é definido como processo secundário.

Assim, o sistema  $\psi$  é incapaz de admitir desprazer e tem como única função desejar. Não obstante, essa característica obstruí o trabalho do segundo sistema presente em  $\phi$ , porque ele precisa utilizar as memórias contidas em  $\psi$ . Dessa maneira, o segundo sistema se vê obrigado a utilizar as lembranças e ele mesmo evitar também o desprazer que elas podem acarretar. Deste modo, o processo secundário visa corrigir o primário, já que de acordo com o último, todo pensamento é na verdade uma lembrança da satisfação. Dessa forma, a censura, que é aplicada no inconsciente reprimido pelo pré-consciente é derivada do processo no qual o sistema primário visa

satisfação dos desejos, mas só os consegue por elementos do mundo exterior. Entretanto, esses elementos causam aumento de quantidades de excitações e, conseqüentemente, o desprazer. Entra em cena, então, o sistema secundário com sua censura (que na teoria lacaniana será entendida como recalque), que faz com que os afetos referentes a realização do desejo mudem: um afeto que originalmente possuía o caráter de prazer agora possui caráter de desprazer, e isso torna o desejo de outrora algo que deva ser evitado, culminando assim, na censura e repressão do inconsciente. Segundo Baratto (2002, p. 164), o inconsciente da primeira tópica é inteiramente estruturado por esse processo de repressão, o que faz com que suas representações busquem meios alternativos para serem percebidas<sup>12</sup>. Segundo Freud (2019, p. 657):

Devido a ocorrência tardia dos processos secundários, o núcleo do nosso ser, que consiste em impulsos de desejos inconscientes, permanece inacessível à apreensão e inibição por parte do pré-consciente, cujo papel se limita, de uma vez por todas, a indicar aos impulsos de desejos provenientes do inconsciente os caminhos mais adequados. Esses desejos inconscientes representam, para todos os esforços psíquicos posteriores, uma coerção a que têm de se submeter e que podem tentar desviar e dirigir para metas mais elevadas.

Isto posto, na primeira tópica, é a repressão psíquica sofrida pelo inconsciente a responsável pela divisão da psiquê em três aparelhos distintos, o inconsciente reprimido, o pré-consciente e a consciência.

### **2.1.2. A segunda tópica**

A partir da segunda tópica, estar consciente é uma “expressão puramente descritiva que invoca a percepção imediata e segura.” (FREUD, 2011, p. 16). Isso porque, por exemplo, uma ideia, não é consciente de forma duradoura, ela só o é quando é o foco do pensamento ou da atenção do indivíduo, de maneira que é típico

---

<sup>12</sup> Assim, Freud (2019) articula processos como o deslocamento e a condensação, que são meios de as representações inconscientes chegarem a ser percebidas pela consciência. O deslocamento se dá a partir da passagem do significado de algo que está reprimido para alguma outra coisa ou alguém que não está. A condensação seria a representação daquilo que está reprimido através da mistura com alguma representação consciente. Por conta desses processos, dentre outros, que o psicanalista conclui que os sonhos apresentam sempre uma ordem lógica, mas uma lógica diferente daquela da consciência, já que pertence ao inconsciente.

que isso mude rapidamente: uma ideia que agora é consciente já não é mais no momento seguinte. Quando algo pode fazer esse movimento de troca entre estar e não estar consciente, quando pode a qualquer momento se tornar consciente, diz-se que este algo, quando não está consciente, é latente. Assim o inconsciente corresponde, em Freud, com o latente, mesmo que ao se falar de um estar inconsciente, possa se falar de uma outra maneira, que é a do inconsciente reprimido. Isso se dá a partir de processos psíquicos que podem tornar-se conscientes como ideia, mas não por si só, porque uma certa força<sup>13</sup> se impõe a esses processos, fazendo-os, antes de se tornarem conscientes, reprimidos. Portanto, em Freud se tem dois inconscientes: o latente e o reprimido, dos quais o primeiro é descritivamente inconsciente e capaz de consciência, enquanto o segundo não. É deste modo que o psicanalista inicia a distinção da psique na segunda tópica em três instâncias: o consciente, o pré-consciente – que nada mais é do que o inconsciente latente – e o inconsciente, que agora não é puramente descritivo e se limita ao reprimido. A consciência é a superfície do aparelho psíquico, de forma que ela é caracterizada por todas as percepções exteriores e pelos sentimentos e sensações interiores. Entretanto, só se pode conhecer os processos que se referem ao inconsciente a partir do momento em que eles se tornam conscientes, e isso acontece por intermédio do pré-consciente, pelas ligações com as representações verbais correspondentes. Segundo o psicanalista (FREUD, 2011, p. 24), “essas representações verbais<sup>14</sup> são resíduos de memórias; foram uma vez percepções e, como todos os resíduos mnemônicos, podem voltar a ser conscientes.” Por isso, o pré-consciente funciona como um intermediário entre o inconsciente e a consciência, é ele que tem as chaves para representar os processos que acontecem no inconsciente sem representação. De forma que, como assegura Baratto (2002, p. 166), o processo primário que na primeira tópica definia o modo de funcionamento do inconsciente, passa a caracterizar o eu, o Id e o Super-eu, de forma que o inconsciente passa a ser um atributo adjetivo que pode qualificar cada uma dessas três instâncias.

---

<sup>13</sup> Essa força é a censura, que faz com que os processos inconscientes não tenham por si só a quantidade de excitação necessária para se tornarem conscientes. A partir de Lacan, podemos entender que essa força atua por intermédio da castração. Ela faz referência, em Freud, à figura paterna no mito do Édipo, que é o representante da lei para o indivíduo, tendo como instância de partida o Super-eu. Já em Lacan, essa força pode ser entendida a partir do nome-do-pai, que, à maneira da figura paterna do Édipo, permite ao sujeito a simbolização da lei.

<sup>14</sup> Vale ressaltar que, em Freud, essas representações verbais derivam de resíduos que se encontram no pré-consciente e que são sempre resultado de percepções acústicas, de forma que o pré-consciente freudiano pode ser caracterizado como que uma origem sensorial especial.

A partir dessa tríade, Freud articula a sua noção do psiquismo, na qual ele vai chamar de eu a instância que parte e que é inicialmente pré-consciente, mas que também é capaz de ligar-se ao consciente, de fazer a descarga de excitações no mundo externo, bem como a censura dos sonhos. Esse eu freudiano, assim como pontua Câmara (2010, p. 21), é sobretudo corporal, uma projeção psíquica da superfície do corpo, e se origina do contato do indivíduo com o mundo exterior. A instância que se liga e se comporta como o inconsciente ele chamará de Id<sup>15</sup>. É a partir dessa distinção que a novidade da psicanálise começa a tomar forma: agora o indivíduo é tido como esse Id, como um algo psíquico que é irreconhecido e inconsciente, no qual em sua superfície está o eu que parte do pré-consciente para a consciência. E é desse modo que o autor tira do indivíduo sua característica de reconhecimento com a consciência e com a racionalidade, e coloca em um algo que é justamente o seu oposto. Isso fica claro na metáfora que ela propõe (FREUD, 2011, p. 31):

A importância funcional do eu se expressa no fato de que normalmente lhe é dado o controle dos acessos à motilidade. Assim, em relação ao Id ele se compara ao cavaleiro que deve por freios à força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tem que fazê-lo com suas próprias forças, e o eu com forças emprestadas. Este símile pode ser levado um pouco adiante. Assim como o cavaleiro a fim de não se separar do cavalo, muitas vezes tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o eu costuma transformar em ato a vontade do Id, como se fosse sua própria.

Assim, o eu freudiano é apenas mais uma parte de um sistema maior que compõe o indivíduo, uma parte corporal, responsável por captar as sensações externas e dar vazão as internas, é superficial e por si só a projeção de uma superfície. Não obstante, Freud acrescenta mais uma instância além do eu e do Id, uma instância que tem menos relação com a consciência, que é algo de elevado, que é o representante da relação do indivíduo com os pais porque é o herdeiro do complexo de Édipo<sup>16</sup> (FREUD, 2011, p. 45) e que nasce de uma identificação com o modelo do

---

<sup>15</sup> *Es*, no original. Preferimos seguir a tradução de Paulo Cezar de Souza como Id, de maneira a conservar tanto a novidade proposta pelo psicanalista a partir desse termo quanto a referência a Groddeck. Ver o capítulo “*Ich / ego / moi, Es / id / ça*”, de *As palavras de Freud: O vocabulário freudiano e suas versões*, de Paulo Cezar Souza (1998).

<sup>16</sup> Sem dúvidas, o complexo de Édipo é um dos pontos-chaves da literatura freudiana. Todavia, não deve ser entendido de maneira literal: ao se apropriar do mito que narra o assassinato do pai cometido pelo filho que é motivado pelo desejo – ainda que reprimido – pela mãe, Freud visa destacar a característica da simbolização da lei a castração a partir do interdito do incesto. O mito de Édipo se dá, na obra de Freud, como o início da simbolização do indivíduo.

pai. Essa instância é o Super-eu, o herdeiro dos mais poderosos impulsos e destinos libidinais, de forma que enquanto o eu é o representante do mundo exterior, o Super-eu é o do Id, isto é, do mundo interior. Podemos entender o Super-eu como aquele que abriga os sentimentos sociais do indivíduo, além de suas identificações com os outros. Segundo Žižek (2010, p. 99), o Super-eu é uma agência ética cruel e sádica que faz exigências impossíveis aos indivíduos para depois observar alegremente seus fracassos. De todo modo, essa agência não é punitiva apenas em relação ao fracasso, mas também em relação a sucessos e vitórias, de maneira que ela também imprime a culpa no indivíduo que é capaz de realizar suas exigências.

Além dessa distinção tripartite do psiquismo humano, o psicanalista evidencia a posição do ser humano em meio da tensão que existe entre o princípio do prazer e o de realidade, dos quais o primeiro é o modo de funcionamento primário do aparelho psíquico a partir dos instintos sexuais, enquanto o segundo faz referência os instintos de autoconservação do eu. Isso significa que, em Freud, o aparelho psíquico é sempre incitado por tensões desprazerosas, de forma que o princípio do prazer toma para si a função de abaixamento dessas incitações com o objetivo de evitar o desprazer e gerar prazer. Já o princípio da realidade também tem como função a obtenção de prazer, mas exige o adiamento e a renúncia da satisfação, além da aceitação de um desprazer temporário. O princípio do prazer evoca no indivíduo, por intermédio dos instintos sexuais, o desejo pela vida<sup>17</sup>, de forma que o princípio do prazer é o lugar da pulsão de vida. Em contrapartida, o princípio de realidade faz referência à pulsão de morte, já que ela é um arranjo de convivência, isto é, a morte é uma adaptação as condições da vida externa, uma vez que desde a divisão das células uma ilimitada duração da vida individual se tornaria um luxo inconveniente.

Temos assim, em Freud, um eu que se vale de todas as percepções que vem de fora, mas que tem o Id como um outro mundo exterior, do qual os conteúdos podem chegar ao eu de duas maneiras: uma direta e outra pelo Super-eu, além de estar dividido entres os princípios do prazer e de realidade. Dessa forma, o eu se desenvolve, segundo Freud (2011, p. 70), “como uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com a ameaça de três perigos: do mundo exterior, da libido

---

<sup>17</sup> Isso porque os instintos “reproduzem os estados primitivos do vivente, mas o objetivo que perseguem com todos os meios é a fusão de duas células germinativas diferenciadas de certa maneira” (FREUD, 2011, p. 211). Assim, para o inventor da psicanálise, a não união dessas células implica a morte da célula germinativa e de outras células de um organismo multicelular, de maneira que a união prolonga a vida e pode empregar aspecto de imortalidade.

do Id e do rigor do Super-eu”, de maneira que esse eu é agora a sede da angústia. Isso porque o eu tem a pretensão de mediar o mundo exterior para o Id, de maneira a fazê-lo obediente ao mundo ao mesmo tempo que tenta fazer o mundo considerar o desejo do Id. Entretanto, o que acontece é que o eu se torna o escravo do Id, por conta de sua posição de guia submisso, na qual ele se oferece ao Id para guiar seu desejo em direção ao mundo exterior e acaba assumindo esse desejo para si. Em relação ao Super-eu, o eu freudiano cultiva a angústia da consciência moral, pela internalização da lei e da castração, além do medo da morte, que pode surgir pelo abandono de si frente a agressividade do Super-eu, que como herdeiro do Édipo assume a função de protetor e salvador que tinha o pai. Conclui-se a construção do eu que é ligado à consciência e ao inconsciente como a parte do inconsciente que se modificou pelo contato e intermédio do mundo exterior, de maneira que é ele o mediador e quem coloca em conflito o princípio de realidade e o do prazer. Uma outra parte desse eu se constitui como agente crítico e como uma instância separada e autônoma: o Super-eu que assume as funções de ideal do eu, auto-observação e consciência moral. Percebe-se que o que Freud faz nessa virada da primeira para a segunda tópica é uma retomada dos conceitos que foram abandonados a partir de uma nova roupagem, que o permite se aproximar de um campo mais especulativo ao passo que se afasta da ancoragem em uma abordagem físico-naturalista. Contudo, ainda que as questões referentes a localidade ou a estrutura neuronal, por exemplo, sejam deixadas de lado na segunda tópica, o princípio do indivíduo e eu da psicanálise continua o mesmo, isto é, uma instância que, além de não apresentar maior relevância dos que as outras que compõem o aparelho psíquico, está a serviço delas.

## 2.2. O EU EM LACAN E A ALIENAÇÃO NA IMAGEM

O que queremos ressaltar com essa breve exposição a respeito de Freud é que, mesmo que o responsável pela descentralização do sujeito e pela mudança de perspectiva do consciente para os impulsos inconscientes seja o primeiro psicanalista, não foi ele quem definiu a categoria do sujeito da psicanálise. Assim como salienta Barroso (2012, p. 149), ainda que a noção de sujeito na psicanálise remonte a teoria freudiana (mesmo que nela careça de definição formal), ela surge nas entrelinhas dessa teoria como uma contraposição ao *cogito* cartesiano e a supremacia do

consciente. Isso quer dizer que em Freud se fala de indivíduos e não há uma definição de sujeito. É somente em Lacan que a categoria de sujeito ganha status de conceito, de maneira que é possível afirmar que, enquanto o inconsciente é freudiano, o sujeito da psicanálise é lacaniano. Isso acontece a partir do retorno teórico a Freud, proposto por Lacan no início de seu ensino, que foi uma contrapartida ao movimento dos pós-freudianos de definir o eu em um funcionamento clínico que buscava seu fortalecimento. Ou seja, uma tentativa de fundir a psicanálise com a psicologia geral, de manter o eu centrado na consciência de forma a deixar o inconsciente em um segundo plano. Contudo, mesmo que o psicanalista francês advogue para si o retorno a Freud, não se deve entender que os conceitos lacanianos são uma continuação natural da obra de Freud, justamente pela articulação e conceitualização do sujeito da psicanálise. Isso se torna claro se atentarmos, por exemplo, para o uso que o psicanalista francês faz da primeira tópica: se a ênfase de Freud está na característica biológica de seu sistema, a de Lacan está na divisão dos sistemas, uma vez que consciência e o inconsciente lacaniano estão muito mais próximos do sistema de localidades diferentes da primeira tópica do que das qualidades apresentadas na segunda, de maneira que é a partir da apropriação lacaniana da primeira tópica que torna possível a articulação do inconsciente como uma outra localidade e linguagem.

Lacan inicia<sup>18</sup> sua articulação do eu a partir do estágio do espelho (LACAN, 1998, p. 96-103), que para ele é onde o ser humano tem seu primeiro contato com o campo do imaginário através de sua própria imagem, o que permite à criança se relacionar e experimentar o seu corpo e o mundo a sua volta. Isso se dá entre os seis e os dezoito meses de vida, e deve ser entendido com a transformação a partir da identificação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem. De acordo com Câmara (2010, p. 22), ao dizer que o eu é corporal, isto é, que é sobretudo uma projeção mental do corpo físico, Freud não deixa claro a constituição do corpo imaginário, que é formado nas relações inter-humanas, nas quais se precisa do outro

---

<sup>18</sup> Assim como coloca Žižek (1991, p. 79) os diferentes momentos da doutrina lacaniana podem ser diferenciados por diversos meios. Frente a isso, preferimos seguir Barroso, que afirma que a obra lacaniana pode ser dividida em três momentos de acordo com a lógica do imaginário, simbólico e real. Segundo essa lógica, o primeiro momento tem como característica a centralidade do imaginário e seus efeitos. O segundo momento tem a primazia do simbólico e é marcado pela presença da linguagem e do significante. Já no terceiro momento se faz presente a questão do corpo enquanto corpo de gozo, que se coloca como ponto central para se pensar o inconsciente, de maneira que “abre-se aí o terceiro e último momento do ensino lacaniano, marcado pela noção de inconsciente real, que enfraquece a noção de inconsciente estruturado como uma linguagem” (BARROSO, 2012, p. 155-156). Assim a medida em que a teoria lacaniana avança, o conceito de sujeito também sofre uma série de mudanças.

para o reconhecimento. Nesse sentido, entende-se que é dessa abertura que parte Lacan para a formação do eu através do imaginário com sua dialética do estágio do espelho.

A apreensão da imagem especular na criança parece, segundo Lacan (1998, p. 97), manifestar a matriz simbólica em que o eu<sup>19</sup> se precipita de uma maneira primordial, isto é, antes de entrar na dialética de identificação com o outro e antes que a linguagem lhe empregue sua função de sujeito. Em outras palavras, o estágio do espelho situa a instância do eu desde antes de sua determinação social. Isso se dá porque a forma total do corpo é antecipada em uma exterioridade que é mais constituinte do que constituída, de modo que essa antecipação permite a simbolização e a permanência mental do eu, além de configurar sua constituição alienada, uma vez que tal simbolização é o que une o ser humano a suas fantasias, isto é, que une a consciência que enxerga sua imagem no espelho com o corpo que é identificado com essa imagem. Essa constituição alienada que o estágio do espelho confere ao sujeito se dá pelo conflito existente entre a experiência e a percepção corporal e antes do processo de socialização porque se dá por compensação biológica. Segundo Nascimento (2016, p. 165), diferente dos animais que já nascem com coordenação corporal e sentido de unidade do corpo, a criança nasce desordenada e percebe seu corpo como despedaçado. A identificação com a imagem do outro ou com sua própria através do espelho faz com que a criança se identifique e adquira uma imagem para si. Essa imagem permite que ela acabe com a angústia do corpo despedaçado e experiente unidade e totalidade de seu corpo. Porém, a alienação que ocorre por intermédio da imagem e confere totalidade ao sujeito implica uma alienação permanente.

O estágio do espelho também tem a função de estabelecer a relação do organismo com sua realidade, já que ele incita o reconhecimento “de uma insuficiência orgânica de sua realidade natural” (LACAN, 1998, p. 99-100). Isso porque a relação do homem com a natureza é alterada por uma discórdia primeira que pode ser entendida como o mal-estar e a falta de coordenação motora da criança nos meses após o nascimento. Dessa maneira o desenvolvimento do estágio do espelho é vivido

---

<sup>19</sup> Aqui o eu refere-se ao *moi* utilizado por Lacan para designar o eu que faz referência ao *Ich* freudiano, isto é, o eu centrado na consciência. Contudo, há em Lacan, o *je*, um eu que difere do *moi* e que nas traduções consultadas aparece como [eu]. Esse *je* é diferente porque faz referência justamente ao sujeito do inconsciente.

como uma dialética que projeta a formação do eu, assim como salienta Lacan (1998, p. 100):

*O estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado do engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura assim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental.*

Por conseguinte, o momento no qual se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a imagem do semelhante e pelo drama do ciúme primordial que remete ao Édipo, uma dialética que liga o eu a situações socialmente elaboradas. Esse é o momento que faz o saber humano, ou mais precisamente a consciência, se direcionar para o desejo do outro e faz do eu um aparelho no qual qualquer impulso dos instintos será sentido como perigo. Assim, Lacan (2010, p. 56) introduz a noção de que “o eu, em seu aspecto mais essencial, é uma função imaginária”. A imagem do espelho faz o indivíduo situar num espaço imaginário o objeto que se acha além disso, na realidade. O objeto real, segundo Lacan (2010, p. 68), “não é o objeto que aparece no espelho. Há, pois, aí um fenômeno de consciência como tal.” De forma que é razoável o entendimento de que o estágio do espelho faz referência ao nascimento da consciência no indivíduo, mais precisamente ao eu freudiano, do eu que passa a ser a soma das identificações que representam um marco em cada momento histórico da vida do indivíduo e que pode comportar tudo que é contingente a ele. Contudo, o que Lacan visa definir como sujeito vai em um sentido diferente daquilo que pode se observar na consciência, já que, para ele (LACAN, 2010, p. 65): “o núcleo do nosso ser não coincide com o eu”. O sujeito lacaniano é aquilo que está mergulhado no discurso do inconsciente, de modo que ele está para além da consciência e do eu que aparece a partir do estágio do espelho, consciente e imaginário, diante do qual o imediato da sensação é posto em tensão. A partir disso, o estágio do espelho deve ser entendido como a relação entre tendências descentradas do sujeito e tendências de unidade na qual o indivíduo se reconhece pela primeira vez. Todavia, como as tendências descentradas são ignoradas, a unidade na qual o sujeito se reconhece se faz como uma unidade alienante, como virtual.

Sendo assim, a identidade ou a autoconsciência dos sujeitos está centrada na consciência que surge do estádio do espelho, de forma que, para Lacan, pensar que o sujeito da psicanálise não está no eu – isto é, não está na instância que Freud situa entre o pré-consciente e a consciência – não basta. Não se deve pensar que o eu é uma forma incompleta ou errônea daquela que está no inconsciente, de maneira que a separação entre o eu e o inconsciente é essencial à descoberta de Freud. Isso implica que acabar com essa não relação entre o inconsciente e a consciência, que é o princípio do descentramento do sujeito, seria um reducionismo para com a teoria freudiana que é, justamente, o caminho empregado pelos pós-freudianos que foram combatidos pelo psicanalista parisiense nos anos iniciais de seu ensino. Para Lacan, o eu não pode ser nada senão uma função imaginária, mesmo que isso determine a estruturação do sujeito. Até o surgimento do eu o sujeito é ninguém, é decomposto e despedaçado (LACAN, 2010, p. 79), o que permite com que ele seja aspirado pela imagem, que entre na lógica alienante do imaginário e se realize na imagem do outro<sup>20</sup> ou em sua própria imagem especular. Isso implica que o que existe no indivíduo de despedaçado é o que vai estabelecer a relação do sujeito com os objetos, porque é a imagem do seu corpo que é o princípio de toda unidade que ele atribui ao mundo. Dessa maneira, o próprio eu aparece no mundo dos objetos como um objeto, mesmo que um objeto privilegiado. Isso faz com que a consciência seja entendida essencialmente como a tensão entre um eu alienado e a percepção que frequentemente lhe escapa. Mas a sua própria imagem é percebida de maneira antecipada e de forma exterior, o que culmina em uma relação de duplicidade do indivíduo consigo mesmo. Essa relação se faz como núcleo da estrutura do mundo para o sujeito, e nas palavras de Lacan (2010, p. 226) “devido essa relação dupla que tem consigo mesmo, é sempre ao redor da sobre errante do seu próprio eu que vão-se estruturando todos os objetos de seu mundo”.

Dito isso, o objeto para o indivíduo nunca é um objeto pleno, já que a própria unidade deste indivíduo nunca é atingida e sempre lhe escapa, mas é um objeto do qual o ser humano está separado, e essa separação atribui um aspecto negativo e oscilante a percepção imaginária do sujeito. Se o objeto percebido tem sua própria

---

<sup>20</sup> Para Lacan (2010, p. 156), o ser humano enfoca seu reflexo no espelho, isto é, sua identidade enquanto sujeito consciente a partir do ponto de vista do outro, uma vez que ele é um outro dele mesmo, ele não é aquele que está no reflexo, mas aquele que está na consciência do outro que reconhece o reflexo, de modo que é assim que se dá a característica de a consciência ser transparente a si própria.

unidade, ele coloca o ser humano em estado de tensão, já que a unidade do objeto o faz ser percebido como desejo insatisfeito. Se é o ser humano que instaura unidade ao objeto o mundo perde seu sentido, se decompõe e se apresenta em aspecto discordante e alienado, de forma que o eu imaginário é o ponto no qual o sujeito atribui unidade a ele e ao mundo. Contudo, o eu como função imaginária só intervém na vida psíquica, e o sujeito se coloca como operante, através da ordem do simbólico, e esse momento não é dedutível de nenhum modelo que seja da ordem de uma estruturação individual. A ordem do simbólico se impõe através do discurso do Outro, do circuito no qual o sujeito participa simplesmente por não poder quebrar a cadeia do discurso. Ora, o sujeito veio ao mundo em meio a uma linguagem e uma cultura que ele não conhece, mas que necessita para participar, interagir e empregar sentido ao mundo em sua volta.

Não obstante, para compreender a ação do simbólico através da cadeia do discurso, deve-se abordar a cadeia significante. Segundo Žižek (2010, p. 46), o significante lacaniano “não é apenas o aspecto material de um signo, mas sim um traço, uma marca que representa o sujeito, em Lacan, se é o que é através de significantes” que representam e constituem identidade simbólica. O inconsciente lacaniano é uma estrutura de linguagem em que o significante existe primeiro, de forma pura e sem significado. Isso faz com que a associação do significante com o significado<sup>21</sup>, que culmina no signo, não dependa do mundo nem da representação, de forma que o significante em Lacan é autônomo. Nessa perspectiva, todos os significantes têm o mesmo significado, do mesmo modo que todo significante é ele mesmo por sua diferença frente aos outros significantes. Não se deve cometer o erro de confundir o significante de Lacan com o signo de Saussure; quando se afirmar que todos os significantes têm o mesmo significado, não está se afirmando que as palavras

---

<sup>21</sup> Lacan se vale da teoria linguística de Ferdinand de Saussure que separa a língua da linguagem. Para Saussure, quando se fala, o interlocutor só poderá nos entender se possuir o mesmo sistema de sons que usamos para nos comunicar, isto é, a mesma língua, que é um sistema de signos. Porém, estes signos e a língua em si são apenas sinais sonoros, sendo que a linguagem só passa a existir a partir do momento em que estes sons começam a ter algum significado. Nessa teoria, o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, e sim um conceito e uma imagem acústica, que ele afirma ser a impressão psíquica deste som, e essa impressão nos é dada pelo testemunho de nossos sentidos (MARCONDES, 2010, p. 88). Dessa maneira, um conceito e um uma imagem acústica se unem e formam um signo linguístico. Pode-se substituir os termos “conceito” e “imagem acústica” por “significado” e “significante”, respectivamente, pois estes últimos têm a vantagem de assinalar a oposição que os separam tanto entre si como do total que fazem parte. Sendo assim, pode-se afirmar que, segundo Saussure, o laço que une o significante ao significado é arbitrário, ou seja, o signo linguístico é arbitrário.

cão, gato e abacaxi tem o mesmo significado por conta de suas diferenças, mas sim que os significantes de cão, gato e abacaxi significam o mesmo. O que todos eles têm em comum em suas diferenças e como significado é o desejo do sujeito, ou seja, o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante, isto é, segundo Lacan (1985, p. 213), “o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito para um outro significante”. É importante perceber que na literatura lacaniana estarão presentes os conceitos de Outro com inicial maiúscula e o de outro com inicial minúscula. Assim, o Outro se refere àquele que pode dar ao sujeito a resposta de seu apelo, a resposta à pergunta *Che vuoi?* (o que quer você?), de forma que esse Outro é colocado por Lacan como intermediário da cadeia simbólica e representante do desejo do sujeito. Já o outro é o duplo do sujeito, é o seu semelhante enquanto outro sujeito, mas que também pode ser percebido como objeto ou desejo, enquanto o Outro é aquilo que é radicalmente diferente. Dessa forma, o ser humano se inclui no significante, pois o significante lhe significa algo pela simples razão de ele próprio ser um significante, e não o significante primeiro, mas um que está em uma relação de diferença pura com o anterior. O significante lacaniano é o inconsciente enquanto recorre a uma outra ordem que não faz parte das representações que constituem o mundo para o sujeito. Assim, ele não pode mais ser qualificado como era na teoria linguística de Saussure, como representação, já que ele depende de outra ordem e de outra temporalidade.

Isto posto, voltemos ao simbólico, que é um dos primeiros conceitos que contêm originalidade em Lacan, isto é, é esse conceito que mais diferencia o psicanalista francês de Freud, da mesma forma que o aproxima dos estruturalistas<sup>22</sup>. Segundo Olivier (2004, p. 4), a entrada no sujeito na ordem do simbólico é o momento em que o *moi* lacaniano passa a ser o *je*, isto é, a identidade individual da criança construída a partir da imagem é transcendida para uma identificação universal que é fundada e sustentada por uma rede de forças culturais que vão desde o nome até a linguagem. O produto imaginário derivado da história individual das identificações visuais dos indivíduos se torna um sujeito humano genuíno. Ou seja, a partir da

---

<sup>22</sup> A noção de que, por exemplo, a ordem do simbólico como um sistema cultural remonta diretamente ao antropólogo Lévi-Strauss, da mesma maneira que a sua noção de signo e significante faz referência as linguísticas de Saussure e Pierce. Esses exemplos – dentre outros – levam Oliver (2004) a incluir Lacan no *hall* dos estruturalistas.

nomeação simbólica a imagem do espelho se torna capaz de se identificar como uma criança pertencente a uma família particular. De todo modo, o eu [*moi*] que é criado no estádio do espelho nunca coincide com o eu [*je*] que surge do simbólico, de maneira que o sujeito lacaniano se situa na tensão existente entre os dois, está sempre dividido entre um e outro.

Esse eu que agora está no discurso se diferencia do eu especular imaginário, mas não o anula, porque a interação do eu com o outro sempre se dá no plano do imaginário. No imaginário os objetos se apresentam ao sujeito de maneira efêmera, sem consistência, e na medida que o sujeito reconhece sua unidade nesse objeto, ele se sente como despedaçado em relação a ele, de forma que a relação objetal se faz em torno de uma incerteza fundamental. É para estruturar essa relação que intervém a função simbólica através da nomeação dos objetos, que possibilita que eles sejam percebidos com consistência, já que a “nomação constitui um pacto pelo qual dois sujeitos ao mesmo tempo concordam em reconhecer o mesmo objeto” (LACAN, 2010, p. 231). Se a função simbólica não interviesse pela nomação, não haveria mundo algum que se poderia manter por mais de um instante<sup>23</sup>, de maneira que a percepção do sujeito imaginário só é possível a partir da ordem simbólica. Mesmo que seja a partir do eu imaginário que se reconheça os objetos e se estabeleça a unidade do mundo, ele encontra seu limite na tensão de sua relação com o mundo a partir da ordem do simbólico, de forma que esse eu que é uma miragem, a soma das identificações do sujeito se desorganiza e se dissipa. É nesse limite que o sujeito é precipitado como aquilo que Lacan (2010, p. 241), a exemplo de Freud, chama de *id*, o lugar dos impulsos inconscientes na tópica freudiana.

Desta maneira, ao se referir à captura do ser humano pela cadeia significante (LACAN, 2016, p. 19), o psicanalista parisiense refere-se à inserção do sujeito em uma linguagem, um discurso preexistente e, conseqüentemente, a uma subjetividade que é derivada dessa condição. Essa subjetividade não se baseia na sensibilidade ou em qualquer conhecimento que o sujeito possa ter, de forma que o único produto dela é um significante, que implica, mesmo sem saber, a constituição mais íntima do sujeito se encontrar alienada na cadeia do significante. Após a captura – que pode ser

---

<sup>23</sup> Isso porque, para Lacan, o nome é o tempo do objeto. Para ele, sem a nomação o sujeito cairia em uma relação narcísica com os objetos – já que esses objetos são um duplo dele mesmo, a extensão do sujeito –, na qual eles seriam reconhecidos de maneira instantânea. Assim, a palavra é a dimensão temporal do objeto no sentido de que é ela que atribui um aspecto de durável e de consistente nos objetos.

entendida aqui como um primeiro momento do sujeito na ordem do simbólico – há algo que ultrapassa a captação do ser humano no campo da linguagem, que é a apreensão do Outro como tal pelo sujeito. A partir disso, o próprio eu, além de ser o ponto de união entre o discurso no qual está inserido o sujeito da psicanálise e a realidade psicológica desse sujeito, se torna um dos elementos significativos do discurso do inconsciente apresentando seu ponto de fuga através do simbólico. Para Lacan (2010, p. 127), o inconsciente é o discurso do outro, no sentido de ser o discurso de um circuito no qual o indivíduo está inserido. Em outras palavras, é o discurso comum que se repete do outro do qual se obtêm identificação, a partir de suas falhas e acertos, da mesma forma que se comporta o Super-eu de Freud. Isso ocorre porque não se pode parar a cadeia do discurso, de forma que o indivíduo também transmitirá essas ações a outrem. O inconsciente é aquilo que está de fora do sujeito enquanto consciente, fora do Eu. Sendo assim, o eu lacaniano também está na interseção entre o sujeito e o outro.

### **2.2.1. O outro e a alienação no simbólico**

A partir desse movimento de saída do eu imaginário por intermédio da cadeia do discurso e da linguagem<sup>24</sup> em direção à ordem do simbólico é que o sujeito se dá, segundo Lacan (2009, p. 72), como correlato do outro. Isso ocorre porque, para o psicanalista, a palavra se faz como a mediação entre sujeito e o outro, de forma que é através da palavra que o sujeito pode exprimir seu ser e seu desejo, mas sempre em direção ao outro. A palavra se faz como mediação por ela não ter se realizada como revelação, que para Lacan é aquilo que se procura na análise, isto é, a revelação dos fenômenos inconscientes, do núcleo do sujeito. Além de ser para onde se direciona a palavra e, conseqüentemente, o ser do sujeito, o outro é também a antecipação que representa a imagem unitária de como o ser humano é percebido. O sujeito é alienado de si mesmo por conta da constituição de seu eu através do outro, e por isso, segundo Lacan (2009, p. 169): “[...] é a identificação ao outro que, no caso normal, permite ao homem situar com precisão a sua relação imaginária e libidinal ao mundo em geral. Está aí o que lhe permite ver no seu lugar e estruturar, em função

---

<sup>24</sup> A linguagem é para Lacan (2009, p. 341), concebida como uma rede sobre o conjunto de coisas e sobre a totalidade do real, de forma que é ela que inscreve no plano do real a ordem que chamamos de simbólico.

desse lugar e do seu mundo seu ser.” Isso implica que, para Lacan, o eu e a realidade que advém dele sejam sempre alienantes, já que o eu é a imagem de si mesmo refletida no outro que, nesse sentido, atua como o eu-ideal<sup>25</sup> de Freud, de forma com que quanto mais o sujeito se afirma como eu, mais ele se aliena. Isso tudo significa que a identificação do sujeito como eu a partir dessa série de identificações que primeiro são imaginárias se fazem simbólicas pelo intermédio do outro. De acordo com Lacan (2009, p. 187):

Com efeito o sujeito virtual, reflexo do olho mítico, quer dizer, o outro que somos, está lá onde vimos inicialmente nosso ego - fora de nós, na forma humana. Essa forma está fora de nós não enquanto feita para captar um comportamento sexual, mas enquanto ligada à impotência primitiva do ser humano. O ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem de si mesmo, a não ser fora de si.

Assim, o que faz com que o sujeito veja perfeitamente a sua forma totalizada é a voz do outro, o que implica que é a palavra que define o grau de aproximação do imaginário e é a relação simbólica que define a posição daquele que vê. Além de ser o responsável pela constituição da identificação como totalidade do sujeito, o outro é onde o sujeito reconhece seu desejo. Isso porque, em Lacan, o sujeito reconhece seu desejo, não somente a partir de sua própria imagem, mas também através do corpo do seu semelhante. Nas palavras do psicanalista (LACAN, 2009, p. 196) “é exatamente aí, nesse momento, que se isola, no ser humano, a consciência enquanto consciência de si<sup>26</sup>. É na medida em que é no corpo do outro que ele reconhece o seu desejo e que a troca se faz”. Essa troca na qual Lacan fala é a troca que diz respeito ao reconhecimento, isto é, a partir do momento que o sujeito reconhece o corpo do outro não mais como um objeto ou como um duplo de si mesmo, mas como um outro sujeito que deseja, ele reconhece também uma parte de seu desejo, de forma que tal desejo passa do sujeito para o outro e retorna ao sujeito. Desse modo, o desejo é apreendido por meio da imagem do outro que também dá a fantasia de domínio ao

---

<sup>25</sup> De acordo com Lacan (2009, p. 367), simplesmente pelo fato de o eu se identificar com uma imagem, ele se dá como eu ideal e isso resume toda a relação imaginária no homem.

<sup>26</sup> Aqui, Lacan utiliza da dialética do senhor e do escravo de Hegel para exemplificar a tomada de consciência do desejo a partir do outro. Para ele, o senhor tem essa posição porque é reconhecido pelo escravo como senhor. Já o escravo, da mesma maneira, se identifica como escravo porque assim é reconhecido pelo seu senhor. Todavia, sem o escravo o senhor não seria senhor, e sem senhor o escravo não seria escravo. Surge aí, além de uma relação hierárquica, uma relação de codependência, na qual ambos sabem, mesmo que inconscientemente, que tem poder e determinam a identidade do outro.

sujeito. O que faz com que haja a mudança, com que o desejo não retorne do outro para o sujeito sendo o mesmo, do mesmo modo que faz como que o outro não seja mais apreendido como um duplo do sujeito, é a ordem do simbólico, é a característica de o desejo sempre voltar verbalizado. Isso porque a dialética do eu e do outro é transcendida pela ordem do simbólico, uma vez que é essa ordem, através do sistema da linguagem, que define as posições dos sujeitos na sociedade. A partir desse movimento de troca, o sujeito se esgota a perseguir o desejo do outro<sup>27</sup> que nunca será apreendido como seu próprio desejo, já que o seu desejo é o desejo do outro, de modo que o que ele persegue, na realidade, é a si mesmo.

Tomemos como exemplo o momento que alguém se define em relação a um senhor como seu filho e a ele como pai, surge algo imaterial que mesmo que não se pronuncie as palavras pai e filho, elas já definem e comportam todas as consequências de tais identidades. Dessa maneira, o simbólico se dá como aquilo que define o ser humano enquanto tal, ou seja, é no nome que está a chave que leva à passagem para o estado de humanidade. Assim sendo, pode-se admitir que o eu, em Lacan, é sempre uma referência ao outro, ao tu, uma vez que é no movimento de troca com o outro que o sujeito se apreende como um corpo, como uma forma. De igual modo, é no outro que o desejo é visto ante de ser reconhecido pelo simbólico, já que antes da linguagem o desejo só existe no campo da relação imaginária, onde ele é projetado e alienado na imagem do outro e é partir do mundo dos símbolos é que o desejo se torna suscetível de ser reconhecido<sup>28</sup>.

Dito isto, o desejo é realizado no e pelo outro, de forma que é nele que o sujeito se integra como Eu. A partir desse momento a formação do eu que começa imaginário, passa pelo simbólico e encontra seu desejo no outro está completa. Mas isso só é possível porque o sujeito faz um movimento de troca com o outro: ele troca o eu que acaba de se concluir pelo desejo que vê no outro. Dessa maneira, o desejo do outro

---

<sup>27</sup> Aqui podemos entender como opera a formulação de que todo desejo é o desejo do outro, de Lacan, que segundo Nascimento (2016, p. 164), opera num triplo sentido. Primeiro, todo desejo é desejo do outro no sentido que é o outro que deseja por nós; segundo, todo desejo é o desejo do outro porque o outro é por nós desejado, e por fim, todo desejo é o desejo do Outro porque se deseja o desejo de uma ordem simbólica, isto é, desejamos responder as expectativas que nos depositam.

<sup>28</sup> Lacan continua utilizando a dialética hegeliana do senhor e do escravo, de forma que aqui ele faz referência ao aniquilamento que para ele se dá pela rivalidade absoluta entre os desejos do senhor e do escravo, de forma que, nessa perspectiva, o desejo do aniquilamento do outro é o suporte para o desejo do sujeito. Mas é a partir da ordem do simbólico, para o psicanalista, que esse impasse é resolvido, porque é através dessa ordem que é possível o reconhecimento, sem o qual a “função humana só poderia esgotar-se na aspiração indefinida da destruição do outro como tal” (LACAN, 2009, p. 225), o que tornaria a coexistência humana impossível.

é agora o desejo do sujeito, entra no jogo da linguagem e pode ser simbolizado, nomeado. Assim, ele faz parte da relação simbólica, do eu e do tu, através de um reconhecimento recíproco que transcende a ordem do simbólico que representa uma lei pronta e que define a história dos indivíduos. É por intermédio da simbolização, mais precisamente do movimento de troca em que o desejo volta verbalizado para o sujeito, que o eu se completa, uma vez que antes disso, o desejo só poderia ser sentido com angústia (LACAN, 2009, p. 247). Ora, o desejo, antes da palavra, emerge em uma confrontação com a imagem que é, em um primeiro momento parcial. No momento que ela surge como completa, ou seja, com o surgimento da face imaginária que não estava integrada surge também a angústia, porque é o momento em que o imaginário e o real se confundem, em que o desejo está presente, mas inexprimível<sup>29</sup>.

### **2.2.2. A falta, a fantasia, o real e a alienação do desejo**

Tendo isso em vista, torna-se claro o que Lacan quer dizer ao afirmar que o inconsciente é o discurso do Outro. O Outro é a instância que tem em si o peso da ordem do simbólico, é aquilo que representa o sistema simbólico em sua totalidade, o que inclui os valores e normas que estruturam a vida social. Ele pode ser definido (LACAN, 2016, p. 317) como o lugar da verdade, no qual se situa a fala, o que implica a instauração de uma ordem da verdade que é evocada cada vez que o sujeito fala, permitindo por sua vez uma apreensão do outro que é evocada do ponto de vista da verdade, já que o Outro, mesmo que mentiroso, se inscreve como verdadeiro. Sendo assim, a partir do momento que a estrutura da cadeia significante realiza seu apelo ao Outro, em outras palavras, que o processo da enunciação se distingue do enunciado, o Outro se sobrepõe a captura do sujeito pela linguagem, de forma que ela se torna inconsciente. Contudo, a formação do eu não é a formação do sujeito lacaniano, uma vez que o sujeito, segundo Lacan (2009, p. 247) não está no eu. Assim, o sujeito, do ponto de vista da psicanálise lacaniana, é aquilo que, no desenvolvimento da objetificação, está fora do objeto. O psicanalista francês faz essa afirmação tendo

---

<sup>29</sup> Esse movimento, segundo Lacan (2009, p. 252), é o mesmo em que ocorre com o recalque. De acordo com o autor, o recalque também só tem início depois de ter constituído seu primeiro núcleo a partir da palavra, porque é a partir da simbolização que se organizam os sintomas, os recalques sucessivos e a volta do recalcado, uma vez que antes de tal simbolização, o desejo se confundia entre o real e o imaginário.

sempre em vista o objeto no que diz respeito a ciência. Isso porque é na ciência que está mais presente a dualidade existente entre sujeito e objeto, uma vez que o cientista tem o direito de tomar tudo que estiver ao seu alcance como objeto, seja algo ou alguém, de modo que o objeto nunca é um ser para a ciência. Entretanto, como Lacan está no campo da psicanálise, ele se vê obrigado a admitir o indivíduo enquanto falante como sujeito pelo motivo de, por intermédio da fala, ele ser capaz de mentir<sup>30</sup>. Enquanto na ciência o sujeito é mantido no nível da consciência e na figura do cientista, na psicanálise ele é tido como aquele que fala em seu sentido pleno, isto é, no sentido que comporta também a mentira, é reintegrado em sua dimensão que está fora da consciência. Ao mesmo tempo que essa dimensão não se confunde com o eu, ela o destitui de sua posição absoluta no sujeito. Em outros termos, ao dizer que o sujeito é aquilo que está fora do objeto na relação objetual, Lacan enfatiza a oposição da psicanálise com os outros campos de conhecimento, sobretudo a característica de o sujeito da psicanálise não estar centrado na consciência, de modo que o eu, na teoria lacaniana, assume o estatuto de uma miragem, de algo que não é mais do que um elemento das relações objetais do sujeito.

Nesse sentido, o que existe antes da presença do desejo do Outro e o que separa o eu do Outro é, segundo Lacan (2016, p. 26), o desamparo, a experiência traumática enquanto tal pelo não reconhecimento do desejo. Isso porque, mesmo que o Outro seja a instância que rege a ordem simbólica e tem em si o sentido da verdade, há uma demanda que ultrapassa a ordem alienada do sistema do discurso e se prolonga para além do Outro até que seja retomado pelo sujeito a partir do próprio Outro, na constituição de uma pergunta: “*O que eu quero?*”. Ao ser dirigida para o sujeito, essa pergunta se faz de forma invertida: “*O que você quer?*”. Ao se deparar com isso, o sujeito se defronta também com a indagação da sua constituição enquanto tal. O que o sujeito visa encontrar além do Outro é ele mesmo e seu querer, é seu desejo enquanto algo que ainda não é formulado justamente pela não existência de um Outro que possa servir de fundamento para esse desejo. Esse ímpeto de encontrar algo que vai além do Outro é provocado pela constituição desse Outro não como um ser e sim como um lugar de fala, de um lugar de repouso dos conjuntos de sistemas

---

<sup>30</sup> É por conta disso que Lacan (2008, p. 102) afirma que o mandamento *não mentirás* é o que faz o sujeito sentir, de forma mais tangível, sua relação com o desejo. Isso porque é justamente no momento em que se mente que se pode recalcar-se e exercer o verdadeiro eu, de forma que se pode dizer o não mentirás, e é nesse mandamento como lei que está incluída a possibilidade de mentira como o desejo mais fundamental.

da cadeia de significantes que suscitam o discurso. Ora, já que todo significante tem sua identidade constituída pela sua diferença para com os outros significantes, ou seja, a identidade dos significantes é retroativamente negativa, nos é lícito o entendimento de que é o significante que evoca a falta no Outro ou, ainda, que ele é a própria falta. Segundo Lacan (2016, p. 322) “o significante que falta [*fait défaut*] no nível do Outro é esta formulação que dá seu valor mais radical ao [S( $\bar{A}$ )]”.

Essa falta no Outro é justamente a resposta para à pergunta que primeiro o sujeito direciona para o Outro e que retorna para ele em sua forma invertida, que o psicanalista vai definir como o significante do Outro com a barra. Isso porque o sentido que é modelado pela fala se desenvolve no Outro, de forma que, em relação à fala, a resposta é sempre o significado do Outro [s(A)]. Todavia, quando se ultrapassa esse discurso simples, quando o sujeito se pergunta quem está falando, o que quer dizer essa fala e se questiona no que ele se tornou através dela, a resposta sai e se encontra no Outro enquanto barrado pelo seu próprio significante [S( $\bar{A}$ )], na falta enquanto tal. O que essa falta representa em última instância é que, em Lacan, não existe Outro do Outro, ou seja, não há um significado ou significante para a falta evocada no Outro, mas sim que essa falta é a própria constituição do Outro enquanto âmago da ordem do simbólico e sua distância com a do real, que culmina na impossibilidade da resposta para o desejo fora da simbolização. De acordo com Bisco e Couto (2011, p. 122), o que está em jogo nesse momento é a instância traumática do desejo do Outro como hiância ou como o limite entre a apreensão do real e a linguagem, que é de onde o sujeito começa a articular o seu próprio desejo. O real lacaniano entra em jogo nesse momento a partir do simbólico, mas não se trata de reduzir tudo à estrutura simbólica, mas sim, entender que é a partir da constatação do funcionamento da estrutura simbólica, que se tem uma operação capaz de demonstrar a radicalidade daquilo que permanece excluído (aqui falamos do real) e, ainda que excluído, determina o funcionamento dessa estrutura. Assim, para os autores, o desejo do Outro aparece como uma falta fundamental que nenhum objeto é capaz de preencher. Portanto, nesse sentido, torna-se clara a afirmação de Lacan (2008, p. 12) de que aquilo com que lidamos é nada menos do que atração da falta, uma vez que o desejo nada mais é do que o universo da falta. Assim com afirma Safatle (2003, p. 193-194), o desejo é uma relação do ser com a falta, e a falta é nada mais do que falta-de-ser, não é falta disto ou daquilo, mas falta-de-ser através da qual o ser encontra espaço para sua existência.

Frente a isso, o sujeito, visando o encontro com o desejo do Outro, se defende desse desamparo utilizando a referência do seu semelhante enquanto tal, isto é, o sujeito se volta ao outro na função de olhar, daquele que olha para o sujeito e que põe em jogo certa quantidade de relações imaginárias. Entretanto, diferentemente de outras relações imaginárias, essa constrói algo que é flexível em relação ao outro, isto é, o que o sujeito reflete para o outro que olha é ele mesmo enquanto falante. Essa instância que aparece para o outro pode ser entendida, na literatura lacaniana, como o \$, o sujeito barrado pelo significante – porque, ao falar, o sujeito se coloca no meio da cadeia significante. Já o outro, nesse caso, pode ser entendido como  $a^{31}$  já que é um outro imaginário. Esse  $a$  se define, em primeiro lugar, como um suporte que o sujeito se dá quando fraqueja em sua certeza, na sua designação enquanto sujeito. Dessa forma, a constituição da defesa do sujeito frente ao desamparo se configura como  $\$a$ , (o sujeito barrado pelo significante frente ao outro imaginário) que é, dentro da álgebra lacaniana, a fórmula da fantasia, que, segundo Lacan (2016, p. 28), tem a função de dar ao desejo do sujeito sua função de acomodação, de situação, que é, em outras palavras (LACAN, 2016, p. 351):

Como tal, ( $\$a$ ) significa o seguinte: é na medida que o sujeito está privado de algo dele mesmo que adquiriu o valor do próprio significante de sua alienação – esse algo é o falo<sup>32</sup> –, é na medida em que o sujeito está privado de algo que diz respeito à sua própria vida por ter adquirido o valor do que o vincula ao significante, que um objeto particular se torna objeto de desejo.

Nesse sentido, a fantasia, enquanto uma função imaginária, assume o carácter da alienação, pois é utilizada pelo sujeito para garantir a estrutura mínima de suporte do desejo naquilo que antes era o vazio existente entre o eu [ $moi$ ] e o Outro. É ela

---

<sup>31</sup> Talvez o  $a$  lacaniano seja mais conhecido por representar objeto causa do desejo. Todavia, Juranville (1987, p. 167) pontua que “a fantasia é o modo segundo qual se efetua o relacionamento entre o desejo e o objeto e, mais exatamente, o lugar de constituição do objeto”. Isso quer dizer que o objeto se constitui na fantasia a partir do encontro com o desejo do Outro, no qual o sujeito se coloca como um objeto a parte de si mesmo, na ânsia de ter importância para o Outro, de forma que, mesmo que não haja uma separação de fato, o sujeito vive uma experiência de separação em si. Contudo, o desejo do sujeito continua progredindo em direção ao Outro e se choca com a falta, uma vez que a plenitude que o sujeito enxergava no Outro é da ordem do imaginário. Com esse choque, resta apenas o caráter imaginário do Outro, a partir do qual Lacan criou o outro como a minúsculo [ $autre$ ], que não é o Outro propriamente dito, mas sim o objeto que o sujeito destaca imaginariamente do corpo do Outro, “como causa de seu desejo e objeto de sua pulsão. Ou seja, o  $a$  como objeto, o objeto  $a$ ” (JURAVILLE, 1987 p. 169). A partir disso, fica claro como o  $a$  refere-se tanto ao Outro imaginário quanto ao objeto causa do desejo, uma vez que o segundo é derivado e parte constituinte do primeiro.

<sup>32</sup> O falo ( $-φ$ ), para Lacan, é aquilo que representa a completude. Entretanto, ele também faz referência àquilo que é real e, conseqüentemente, daquilo que falta. Assim, essa completude é sentida apenas de forma imaginária, uma vez que ela deixou de existir desde o complexo de castração.

também que possibilita a inclusão da falta causada pelo real na realidade do sujeito, de forma que através dela que a realidade aparece para o sujeito de maneira profundamente escolhida, de modo que a fantasia funciona como uma máscara para o real e sua falta. Assim, sabendo que o desejo surge da falta existente entre o eu e o Outro e que encontra o seu suporte na fantasia, ele toma seu lugar como centro da constituição do sujeito descentrado. Isso porque, é no desejo que se unem as três alienações que foram abordadas até aqui, a da identidade do indivíduo ser constituída através do outro, do desejo ser encontrado no Outro e da fantasia que aliena a realidade para que o sujeito consiga se deparar com a falta evocada pelo vazio traumático do real. Assim, além daquela divisão apontado por Freud, isto é, que o eu é uma instância que está sujeitada ao Id e seu desejo, ao rigor do Super-eu e ao mundo exterior, a conceitualização do sujeito enquanto marcado pela falta faz dele uma instância radicalmente alienada e sem substância, o que culmina na total separação do sujeito da psicanálise com o sujeito racional da filosofia moderna.

### 3. A RUPTURA A PARTIR DO SUJEITO DESCENTRADO

Uma vez que se admite que o sujeito se encontra no inconsciente, concepções atuais acerca da racionalidade, razão, entendimento e consciência, que são heranças de uma tradição do discurso filosófico moderno, são postas em xeque. Isso porque essa tradição entende tais concepções como características básicas do ser humano, que o definem e diferenciam dos demais animais, de modo que são fundamento, condição e garantia não só para a existência do indivíduo, mas também para o arranjo social, pois ainda garantem a existência de tudo que se encontra no exterior do sujeito. À vista disso, esse capítulo tem como objetivo examinar a mudança de paradigma que se obtém ao utilizar as noções da psicanálise lacaniana como meio de interpretação filosófica, de modo que se apresenta uma ruptura entre as noções advindas da tradição filosófica moderna e aquelas que são apresentadas na filosofia contemporânea pelo intermédio da psicanálise. Essa mudança se dá de forma mais contundente na noção de sujeito, de maneira que a diferença entre a tradição filosófica – mais precisamente a noção do sujeito cartesiano e transcendental – perante o sujeito descentrado da filosofia contemporânea de modo que fique explícito o caráter incompleto do projeto moderno, assim como articula Lacan. Todavia, além dessa ruptura, também será tema deste capítulo o esforço do psicanalista parisiense de desvelar o descentramento do sujeito que, em sua teoria, é a loucura que o projeto moderno tenta encobrir, assim como resume Žižek (1998, p. 2):

Para usar o trocadilho de Lacan, e se a psicanálise tornar visível o cerne extremo da subjetividade moderna, seu cerne mais profundo que a filosofia não está pronta para assumir, que ela tenta manter à distância - ou, de uma maneira mais moderna, e se a psicanálise tornar visível a loucura constitutiva da filosofia moderna?<sup>33</sup>

Para isso, faz-se necessário dois momentos, dos quais o primeiro trata das análises que Lacan direciona a filosofia moderna, sobretudo às obras de Descartes e Kant. O foco está sobre tais filósofos porque são eles que – além de serem temas de estudos de Lacan, servindo tanto como suporte para seus conceitos como alvos de suas críticas – sintetizam a ideia de sujeito da modernidade, ou seja, é nesses autores

---

<sup>33</sup> “To use Lacan’s pun, what if psychoanalysis renders visible the ex-timate kernel of modern subjectivity, its innermost core that philosophy is not ready to assume, which it tries to keep at a distance — or, to put it in a more fashionable way, what if psychoanalysis renders visible the constitutive madness of modern philosophy?”

que se encontram os alicerces do que se entende como o sujeito racional da tradição filosófica, de forma que se tornam mais visíveis as características e conceitos listados acima nas obras de tais autores. Contudo, salientamos que as críticas apresentadas não têm como objetivo a oposição dos modelos filosóficos, de modo a torná-los mutuamente excludentes, mas sim em delimitar os pontos nos quais a noção do sujeito descentrado implicaria em mudanças, seja de interpretação ou de entendimento em relação ao modelo filosófico moderno. Dessa maneira, torna-se visível a característica de que o sujeito descentrado não é aquele que nega a razão ou a racionalidade, mas simplesmente que não as tem com seu fundamento ou condição de existência, de forma que é possível enfatizar a radicalidade da dimensão subjetiva do sujeito descentrado.

Com a ruptura entre o sujeito da modernidade e o descentrado definida e bem delimitada, no segundo momento se tem a retomada dos termos abordados no primeiro capítulo para que seja possível uma releitura política da constituição do sujeito proposto por Lacan. Isso tem como objetivo analisar de que modo é possível e se constrói uma perspectiva política na obra lacaniana, mesmo que o psicanalista não tenha direcionado seus conceitos para esse fim. Assim, é importante evidenciar que, mesmo que os termos sejam da obra do psicanalista parisiense, a alocação da teoria de Lacan no campo da política não parte dele, mas sim de outros pensadores, de forma que, essa leitura política da psicanálise lacaniana visa também delimitar o terreno comum no qual se constroem as definições da esquerda lacaniana. Isto posto, a partir da relação entre a constituição do sujeito descentrado com a filosofia política é demonstrado como se subverte tanto a concepção como a relação entre objetividade e subjetividade, uma vez que o sujeito de Lacan tem tanto sua identidade quanto sua noção de realidade constituídas por intermédio do simbólico, do Outro, da fantasia e do desejo, o que faz com que seja possível para os pensadores da esquerda lacaniana o entendimento da sociedade a partir do sociossimbólico. Ainda como implicação da constituição do sujeito descentrado, destacamos a possibilidade de um conceito de político extraído da obra de Lacan, que teria ligação com o real e serviria de fundamento para uma análise da política que surge do sociossimbólico.

### 3.1. A LOUCURA DA MODERNIDADE: ENTRE O DESCENTRAMENTO E O GOZO

Slavoj Žižek, na introdução da obra *Cogito and unconscious* (1998), defende que a melhor alternativa para tratar sobre a relação entre filosofia e psicanálise seria entender a noção freudiana de sujeito não como externa ao campo filosófico, mas como algo que pode contribuir para o projeto moderno de sujeito. Com isso em vista, se faz necessária a aproximação entre os discursos filosófico e analítico, com o objetivo de repensar parte das características que são atribuídas ao sujeito pela tradição filosófica, já que, segundo Lacan (1998a, p. 528) “a heteronomia radical cuja hiância do homem foi demonstrada pela descoberta de Freud, já não pode ser encoberta, sem que se considere uma desonestidade intrínseca tudo o que nisso é empenhado”. Sendo assim, essa seção tem como proposta acompanhar Lacan em sua releitura do projeto moderno de sujeito à luz de seus próprios conceitos com o intuito de aproximar psicanálise e filosofia. Além disso, visa destacar as considerações que o psicanalista francês faz a respeito da teoria de Descartes e Kant, que são elevados a condição de representantes e fundamento para tradição da filosofia moderna, uma vez que, se é em Descartes que se inicia a noção do sujeito transcendental, é em Kant que ela encontra seu ápice e sua conceitualização. Dessa maneira, tem-se como objetivo explicitar as implicações do sujeito descentrado proposto por Lacan, a fim de deixar claro que a crítica da psicanálise lacaniana não se direciona as categorias ou conceitos da filosofia moderna, mas sim as suas bases e fundamentos, a sua organização ontológica.

Todavia, é de suma importância ressaltar que a leitura de Lacan acerca da modernidade não se direciona a pensadores que se colocam em oposição a tradição do sujeito cartesiano transcendental. Dentre eles estão, por exemplo, Hobbes e Malebranche, que criticaram as noções de Descartes, David Hume e os empiristas ingleses que se contrapõem diretamente à filosofia do pensador cartesiano, ou ainda, os filósofos do idealismo alemão pós-kantiano, como Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer e, já no século XIX, Nietzsche, que não compreendem o sujeito a partir da razão ou como uma categoria separada do corpo e sim como fruto do espírito, da natureza, da vontade, ou como uma potência. Isso significa que seguir a leitura que o psicanalista francês faz da modernidade implica ignorar que a própria tradição

filosófica apresenta contrapontos ao sujeito cartesiano e transcendental. Significa, de igual modo, adentrar em uma análise apressada e, por vezes, incompleta do discurso acerca da filosofia moderna, de modo que a leitura lacaniana parece entender que a modernidade foi obscura e que a psicanálise é a luz que põe fim a essa escuridão. Assim sendo, as críticas e releituras que Lacan direciona ao que aqui entendemos como sujeito da modernidade não são uma novidade, mas servem para inserir a psicanálise em uma tradição de pensamento que não compreende a faculdade da razão ou do intelecto como a maior característica do sujeito<sup>34</sup>. Em última instância, nos ocupamos dessas questões não para apresentar a superioridade dos conceitos lacanianos em detrimento dos da filosofia moderna – embora seja isso que Lacan faça –, mas sim expor a relação dos conceitos analíticos com a filosofia, sobretudo, a relação do sujeito descentrado com a tradição filosófica.

Isto posto, ao analisarmos a teoria cartesiana, visamos destacar a condição de apagamento que o cogito cartesiano imprime no sujeito, de maneira que a partir do modo como Descartes articula a possibilidade da certeza, o sujeito não se encontra nem no *cogito* e nem no *ergo sum*, o que implica que, na visão de Lacan, o próprio sujeito moderno já é um sujeito descentrado. Em outras palavras, o objetivo desta seção é destacar como Lacan compreende a possibilidade de outro modelo que não daquele que enuncia um sujeito centrado e reflexivo. A respeito de Kant, a partir da obra de Lacan intitulada *Kant com Sade* (1998b), abordaremos a noção de que o formalismo ético do filósofo alemão, que culmina em práticas automatizadas e vazias de sentido, implica inevitavelmente no seu duplo obscuro, que é entendido pelo psicanalista francês como a ética sadiana. Além disso, é demonstrado como, a partir da leitura do psicanalista parisiense, o projeto moral kantiano pode ser entendido como mais uma cisão do sujeito.

### 3.1.1. Entre o *cogito* e o *ergo sum*

Em uma sessão de seu seminário de 1964, a respeito do inconsciente e a repetição, mais precisamente ao tratar sobre as ambiguidades do conceito de repetição e a diferença entre tal conceito e o de transferência, Lacan (1985, p. 41)

---

<sup>34</sup> Infelizmente, foge ao escopo dessa dissertação a relação de Lacan com os autores antes mencionados, bem como com toda a tradição que se contrapõe ao sujeito cartesiano e kantiano que se dá na modernidade.

afirma que o encaminhamento que Freud atribuiu a teoria do inconsciente é cartesiano. Isso porque, segundo ele, assim como Descartes, para o inventor da psicanálise o fundamento do sujeito também é articulado a partir da certeza. Para compreender o que isso significa, deve-se observar que, para o psicanalista parisiense, o inconsciente pode ser entendido a partir da estrutura de uma hiância. Tal hiância, de acordo com o que explica Lacan (1985, p. 37), é pré-ontológica, isto é, representa o espaço que há entre aquilo que ainda não existe e o já existente, de modo que o que se expressa por intermédio do inconsciente não é nem ser nem não-ser, mas um não realizado. Em seguida, o psicanalista usa como base a maneira com que Freud entende o modo de se expressar do inconsciente, tal como é apresentado em sua obra *Interpretação dos sonhos*. Assim, Lacan argumenta que o produto do inconsciente, a partir da hiância, é marcado pelo signo do engano, uma vez que tal inconsciente se mostra a partir de sua fragilidade na esfera ontológica, como a realidade mais recusada, contida, rejeitada e encoberta, já que o inconsciente não se expressa diretamente, mas sempre de maneira correlata, de forma que não é percebido pelo indivíduo enquanto consciente senão como lapsos, chistes ou traumas.

Frente a esse inconsciente que se mostra como enganoso, Lacan se direciona ao debate sobre o esquecimento dos sonhos. Tal debate, segundo ele, tem como termo de maior importância a certeza [*Gewissheit*], uma vez que o inconsciente é apreendido pelo signo do engano de forma que é necessário ter certeza da transferência pelo sonho<sup>35</sup>, do valor daquilo que é transmitido pelo sujeito do inconsciente no sonho. Para que se tenha essa certeza, deve-se superar tudo o que seja conteúdo do inconsciente, isto é, superar tudo que surge como uma estrutura de engano e acobertamento. Mesmo assim, ao se falar do inconsciente, o que se mostra só se mostra sob um disfarce, de forma que mesmo na busca se elimine tudo o que se apresenta como máscara ou disfarce através da estrutura inconsciente sob a justificativa da certeza, permanece ainda uma dúvida ambígua, pois não há possibilidade de certeza sobre se algo deve ser superado ou se tem ainda alguma contribuição para a realização da transferência. É nesse momento que, como afirma

---

<sup>35</sup> Pode-se entender que Lacan refere-se, nesse ponto, à afirmação de Freud ainda na *Interpretação dos sonhos* (2019, p. 565), de que não existe garantia intelectual dos julgamentos a respeito dos relatos acerca dos sonhos, uma vez que a dúvida seria derivada da censura e da resistência nos sonhos. Assim, o inventor da psicanálise recomenda que toda a tentativa de certeza seja abandonada ao analisar um sonho, de forma que a menor possibilidade seja tratada com a mais completa certeza.

Lacan (1985, p. 42), “Freud enfatiza com toda sua força – a dúvida, é o apoio de sua certeza”.

É justamente nesse ponto que se dá a convergência entre Descartes e Freud e o que justifica, na teoria lacaniana, dizer que o encaminhamento do inconsciente é cartesiano. Isso porque Descartes afirma que o que assegura a existência é a possibilidade de uma dúvida que é iniciada pelo próprio ser que pensa, pelo *cogito*, de modo que é ela que demonstra a autonomia, o prestígio e o valor do sujeito enquanto pensante. Essa dúvida, de acordo com o filósofo moderno (DESCARTES, 1973, p. 93), nasce da iniciativa de “desfazer-se de todas as opiniões que até então dera crédito, e começar tudo novamente, desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências.” É a partir de tal autonomia que é gerada a dúvida, como radical e hiperbólica<sup>36</sup>, de modo que o fato de duvidar de algo, conseqüentemente, garante a existência do pensamento, pois para que exista a dúvida, deve antes existir um pensar. Segundo Descartes (1973, p. 100):

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana: e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta preposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou concebo em meu espírito.

Da mesma forma, Freud, quando encontra a dúvida ambígua no caminho para a certeza, encontra também aquilo que justifica a existência de um pensamento inconsciente que, mesmo que – a partir dessa dúvida – se revele como ausente ou encoberto através do signo do engano, está presente no sonho. Portanto, não seria possível, de acordo com a estrutura lacaniana, representar os pensamentos no inconsciente sem analogia à determinação do *cogito* cartesiano em relação à articulação da dúvida. E é desta maneira que a convergência entre o sujeito cartesiano

---

<sup>36</sup> A dúvida assim posta em ação: a) distinguir-se-á da dúvida vulgar pelo fato de ser engendrada não por experiência, mas por uma decisão b) será hiperbólica, isto é, sistemática e generalizada; c) consistirá, pois, em tratar como falso o que é apenas duvidoso, como sempre enganador o que alguma vez enganou (DESCARTES, 1973, p. 93).

e o do inconsciente, ao mesmo tempo que encontra seu ápice na condição da dúvida como apoio e fundamento da certeza e da existência do sujeito, encontra seu fim.

Isso porque, para Lacan (1985 p. 42), o *cogito* de Descartes só pode ser formulado pela fala, ou seja, dizendo-o. De acordo com Sales (2010, p. 25), isso acontece porque a originalidade de Descartes foi defender que a passagem do *cogito* ao *ergo sum* é externa à representação, e pode ser discutida pelo discurso racional, desde que seja possível perceber uma diferença estratégica entre o nível daquilo que é efetivamente enunciado e o nível das circunstâncias concretas da enunciação. Dessa maneira, é possível perceber de que modo uma frase pode ter o valor de uma verdade indissociável das condições lógicas do ato que a pronúncia. Sendo assim, a representação *ergo sum*, fica condicionada a um ato, que é o de dizer ou pensar “*cogito*”, já que o pensamento pode ser entendido como uma fala privada. Trata-se, ainda de acordo com Sales, de um truque, isto é, não se pode dizer que não existe quando se formula algo, a partir da palavra pronunciada ou não.

Isso implica, de acordo com a teoria lacaniana, que o sujeito cartesiano, enquanto efeito da fala, como aquele que é formulado, e conseqüentemente como sujeito da enunciação, aparece exclusivamente para desaparecer, uma vez que a posição do *cogito* só se sustenta enquanto dura aquilo que se diz, e difere do sujeito do enunciado, que é o sujeito do conhecimento. A diferença entre o sujeito da enunciação e do enunciado se dá por o primeiro ser de onde parte a fala e o discurso, ou seja, é aquele que pronuncia uma afirmação, de forma que o segundo é aquele no qual o sujeito encontra o significado para tal fala, isto é, a identidade simbólica que o sujeito assume dentro de tal afirmação, de maneira que o sujeito do enunciado se dá em relação com um significante que se encontra no Outro enquanto o sujeito da enunciação se torna o próprio significado, de maneira que é apagado pela presença do significante. Tal desaparecimento enfrentado pelo sujeito, ao qual o psicanalista se refere pelo termo *fading*, apagamento ou ainda desbotamento, ocorre a partir do momento em que sua fala é acolhida no discurso do Outro, de modo que tem seu desejo moldado por esse Outro a partir da estrutura do significante. Isso porque o sujeito, na tentativa de preencher os intervalos entre os significantes, recorre à metonímia<sup>37</sup>, que, de acordo com Lacan (1985, p. 209), é de onde desliza o desejo.

---

<sup>37</sup> Segundo Lacan (1998a, p. 814), a metáfora e a metonímia são os recursos linguísticos que faltaram a Freud e que poderiam expressar o funcionamento do sistema primário e do inconsciente. Tais recursos são, respectivamente, o efeito de substituição e combinação do significante nas dimensões,

Em outras palavras, o sujeito apreende o desejo do Outro a partir das faltas em seu discurso, dos espaços vazios que tenta preencher com a operação de metonímia. Para responder a essa falta, ele coloca em jogo a sua própria falta, que é a única coisa que ele possui antes de seu desaparecimento, que se objetifica na fantasia da sua morte. É interessante notar que Lacan usa a analogia da mãe como primeiro Outro, no qual a criança percebe que seu desejo está para além ou aquém do discurso desse Outro. Dessa forma, a fantasia da própria morte pode ser entendida a partir da pergunta: *pode ele me perder?*, de forma que essa fantasia é em relação ao Outro, é a tentativa do sujeito de projetar no Outro o mesmo sentimento que ele encontra, isto é, a tentativa de trocar de lugar com o Outro e projetar sua falta nele. E é assim que uma falta encobre a outra e ocorre a união do desejo do sujeito com o desejo do Outro, de modo que se torna explícita a afirmação de Lacan de que todo sujeito tem um pouco de afânise, ou seja, todo sujeito experimenta um pouco de desaparecimento, apagamento do desejo e é incompleto. Nas palavras de Lacan: (1985, p. 216): “Aí está, aliás, a falha essencial do idealismo filosófico, insustentável aliás, e jamais radicalmente mantido. Não há sujeito sem, sem em alguma parte, *afânise* do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito”<sup>38</sup>.

Entretanto, Lacan (1985, p. 219) argumenta que Descartes, ao inaugurar um conceito de certeza que se manteria completamente no *cogito*, cometeu o erro de identificar tal certeza com a possibilidade de conhecimento<sup>39</sup>, ao invés de identificá-lo como o simples ponto de desvanecimento, de desbotamento. Mesmo que a certeza, para o filósofo moderno, seja algo que deva ser repetido, uma espécie de ascese, a instauração do sujeito como o conhecimento, a centralidade da certeza no *cogito* implica, a partir da interpretação lacaniana, um ponto de desaparecimento causado pela relação dialética existente entre sujeito do enunciado e o da enunciação, e,

---

outra vez respectivamente, sincrônicas e diacrônicas nas quais eles aparecem no discurso. Assim, esses efeitos linguísticos são utilizados por Lacan para a atualização e estruturação do funcionamento do inconsciente no campo da linguagem.

<sup>38</sup> É nesse sentido que Žižek (1998, p. 4) argumenta que o inconsciente freudiano emerge a partir da redução daquilo que era entendido como sujeito pelo projeto cartesiano a um mero ponto evanescente do *cogito*, de maneira a configurar a grande humilhação do narcisismo humano causada pela psicanálise. Ora, se no projeto moderno o homem é entendido como a mais elevada criatura da criação, a partir da teoria do inconsciente iniciada por Freud e continuada por Lacan, ele é o excremento que sobra da divisão entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado.

<sup>39</sup> Isso porque é a partir desta certeza que Descartes fundamenta, tanto a existência do sujeito, quando do mundo a sua volta, de forma que é ela também o que possibilitaria o conhecimento, tanto do sujeito enquanto si próprio, quanto do mundo. Isso só não seria verdade, no projeto cartesiano, se houvesse um deus enganador.

consequentemente, na impossibilidade da existência do *ergo sum* que o segue no projeto de Descartes. Isso porque, diferentemente do sujeito do projeto cartesiano, que se identifica e coincide imediatamente consigo mesmo durante o ato reflexivo, o sujeito descentrado defendido por Lacan deve iniciar uma busca por si mesmo para retornar a sua casa, o inconsciente, uma vez que o *cogito*, na psicanálise lacaniana, não evidencia a certeza da existência do sujeito e de sua racionalidade, mas a certeza de que tal sujeito é essencialmente dividido. De acordo com Dolar (1998, p. 14), isso acontece porque o sujeito de Lacan aparece somente no ponto de não reconhecimento, já que o que todas as formações inconscientes têm em comum é produzir no eu consciente uma estrutura que vem acompanhada de “esse não era eu”, “eu não estava lá”, ou seja, o signo do engano. Em outras palavras, o não reconhecimento é causado pela característica de o inconsciente ser essencialmente irreconhecido.

O exemplo proposto por Lacan (1985, p. 206-209), no qual supõe-se que alguém é abordado em um assalto e forçado a escolher entre a bolsa e a vida, deixa claro como surge esse ponto de desaparecimento a partir do *cogito*. Isso porque, segundo o psicanalista, se esse alguém escolhe a vida, não tem a bolsa, contudo, se é a bolsa que é escolhida, fica sem ambas, uma vez que lhe tiram a vida para tomar a bolsa. O que o psicanalista visa indicar com tal exemplo, assim como explica Dolar (1998, p. 17-18), é que tal operação – que consistem em uma alienação<sup>40</sup> – sempre implica falta de liberdade, uma escolha forçada, uma vez que o sujeito perderá em todos os casos possíveis e não somente se fizer a escolha errada. Cabe salientar que é essa alienação que torna o sujeito em seu sentido pleno, uma vez que o faz se sujeitar a uma escolha forçada, de modo que fica nítido que o \$ é sujeito da (à) linguagem. Isso porque, assim como apontam Bruder e Brauer (2007, p. 515), o lugar do Outro, que é primeiramente ocupado pela mãe, oferece, através da fala, significantes aos quais o sujeito se submete. Entretanto, o ser do sujeito não é completamente coberto pelo sentido oferecido por tais significantes, de forma que tem início uma luta de vida ou morte entre o ser e o sentido do sujeito. Voltando ao

---

<sup>40</sup> Tal alienação é nomeada por Lacan (1985, p. 205) de *vel*, que é a primeira operação essencial em que se funde o sujeito, ela é a parte inferior do  $\diamond$ , do qual a parte superior faz referência a separação. A operação da alienação consiste na escolha forçada na qual o sujeito se encontra, como será tratado ainda nesta seção. Já a separação é a intersecção e é constituída dos elementos das duas escolhas que o sujeito tem que tomar e é de onde desponta a transferência. Portanto o caractere  $\diamond$ , na álgebra lacaniana, representa a relação que se faz por intermédio tanto da alienação quanto da separação.

exemplo, em analogia com a bolsa, se o sujeito escolhe ser (*sum*), no sentido de existir, ele desaparece, escapa e cai no campo da complexa lógica do significante, do não-senso, produzindo a afânise. Isso acontece porque para que o sujeito possa existir tem de primeiro se fazer presente na cadeia do significante a partir da fala, de maneira que possa encontrar sentido no Outro, de forma que, como a escolha forçada pela alienação sempre implica a perda, ele não encontra o significante do Outro e se projeta no vazio. Essa opção, para a teoria de Lacan, é a escolhida por Descartes, ao indicar um sujeito que é dependente e dedutível do pensamento.

Por outro lado, se ele escolhe o sentido (*cogito*), em analogia com a vida, ele o faz sem seu ser, de forma que, segundo Dolar (1998, p. 19), é por estar no campo do Outro, na cadeia do significante, que tal sentido, mesmo eclipsado pelo desaparecimento da existência é induzido pela função do significante, isto é, pela característica de ser aquilo que representa um significante para outro significante, de modo que constitui a realização do sujeito do inconsciente. Isso porque o sentido sem o ser terá, também, sempre algo de não-senso, que é onde não opera a consciência. Se pensado nos termos do exemplo, o não-senso é o espaço vazio deixado pela bolsa que fora levada, de maneira que o inconsciente, que é onde o sujeito está situado, emerge da intersecção do ser e do sentido, que é justamente esse vazio, o não-senso. Em um segundo momento, o sujeito se depara com aquilo que Lacan (1985, p. 209) chama de separação, que é o que o obriga a encarar o não-senso, de forma que coloca em contato o campo do significando com o do ser, da mesma maneira que faz com a falta do sujeito e a falta no Outro, de modo que é na separação que o sujeito se encontra com a afânise. E é desse modo que o sujeito experimenta seu apagamento, evidenciando a consequência da certeza centrada no *cogito* do projeto cartesiano, e na qual Lacan encontra espaço para sua dialética do desejo, já que “[...] justamente talvez em razão dessa passagem achada por Descartes e que conduz a procura do caminho da certeza a esse ponto mesmo de *vel* da alienação, para qual só há uma saída – o desejo”<sup>41</sup> (LACAN, 1985, p. 218). De acordo com Dolar (1998, p. 21):

---

<sup>41</sup> Isso porque a dialética da alienação e negação proposta por Lacan culmina no contato direto entre a falta do sujeito e a falta do Outro, de forma que, se no primeiro tempo o sujeito perde a liberdade de escolha e conseqüentemente sua subjetividade, no segundo é forçado a ser o que lhe foi privado, isto é, a preencher a falta do Outro com a sua própria, com o movimento da fantasia da morte. Assim, o sujeito como *fading* se vê na obrigação de sustentar o Outro que é o suporte para sua existência na ordem do simbólico, tendo que colocar em jogo não somente aquilo que é e tem, mas também aquilo que não tem e de que foi privado. É justamente por isso que o psicanalista nomeia esse processo com

O *cogito* lacaniano não é o assunto moderno sobre o qual os filósofos adoram falar; preso como está na estrutura da alienação, não pode encontrar seu ser em seu pensamento; antes, a parte reprimida do pensamento (o inconsciente) vem constantemente a assombrá-lo e deslocá-lo, e é mantida apenas através dessa repressão. Ela surge apenas pela impossibilidade de integrar essa parte perdida, a interseção em que sentido e ser aparentemente coincidem e fundamentam o sujeito. No entanto, por não ser o sujeito moderno da doxa filosófica, também não é outra coisa; emerge com e dentro do *cogito*, como seu reverso invisível.<sup>42</sup>

Desse modo, Lacan argumenta que a solução encontrada por Descartes para manter a unidade do sujeito, foi indicar um ponto de possibilidade de início do conhecimento, na figura de Deus<sup>43</sup>, que Lacan entende como o sujeito suposto saber. Tal sujeito, como sua própria nomeação denuncia, é aquele que recebe as questões do sujeito que tem expectativa de resposta, já que é suposto que o que recebe as questões seja o detentor de todo conhecimento, de maneira que pode ser identificado como o analista na situação da transferência. Assim, a certeza e a unidade do sujeito cartesiano que são mantidas, no projeto de Descartes, por um Deus que diz as verdades eternas. Já da perspectiva do sujeito descentrado, essa unidade é mantida mediante a mais uma alienação, porém, agora na figura de uma externalidade que faz a mediação por intermédio da arbitrariedade entre o *cogito* e o *ergo sum*. Se, para Descartes, Deus enquanto sujeito suposto saber garantiria a certeza do sujeito e a

---

separação, porque o sujeito tem que se separar do objeto por intermédio da linguagem, e esse objeto é o objeto de desejo do Outro, a falta latente, uma vez que é aquilo que o sujeito não tem, mas que precisa para preencher a falta do Outro e garantir sua existência. Em última análise, o produto da separação é o objeto *a*, e é em função desse objeto que o sujeito se separa da vacilação e da indeterminação do ser ao sentido, que é o que constitui a alienação. Dessa forma, de acordo com o Bruder e Brauer (2007, p. 519), o objeto *a* é aquilo que singulariza o sujeito e a separação é a busca pela parte perdida do ser, de modo que a dialética da alienação e separação, assim como o Estádio do espelho, é focada em explicar o surgimento do sujeito do inconsciente, ainda que primeiro o faço através do simbólico e o segundo pelo imaginário.

<sup>42</sup> “The Lacanian cogito is not the modern subject that philosophers love to talk about; caught as it is in the structure of alienation, it cannot found its being in its thought; rather, the repressed part of thought (the unconscious) comes constantly to haunt and dislocate it, and it is maintained only through this repression. It emerges only through the impossibility of integrating this lost part, the intersection where sense and being would seemingly coincide and ground the subject. Yet, for not being the modern subject of the philosophical doxa, it is not something else either; it emerges with and within cogito, as its invisible reverse side”.

<sup>43</sup> “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as outras coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 1973, p. 115). Ainda que para Descartes exista a possibilidade de um deus enganador ou de um gênio maligno, o filósofo moderno a descarta, pois identifica falhar e enganar-se com imperfeições, e quanto menos perfeito fosse o deus criador, mais provável seria que a criatura fosse imperfeita e se enganasse, de forma que, se Deus é perfeito, suas criaturas não se enganam (DESCARTES, 1973, p. 95-96).

possibilidade do conhecimento<sup>44</sup>, em Lacan, o sujeito suposto saber enquanto objeto da transferência, como aquele ao qual se revela o desejo inconsciente, faz com que a certeza do sujeito encontre certa resistência, uma vez que a partir dessa dialética, o desejo do sujeito é engendrado com o desejo do analista.

Assim, o psicanalista parisiense conclui que, mesmo que tenha sido Descartes que tenha inaugurado a concepção de sujeito, foi Freud que apontou para o lugar desse sujeito, para sua casa, que se constitui como o Id, o inconsciente. A partir da configuração Lacaniana, o *cogito* cartesiano é a instância que sofre a alienação no Outro, e a demarcação, tanto do desaparecimento do sujeito, quanto da sua divisão em relação a cadeia do discurso<sup>45</sup> e sua efetividade do real, de forma que o sujeito, diferente daquele da tradição filosófica, só pode ser demarcado a partir dessa estrutura dividida e do apagamento. Assim, Lacan rejeita a tradição cartesiana e faz com que o *cogito*, enquanto sujeito, encontre seu lugar no inconsciente, tal qual o sujeito lacaniano, de forma que o *cogito* toma o lugar do *je*, do sujeito inconsciente, de maneira que difere do *moi*, que se dá como a instância consciente a partir da alienação imaginária. Assim com salienta Sales (2010, p. 32), a análise lacaniana do *cogito* “não se trata aí da passagem do “eu penso” ao “eu existo”, mas da passagem do “eu penso” à existência do sujeito do inconsciente incapaz de transpor sua própria existência para um enunciado, devido à equivocidade como característica definidora do significante”. Contudo, deve-se ressaltar que o *cogito* assume tal lugar na teoria lacaniana porque é um *cogito* radicalizado, isto é, levado ao seu extremo e lido a partir dos conceitos lacanianos, para que ficasse explícita a característica de descentramento que ele identificava no projeto cartesiano, de forma que na teoria de Lacan chega em uma forma negativa: *ou não penso ou não sou*<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Nas palavras de Descartes (1973, p. 136) “E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não poderia saber perfeitamente nenhuma outra coisa. E, agora que o conheço tenho o meio de adquirir uma ciência perfeita no tocante a uma infinidade de coisas [...]”.

<sup>45</sup> Não obstante, assim como expõe Dolar (1998, p. 36), da mesma forma que a teoria lacaniana, o *cogito* apresentado pelo psicanalista parisiense apresenta três momentos distintos. O primeiro, que está focado no campo do imaginário, o *cogito* é rejeitado como oposição ao estádio do espelho, de modo que era tido como suporte para uma autotransparência ilusória. No segundo momento, que tem escopo no simbólico, o *cogito* é tido como sujeito do significante em oposição ao eu imaginário e sua relação com o inconsciente. Já no terceiro momento, que é o do real, ele foi deslocado para o campo das pulsões e da fantasia, em oposição ao nível da simbolização e do desejo. Contudo, nosso interesse foi demonstrar como se dá o apagamento do sujeito a partir da interpretação do *cogito* através da psicanálise, uma vez que tal característica se mantém em toda obra de Lacan.

<sup>46</sup> Bruder e Brauer (2007, p. 516) argumentam que na medida que as formações do inconsciente não comportam um sujeito capaz de acompanhar suas representações e assegurar a continuidade do seu ser, o sujeito se vê em uma relação entre *ou não penso ou não sou*. Em outras palavras, ao se

Frente a isso, cabe afirmar que, do mesmo modo que faz Juranville (1987, p. 127), que o sujeito do inconsciente, tal como concebido por Lacan, não é outro senão o sujeito cartesiano<sup>47</sup>. Em outras palavras, o sujeito lacaniano é estruturado como *cogito*, de maneira que, para Lacan, o *cogito* ainda possui o status do sujeito, ainda que seja enfatizado seu caráter incompleto, que mesmo apoiado em um Deus detentor das verdades eternas, aponta para o descentramento do sujeito. Desta forma, o que Lacan propõe ao aproximar o inconsciente do *cogito* é a finalização do que ele entende como o projeto iniciado por Descartes, de maneira que fique explícita a característica de descentramento do sujeito, identificada pelo psicanalista na teoria de Descartes, bem como torna-se claro a que Žižek se referiu ao dizer que a psicanálise pode expor a loucura do projeto da filosofia moderna que a própria filosofia não está pronta para enfrentar.

### 3.1.2. Entre o formalismo e o gozo

A partir do status negativo em que o *cogito* é empregado na teoria lacaniana, que expressa a impossibilidade de o sujeito exercer seu significado e sua existência simultaneamente, é possível prosseguir na análise da abordagem dos fundamentos da tradição filosófica pelo psicanalista parisiense. Isso porque, segundo ele (LACAN, 1998b, p. 781), a bipolaridade na qual se instaura a lei moral no sujeito se desdobra no lugar no qual ocorre o desbotamento do sujeito, isto é, na fenda operada pela intervenção do significante, no espaço entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado. Além disso, se em sua apropriação da teoria cartesiana o psicanalista visa explicitar a dicotomia existente entre o eu do *cogito* e eu do *ergo sum*, de forma a salientar a inconsistência existencial em que se fundamenta a constituição do sujeito,

---

expressar o sujeito da psicanálise, isto é, o sujeito do inconsciente, expressa-se a partir do inconsciente, de onde não se pensa, mas onde o ser do sujeito encontra sua continuidade. Por outro lado, se o sujeito age a partir de sua consciência, do eu imaginário e alienado, ele não é, justamente por não dar vazão àquilo que é, mas que não pensa, de forma que a formulações *ou não penso ou não sou* explicita a característica da incapacidade do sujeito ser completo.

<sup>47</sup> Essa também é a posição de Badiou na meditação de número trinta e sete, nomeada como *Descartes/Lacan* de sua obra máxima *Ser e evento* (1996, p. 336-339), na qual afirma que Freud e Lacan são descendentes do pensamento cartesiano de Descartes, de forma que para ele, a tradição filosófica deve ouvir o apelo de Lacan, de que antes de Freud, o próprio filósofo cartesiano não desconhecia que a consciência da existência não é imanente ao sujeito, não se situa em seu centro, na pura coincidência consigo mesmo, mas que o sujeito é antes, descentrado. Assim, a partir do momento em que Freud se propõe a pensar sobre o lugar de origem do pensamento se torna visível a ascendência cartesiana da psicanálise.

é na crítica direcionada a Kant que ele demonstra como se dá a relação do sujeito descentrado com a moral, ao passo que se contrapõe mais uma vez ao projeto do que entende por filosofia moderna. Isso fica claro no texto publicado por ele em 1963 com o título de *Kant com Sade*<sup>48</sup> (1998b), no qual demonstra como a *Filosofia na Alcova* de Marquês de Sade, não apenas completa, mas expõe o que ele entende como a verdade<sup>49</sup> do sistema moral proposto por Kant em sua *Crítica da Razão Prática* de 1788. Em outras palavras, na visão de Lacan, o gozo que é ponto central na obra sadiana é um reflexo direto e obscuro do rigor moral de Kant<sup>50</sup>, de modo que as duas propostas na verdade formam uma dupla, na qual uma não existiria sem a outra.

Contudo, para que se entenda plenamente a proposta de *Kant com Sade*, deve-se atentar que é desde as descobertas dos pensadores como Copérnico, Kepler e Newton que o mundo passa a ser entendido a partir da matemática, de maneira que aquilo que antes era criação divina passou a ser um mecanismo que pode ser compreendido através de seu funcionamento regular e previsível. Assim, com a ascensão da causalidade dos fenômenos naturais frente a decadência do papel de Deus em um mundo que é regido pelos princípios matemáticos e leis pré-definidas, a compreensão da natureza a partir do milagre e do capricho divino se tornou obsoleta, dando espaço a causalidade. Desta maneira, a natureza não pode mais apresentar um modelo de cosmos harmonioso e bom, e aquilo que servia como fundamento para a moral sofre um golpe irremediável. Isso quer dizer que, assim como pontuam Fonseca e Hech (2017, p. 167), a visão cosmológica da natureza que norteava a ética pagã, se transforma em um sistema mecânico desprovido de sentido e substância, de

---

<sup>48</sup> Ainda que nessa dissertação o *Kant com Sade* seja utilizado para explicitar a leitura lacaniana do pensamento moderno, vale ressaltar, seguindo Safatle (2003, p. 200-201), que esse texto é na verdade um golpe intelectual no qual Lacan coloca Kant em seu lugar para poder criticá-lo e assim oferecer uma alternativa aos problemas teóricos que enfrentava. Além disso, o psicanalista não o faz diretamente, mas por intermédio de Sade, ou seja, ele encarrega os dois autores de sustentar os desafios que a psicanálise direciona ao discurso da dimensão prática da racionalidade moderna, bem como o impasse da intersubjetividade e da negatividade do desejo. É interessante ressaltar que se Sade expõe a verdade de Kant, o que ele realmente expõe é a verdade do próprio Lacan.

<sup>49</sup> Contudo, o próprio Lacan, no seminário a respeito da ética da psicanálise (2008), mina a tese de que Sade seria a verdade de Kant ao vincular a ética da psicanálise ao ato de Antígona. Isso porque, Antígona não obedeceu ao comando ou dever que a humilharia, mas, em contrapartida, assumiu a responsabilidade pelo seu próprio desejo, de modo a quebrar o círculo vicioso que envolve Kant e Sade, esforço este que leva ao psicanalista a elaborar a necessidade “crítica do desejo puro”.

<sup>50</sup> De acordo com Fonseca e Rech (2017, p. 166) a dupla formada por Kant e Sade, que de certa forma também expressa uma contradição, está diretamente relacionada as questões levantadas pelos teóricos da escola de Frankfurt (especialmente Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin) sobre o esclarecimento e barbárie, mais precisamente, sobre a ligação dos ideais modernos com os grandes marcos do século XX, tais quais as duas grandes guerras, o holocausto, e a bomba atômica. Dessa forma, segundo os autores, é válido reconhecer uma linha que vai do formalismo ético de Kant a indústria da morte do reich nazista.

forma que as leis que governava a estrutura da sociedade são postas em xeque. Isso faz com que Kant proponha uma moral que deve ser necessariamente desvinculada de qualquer pressuposto metafísico. Não obstante, essa moral pretendida pelo filósofo alemão deveria afastar-se também de todo objeto patológico, que Lacan (1998b, p. 778) entende como tudo aquilo que é derivado de uma pulsão, impulso ou paixão que faça o sujeito padecer em seu interesse por tal objeto, já que Kant entende essas inclinações patológicas<sup>51</sup> como impedimento para uma moral verdadeiramente universal. E é nesse sentido que se dá a crítica de Kant (2016, p. 36-38) aos utilitaristas, uma vez que o cálculo entre prazer e desprazer, que norteia a ética utilitarista, tem como base justamente as inclinações patológicas, de forma que impossibilita tal ética a alcançar a universalidade. Isso porque qualquer ética que é baseada em inclinações patológicas, das quais fazem parte o prazer e o bem-estar, na perspectiva kantiana, continua a ser um ato de egoísmo, já que mesmo que vise o bem, ainda é apenas uma projeção de uma satisfação individual e particular, de maneira que o único modo de alcançar uma moral verdadeiramente universal seria esvaziar as ações dos prazeres e da sensibilidade.

Frente a isso, a alternativa encontrada por Kant foi o estabelecimento de um imperativo formal que serviria de base para uma lei universal e seria alcançado apenas através da faculdade da razão. É assim que toma forma o imperativo categórico, que é articulado pelo filósofo alemão (KANT, 2016, p. 51) como o “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>52</sup>. Entende-se, então, que a partir do esvaziamento e rejeição das sensações, a lei moral corresponde a pura forma da lei universal expressada pelo imperativo categórico, em contraposição às inclinações patológicas, de forma que é uma lei completamente vazia de determinação, já que, a partir deste esvaziamento, a

---

<sup>51</sup> Segundo Zupančič (1998, p. 52-53), Kant, em seu *Religião nos limites da simples razão* datado de 1793, define as motivações patológicas como aquilo que impede o ser humano de fazer o bem mesmo que isso seja seu objetivo, de forma que a fragilidade da natureza humana se constitui como um mal pela característica de o ser humano sempre ceder às motivações patológicas. Além desse mal, existem outros três para Kant, que são, a saber, a impureza da vontade humana, a maldade ou mal radical e, por fim, o mal diabólico.

<sup>52</sup> É importante salientar, assim como faz Zupančič (1998, p. 49-51), que a máxima moral de Kant é algo ultimamente subjetivo, isto é, não existe em nenhum lugar fora do sujeito. Pode-se entender que isso acontece por conta da elevação da lei ao status de seu próprio objeto, de forma que o imperativo categórico não tem como objetivo dizer ao indivíduo qual é seu dever, mas apenas orientá-lo a desempenhar esse dever. Isso implica que a própria característica de lei moral kantiana ser vazia de conteúdo e vinculada somente a forma torne possível ao sujeito subvertê-la e utilizá-la com um escudo contra a ação moral, isto é, o sujeito pode utilizar da inflexibilidade de lei, tal como exposta no *Suposto direito de mentir por razões altruístas*, para fazer o mal ao próximo, ainda que dentro da norma da lei.

única substância que a lei encontra para si é ela mesma. E é a partir disso que Lacan inicia sua articulação. É com base nesse esvaziamento que o psicanalista (LACAN, 1998b, p. 777-778) identifica a primordial diferença entre a posição da psicanálise e do projeto kantiano em relação ao campo da moral. Isso porque, enquanto o bem que é objeto da lei moral kantiana é o *das Gute*, isto é, um bem que é alcançado a partir da razão universal, portanto vazio de sensações e determinação, o bem objeto da psicanálise é *das Wohl*, que é diretamente relacionado com as sensações e com impulsos, de modo que é particular e consiste no bem-estar do indivíduo. A partir desse bem moral esvaziado e, portanto, sem objeto a não ser ele mesmo, Lacan afirma que ao se encontrar com essa lei, o sujeito não se encontra com outro fenômeno senão com algo que se faz como uma voz na consciência do sujeito, e paradoxalmente, quando articulado como uma máxima universal, propõe a ordem de uma razão prática. Dessa forma, segundo Fonseca e Rech (2017, p. 171), o que existe na lacuna entre a lei formal e os impulsos patológicos é um sentimento que é necessariamente experimentado pelo sujeito quando confrontado pela injunção do imperativo categórico, que é o sentimento de dor e humilhação<sup>53</sup>. Isso porque a voz interior em que consiste a máxima kantiana faz exigências impossíveis e sem concessões, exigindo que o sujeito lute contra tudo aquilo que orienta o princípio do prazer que se encontra no campo das patologias, de forma que, a partir desta perspectiva, o ser humano só alcança o bem enquanto *das Gute*, através de uma luta consigo mesmo, da autoimposição de um regime disciplinar ininterrupto, de forma que tem de sacrificar seu amor-próprio e a procura pelo bem-estar.

Aqui se faz pertinente para Lacan incluir no tabuleiro a máxima sadiana, mas, como pontua Safatle (2003, p. 217), não para empregar ou defender uma dignidade moral na proposta de Sade, e sim para demonstrar como a lei moral era incapaz de anular o discurso perverso, isto é, para o psicanalista, seria possível ser perverso e kantiano ao mesmo tempo. Isso porque a máxima sadiana, que se expressa como *tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me de*

---

<sup>53</sup> Sabe-se, porém, que a dor já é colocada por Kant (2016, p. 117), pois a lei moral como princípio de determinação da vontade, por causar danos a todas as inclinações patológicas, produz o sentimento de dor. Dessa forma, Lacan (2008, p. 100) pontua que Kant tem a mesma opinião de Sade, isto é, para que se pratique a lei moral com excelência, em ambos os casos deve-se fazê-lo através da dor, ainda que para Kant seja um dor auto infligida e para Sade seja decorrente do extremo prazer vivenciado pelo outro, como será visto a seguir.

*gosto de nele saciar*<sup>54</sup>, funciona do mesmo modo que a kantiana, ou seja, busca um formalismo universal em detrimento das inclinações patológicas e particulares, já que o resultado de tal máxima não corresponde a satisfação de desejos imediatos, mas sim ao excesso que está para além do princípio do prazer. Isto é, é um gozo que excede o simples bem-estar particular. Entretanto, a experiência sadiana é modificada em relação a kantiana a partir da noção de gozo, pois, segundo Lacan (1998b, p. 783) “[...] ela só projeta monopolizar uma vontade ao já havê-la atravessado para se instalar no mais íntimo do sujeito que ele [gozo] provoca mais além, ao atingir seu pudor.” Ele faz tal afirmação ao articular sobre a dor que, no projeto kantiano se encontra entre as conotações da experiência moral, e na experiência sadiana é abordada a partir do desprezo. Isso significa que mesmo que alguém se lamente por ter sua perna quebrada pelo outro que usufrui de seu corpo, por exemplo, o gozo de quebrar a perna não poderá ser reduzido a miséria de ser transformado em horror, de forma que se constitui o desprezo na perspectiva sadiana. Além disso, como o pudor é algo que surge somente entre dois indivíduos, a violação do pudor de um pelo outro, produz a asserção do lugar do Outro no sujeito, de forma que o gozo se encontra preso ao Outro. E é por conta disso que a máxima sadiana, diferentemente do imperativo categórico, é expressa não com uma voz que ecoa no interior da cabeça do sujeito e sim a partir do Outro enquanto sujeito da enunciação, o que leva Lacan (1998b, p. 782) a afirmar que é mais honesta que o recurso da voz interior, uma vez que ela escancara a fenda na constituição do sujeito que é comumente encoberta pela tradição filosófica<sup>55</sup>, de forma a externalizar a voz interior da moral kantiana.

E é a partir disso que Lacan identifica a relação entre a lei moral e o gozo que é relacionado com o *das Wohl*, já que para ele a universalidade da lei moral proposta por Kant, longe de frear o gozo e se afastar das inclinações patológicas, serve de pressuposto para eles. Isso porque, para o psicanalista francês (LACAN, 1998b, p. 785), o prazer que é o objetivo da máxima sadiana é nada mais do que um cumplice

---

<sup>54</sup> É importante sublinhar que a máxima sadiana, como é exposta por Lacan (1998b, p. 780), não é encontrada na obra *A filosofia na alcova* (2008), que é indicada pelo psicanalista em seu texto. Ainda que o sentido dessa máxima vá de encontro com aquilo que é exposto na obra de Sade, é importante salientar que se trata de uma citação de cabeça, ou seja, a máxima sadiana, na verdade, foi criada por Lacan.

<sup>55</sup> É interessante notar que já no início do *Kant com Sade* (1998b, p. 776) Lacan, mesmo ao negar a obra de Sade como predecessora da Freud, argumento que a produção sadiana foi responsável por um aplanamento que após cem anos, tornou viável que Freud enunciasse seu princípio do prazer sem se preocupar em demarcar o que o distingue em sua função na ética tradicional e sem risco que caísse num eco de preconceito de dois milênios da tradição ocidental.

precário da razão prática de Kant, que estaria fora do jogo se a fantasia ( $\$a$ ) não intervisse através da lei moral para sustentá-lo a partir da própria discórdia com as inclinações patológicas que a forma da lei moral implica. Isso porque é a fantasia que torna o prazer apropriado ao desejo, uma vez que é ela que situa o desejo em seu lugar, de forma que a possibilitar a simbolização do desejo. Nas palavras de Lacan (1998b, p. 784).

Essa fantasia tem uma estrutura que reencontraremos mais adiante e na qual o objeto é apenas um dos termos onde pode extinguir-se a busca que ela representa. Quando o gozo se petrifica aí, ele se torna o fetiche negro em que se reconhece a forma efetivamente oferecida de um certo tempo e lugar, ainda nos dias atuais, para que nela se adore seu deus.

Dessa maneira, é a fantasia o que possibilita o desejo porque ela se coloca no espaço postulado por Kant entre as inclinações patológicas e a forma da lei, de maneira que se identifica com a dor e a humilhação. E nesse ponto que Lacan encontra o lugar para o prazer e o gozo no edifício teórico do filósofo alemão, de forma que na perspectiva lacaniana, é a fantasia que torna a dor e a humilhação algo necessário e incontornável para a obtenção do ato moral. Já a respeito de Sade, no mesmo sentido, a fantasia faz com que o sujeito encontre a beleza e o bem no corpo da vítima torturada, justamente por ela ser o pressuposto para o desejo, e poder situá-lo onde for necessário. E é a partir dessa identificação, tanto com a dor da vítima como com a humilhação autoimposta, que a cumplicidade entre Kant e Sade encontra seu ápice. Isso porque o sujeito se encontra a partir do imperativo categórico, isto é, a partir da voz em sua consciência, e é com isso que a fantasia consegue situar o desejo da mesma maneira que o torturador frente a sua vítima. Em outras palavras, a lei moral mascara, a partir da fantasia, o objeto de desejo que pertence ao campo do prazer, tornando possível uma identificação entre o universal e o particular entre o *das Gute* e o *das Wohl*, da mesma maneira que o desejo o faz no campo da lei moral. Isso significa que a fantasia possibilita o desejo que possibilita a lei moral. Isso culmina em uma espécie de círculo vicioso, no qual sempre que se tem um Kant, haverá também um Sade, isto é, sempre que houver a lei moral, haverá também o seu duplo obsceno, que escancara a verdade que a lei recalca, haverá o gozo excessivo que também serve como um fundamento para a lei moral, sempre que houver lei haverá uma vítima torturada.

Isso se torna claro a partir do exemplo que Lacan (1998b, p. 793-794) subverte de Kant (2016, p. 50-51): alguém tem a oportunidade de ter relações sexuais com a pessoa que deseja, entretanto se isso fizer será enforcado. Lacan argumenta que, para o filósofo alemão, não seria difícil saber que qualquer um escolheria não manter relações se isso custasse a própria vida. Contudo, o psicanalista afirma que “[...] nenhuma ocasião precipita alguns com mais certeza para seu objetivo do que vê-lo oferecer-se ao desafio, ou mesmo ao ultraje do cadafalso”. Isso porque a força não representa a lei, mas sim o desejo, de maneira que sem a força, a vida sob a lei não teria sentido, na visão de Lacan, de forma que, segundo ele, a lei e o desejo recalcado se confundem em Kant, e isso só se tornou visível a partir dos escritos de Sade. De acordo com Safatle (2003, p. 197), esse é um momento importante em Lacan no qual ao invés de se opor ao desejo, a lei poderia dar uma determinação objetiva a ele, isto é, a lei estaria a serviço do desejo. Isso porque o sujeito só poderia gozar da lei se o gozo fosse recusado para que fosse alcançado na escala invertida da lei do desejo. Assim, para além do prazer proporcionado pelo desejo alienado em objetos empíricos e narcísicos através do imaginário, haveria também um gozo proporcionado pelo reconhecimento do desejo na dimensão simbólica da lei. Portanto, cabe o entendimento de que a proposta do psicanalista não é defender que todo ato é derivado de algo patológico, de forma a impossibilitar a ética kantiana, mas sim apontar para uma inversão desse argumento, ao propor que a própria lei moral molda os desejos, fazendo-os existirem em função do gozo excessivo que só a transgressão da lei pode proporcionar. Isso porque, ainda segundo Safatle (2003, p. 205), “tanto Kant quanto Lacan procuram afirmar a dimensão da lei *contra* o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e através de um rebaixamento sensível”. Ora, em Kant, o esvaziamento da lei está relacionado a liberdade que só é obtida a partir da não dependência da causalidade da natureza<sup>56</sup>, de forma que obedece somente

---

<sup>56</sup> Influenciado principalmente pela física Newtoniana e dos modelos teóricos que propunham um universo regido pelas leis matemáticas, Kant inaugurou uma nova abordagem para estas questões ao propor, além da causalidade da natureza uma causalidade que parte da razão. Isso foi necessário, segundo ele (KANT, 2015, p. 378), porque a ideia de que as leis da natureza determinariam toda e qualquer ação do ser humano contradiz a si mesmo. Ora, o determinismo a partir da causalidade da natureza pressupõe sempre, para que um evento acontece, a existência de um outro que o precede. Sendo assim, se não existir um evento que acontecesse de forma livre e espontânea os demais que seriam efeitos deste que é livre, também não teriam um começo, mas existiriam eternamente, uma vez que não se poderia chegar ao evento que seria a causa, já que sempre seria necessário um outro evento precedente, de acordo com a cadeia da causalidade. Desta forma, sem um evento livre, tudo o que se segue a partir da causalidade das leis da natureza dependeria de uma causa determinada *a priori*, muito semelhante ao motor imóvel dos filósofos antigos. À vista disso, seria preciso assumir uma

às leis que o próprio sujeito postula a partir de uma causalidade advinda de uma razão autônoma. Por outro lado, a operação que Lacan tem em vista é a aproximação da vontade livre que é derivada da razão autônoma com um desejo puro, de forma que os dois dispositivos indicam uma inadequação do sujeito com o prazer prometido pelos objetos empíricos e as inclinações patológicas. De acordo com Žižek (1998a):

Em outras palavras, Lacan não tenta fazer o argumento “reducionista” usual de que todo ato ético, por mais puro e desinteressado que possa parecer, sempre se baseia em alguma motivação “patológica” (o interesse de longo prazo do agente, a admiração de seus pares, até a satisfação “negativa” proporcionada pelo sofrimento e extorsão frequentemente exigida por atos éticos); o foco do interesse de Lacan reside antes na inversão paradoxal por meio da qual o próprio desejo (ou seja, agindo sobre o desejo de alguém, sem comprometer-lo) não pode mais se fundamentar em interesses ou motivações “patológicas” e, portanto, atende aos critérios do ato ético kantiano, de modo que “seguir o desejo de alguém” se sobreponha a “cumprir o dever”.<sup>57</sup>

A partir do papel central da dor e da humilhação na experiência ética do sujeito que Lacan (1998b, p. 781) introduz novamente a diferença entre o sujeito da enunciação e do enunciado. Segundo Žižek (1998a), Kant não aborda a questão de quem é o sujeito da enunciação da lei moral porque para ele essa questão não tem sentido, uma vez que a lei moral é um comando impessoal auto postulado, isto é, a partir da forma pura da lei que é também seu objeto, a lei moral é assumida autonomamente pelo próprio sujeito, de modo que não existe um lugar de qual ele é enviado ou postulado. Isso porque em Kant o sujeito da enunciação da lei moral não existe, de forma que o psicanalista francês utiliza a obra de Sade para inserir essa noção no edifício teórico kantiano, de modo que fosse possível tornar explícito aquilo que, na visão de Lacan, a teoria kantiana reprime. Desse modo que o sujeito da enunciação da lei moral toma seu lugar na figura do carrasco torturador, que utiliza do corpo da vítima a bel prazer. Desta maneira, a noção de equilíbrio que a lei moral universal kantiana empregaria, não somente ao prazer, mas também a dor e a

---

outra causalidade – que não a das leis da natureza, para explicar as aparências do mundo, de forma que tal causalidade deveria apresentar liberdade e independência frente às leis naturais. Chega-se, então, à causalidade livre que parte da razão.

<sup>57</sup> “In other words, Lacan does not try to make the usual ‘reductionist’ point that every ethical act, as pure and disinterested as it may appear, is always grounded in some ‘pathological’ motivation (the agent’s own long-term interest, the admiration of his peers, up to the ‘negative’ satisfaction provided by the suffering and extortion often demanded by ethical acts); the focus of Lacan’s interest rather resides in the paradoxical reversal by means of which desire itself (i.e. acting upon one’s desire, not compromising it) can no longer be grounded in any ‘pathological’ interests or motivations and thus meets the criteria of the Kantian ethical act, so that ‘following one’s desire’ overlaps with ‘doing one’s duty’”.

felicidade, bem como da pressão da miséria até ao amor a vida e em todo o patológico, não tem o mesmo sucesso com o desejo. A partir disso, esvai-se a dualidade existente entre o que era considerado o animal humano, o qual se orientava pelos impulsos patológicos, e o sujeito transcendental, que seria racional e regido apenas pela razão universal. Com a interpretação lacaniana, as duas partes dessa dualidade não estão mais em constante luta, mas sim, tanto a lei moral quanto o princípio do prazer são um único princípio que é dividido por uma lacuna irreduzível. Em outras palavras, se para Kant a condição para a moral universal é numênica e a condição prática para tal moral reside no desvio pulsional que lhe serve de suporte, isto é, na autoimposição de disciplina; ao invés de proporcionar um autocontrole para o sujeito, o imperativo categórico proporciona o mantimento da existência da compulsão à repetição. Dessa forma que o sujeito transcendental se configura como “[...] o ‘escândalo ontológico’, nem fenômeno nem númeno, mas um excesso que se destaca da ‘grande cadeia do ser’, um buraco, uma lacuna na ordem da realidade e, simultaneamente, o agente cuja atividade ‘espontânea’ constitui a ordem da realidade (fenomenal)” (ŽIŽEK, 1998, p. 5)<sup>58</sup>.

Isto posto, o que Lacan identifica no sujeito kantiano não é a compulsão à repetição nem a lacuna ou a característica de ser um sujeito dividido, mas sim o que ele omite, que é o recalque dessas características. E é nesse sentido que Sade escancara aquilo que Kant recalca, uma vez que o filósofo francês apresenta o que o conteúdo edificante da lei moral tem de oculto e obscuro. Isso porque, ao propor um universo ético baseado no excesso de práticas sexuais desprovidas de significado, Sade simula o *modus operandi* da moral kantiana, que é precisamente o agir baseando-se em uma lei formal vazia de conteúdo, em um imperativo categórico que não delimita um objetivo a não ser ele próprio e que culmina em uma série de práticas automatizadas sem significado. Dessa forma, fica explícito o porquê de Lacan identificar uma dupla em Kant e Sade. Assim como pontuam Fonseca e Rech (2017, p. 173), enquanto Kant proporciona a bela ideia do dever ético incondicional, Sade proporciona a ideia do corpo torturado como suporte material dessa ideia. E é dessa maneira que Sade revela que a voz da consciência que expressa a lei moral não é clara e distinta, como acreditava Kant, mas sim uma voz estranha e dissonante, que

---

<sup>58</sup> “[...] the ‘ontological scandal’, neither phenomenal nor noumenal, but an excess that sticks out from the ‘great chain of being’, a hole, a gap in the order of reality, and, simultaneously, the agent whose ‘spontaneous’ activity constitutes the order of (phenomenal) reality”.

faz com que o sujeito enfrente um estranhamento consigo mesmo, de maneira que o mérito de do filósofo francês, que é destacado por Lacan, é o de revelar mais uma cisão no sujeito da modernidade, porém dessa vez um cisão que parte da voz que exprime a lei moral, que divide o sujeito entre o gozo que encontra para além do princípio do prazer, isto é, o *jouissance*<sup>59</sup>, o prazer excessivo que é também o núcleo real da lei moral, e o desejo que encontra seu lugar através da fantasia possibilitada pela formalidade da lei.

### 3.2. O SUJEITO DESCENTRADO COMO SUJEITO DA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Até aqui nos dedicamos exclusivamente a elucidação dos conceitos lacanianos com o objetivo de esclarecer, tanto a constituição quanto as implicações do sujeito descentrado. No primeiro capítulo, tivemos como objetivo demonstrar o processo de constituição do sujeito laciano, que vai desde o início do ensino de Lacan, com a definição do eu imaginário, até a constituição da falta, que é o núcleo do sujeito descentrado, pois é a partir desta falta que o desejo se constitui. Ainda com o objetivo de delimitar a constituição da falta e do desejo, passamos pela sujeição e alienação do sujeito à linguagem e ao campo do simbólico. Já nas seções iniciais deste capítulo nos dedicamos a acompanhar Lacan em sua abordagem de temas fundamentais à filosofia moderna com o objetivo de explicitar a ruptura entre o a definição de sujeito que é baseada em conceitos da modernidade e a definição de sujeito descentrado. Isso se fez necessário porque, de acordo como Stavrakakis (2007, p. 34), a novidade que o sujeito descentrado apresenta para o campo político não pode ser contemplada

---

<sup>59</sup> Sem dúvidas, *jouissance* é um dos termos mais importantes introduzidos por Lacan. Sua tradução significa gozo, entretanto não se deve reduzir o termo a sua simples tradução. De acordo com Stavrakakis (2007, p. 71), esse termo foi inicialmente relacionando os prazeres da masturbação e ao orgasmo, porém, mais perto de alcançar seu lugar definitivo na teoria laciana, o *jouissance* é posto como oposto ao prazer. Agora, tal conceito é postulado como a parte do real que é limitado pela introdução do princípio do prazer, de forma que está localizado para além do prazer. Isso faz com que ele só seja experimentado por intermédio do sofrimento, ganhando status de um gozo doloroso que cada indivíduo extrai de seu sintoma. Já que esse gozar a partir do sintoma está além do prazer que é considerado uma satisfação legítima, o desejo moldado pelo princípio do prazer está articulado em torno da busca dessa *jouissance* impossível, porque se refere ao desejo real, efetivo, além daquele que é permitido e simbolizado.

a luz do sujeito da tradição filosófica humanista, já que tal sujeito deve ser questionado como parte do problema da filosofia política atual, e não como parte de sua solução<sup>60</sup>.

Sendo assim, especificamente sobre a abordagem da teoria de Descartes, nos limitamos a demonstrar a constituição da falta na qual se situa o núcleo do sujeito descentrado, isto é, a disputa entre o eu do inconsciente e o imaginário que acontece em um espaço vazio, sem simbolização, na qual o sujeito nem existe e nem tem sentido. Já ao abordar a teoria kantiana, tivemos como objetivo explicitar que ao mudar a análise do sujeito que era centrada na racionalidade para o inconsciente, deve-se, conseqüentemente, mudar também o princípio no qual apoiam-se os preceitos morais e que fundamentam as relações sociais. Em outras palavras, ao se analisar o sujeito enquanto descentrado, a pura formalidade da lei como pressuposto moral implicaria em um gozo excessivo, que é destrutivo e obsceno. Todavia, como explicitado, Lacan não nega o projeto moderno, mas propõe sua teoria como correlata, e, de certo modo, como uma continuidade de tal projeto<sup>61</sup>.

Desta maneira, mesmo que pensadores como Derrida, Foucault e Althusser tenham estruturado suas teorias de modo a se distanciar do projeto moderno e da noção do sujeito transcendental, a novidade que Lacan imprime na noção de sujeito descentrado e que serve de diferencial para com as demais teorias, é, assim como escreve Dolar (1998, p. 14), a característica de o sujeito não estar mais relacionado com uma instância capaz de auto reconhecimento, de uma subjetividade autônoma e autotransparente, que na teoria lacaniana se encontra no eu imaginário, mas com caráter de uma ilusão, de forma que a real subjetividade, antes que essa, é irreconhecida, porque se encontra no inconsciente. Em outras palavras, o sujeito é um outro dele mesmo, e está em uma constante disputa entre o desejo inconsciente e a racionalidade, ou em termos freudianos, entre os princípios do sistema primário e do

---

<sup>60</sup> Contudo, mesmo que a teoria de Lacan aponte para uma subversão ou mesmo negação da teoria moderna, seja científica ou filosófica, a sua abordagem, que centraliza a falta do real e a posterior tentativa de apreensão pelo simbólico, reproduz os mesmos problemas metafísicos e teóricos que são rechaçados por ele (e fogem ao escopo desta dissertação), de forma que a sua teoria ainda se encontra no mesmo marco discursivo que a teoria moderna. Por outro lado, parece que o discurso analítico de Lacan tem a capacidade de se colocar o mais próximo possível de seus limites teóricos, de maneira que ele se mostra consciente daquilo que o excede.

<sup>61</sup> Isso fica explícito quando nos atentamos para que o sujeito do inconsciente, como é conceituado por Lacan, não é outra coisa senão a radicalização do encaminhamento cartesiano no inconsciente freudiano, de forma que a falta encontrada por Lacan no projeto cartesiano é o resultado dessa radicalização. No mesmo sentido, como afirma Perez (2016, p. 186), com base em Copjec, que antes de renunciar ao formalismo de Kant, Lacan aponta para radicalizá-lo. Ora, tal revitalização não é nada mais do que a radicalização do esvaziamento do sujeito que o psicanalista encontra na obra kantiana.

secundário. Dito isto, a partir daqui nos concentraremos em como é feita a apropriação de tais conceitos pela filosofia política e, mais precisamente, como as características do sujeito descentrados são utilizadas no campo do político e como é possível a definição de características comuns de uma esquerda lacaniana, que se desenvolve na órbita do sujeito lacaniano e se dá como uma alternativa para a análise da política atual.

### **3.2.1. Uma nova subjetividade para uma nova objetividade**

Pode-se entender que, dentre as três grandes humilhações sofridas pela humanidade, o inconsciente que a psicanálise trouxe à tona foi a mais radical, uma vez que, tanto a humilhação constituída pela revolução copernicana quanto a constituída pela darwiniana não proporcionaram mudanças na concepção a respeito da própria identidade do ser humano como as proporcionadas pelo inconsciente. Isso porque, no que diz respeito a teoria lacaniana, o inconsciente exclui a possibilidade de identificação entre o sujeito enquanto núcleo do ser humano e seu eu, que se faz como uma instância imaginária. Frente a esse sujeito que não corresponde com a identidade, qualquer projeto que afirme a autonomia e independência do ser humano, além de o reconhecer com uma identidade centrada e clara é inaceitável. E é nesse sentido que Stavrakakis (2007, p. 34-36) afirma que o sujeito da tradição filosófica é composto por uma subjetividade simplista e essencialista. Ora, a tradição filosófica, sobretudo na modernidade, da qual somos herdeiros, âncora a sua concepção de sujeito em categorias capazes de manter a capacidade de identificação do sujeito com sua identidade e com o mundo a sua volta, o que faz com que todas as características desse sujeito sejam um desdobramento de uma essência na qual o indivíduo é reduzido. Em outras palavras, o pensador afirma que reduzir a subjetividade ao autoconhecimento ou a consciência é reduzir algo mais complexo em um único conceito ou estrutura. Pode-se elencar como exemplo o sujeito cartesiano, que reduz o indivíduo a um *cogito* e, literalmente, sua extensão, ou ainda o sujeito do materialismo marxista, reduzido por sua vez a um proletário ou burguês. Assim, tal argumento ilustra a discussão entre a filosofia moderna e a contemporânea a respeito do que pode ser chamado de subjetividade na qual Lacan está radicalmente inserido. Nesse sentido, o sujeito proposto pelo psicanalista parisiense está além, nos termos de Stavrakakis, dessa subjetividade simplista e essencialista, já que aponta para uma

indeterminação, que mantém em aberto as possibilidades da subjetividade do ser humano. É por isso que, ao afirmar a natureza cartesiana do inconsciente, o psicanalista francês, em contrapartida ao projeto cartesiano, afirma o fracasso da certeza e da identificação com a instância do eu.

Por conta disso que a formação do eu imaginário se dá como uma alienação, ou seja, ao assumir o corpo do outro – a partir da imagem especular – como seu, o sujeito na verdade encontra nesse outro algo que possa distanciá-lo, mesmo que apenas através da imagem, da falta que constitui seu ser. Entretanto, para adquirir uma identidade mais sólida, o sujeito tem de ultrapassar essa primeira alienação e seguir em direção ao assujeitamento à ordem do simbólico, de forma que se torna sujeito do significante e, ao passo que aceita as leis e imposições da linguagem torna-se sujeito da linguagem (\$). No entanto, o significante só produz significação porque não se refere a nenhum objeto que é significado de forma objetiva, isto é, não tem nenhuma relação como o mundo efetivo, mas exclusivamente com o universo da linguagem. Isso quer dizer que, na ordem do simbólico, a significação funciona de acordo com o significante, de maneira que ela sempre se refere a diferença para com outra significação e assim sucessivamente, nunca se direcionando para o mundo efetivo, mas sempre para algo de anterior<sup>62</sup>, de maneira que o significado desliza metonimicamente na relação de diferença que constitui a cadeia do significante. Desta forma, a barra que marca a relação entre o sujeito e o significante (\$), indica a divisão enfrentada pelo sujeito entre o significante e o significado<sup>63</sup>, de forma que o que existe nessa intersecção é nada mais que o real lacaniano em seu sentido pleno, quer dizer, de impossível por ser incapaz de simbolizar. Com isso se tem que a busca por uma identidade no simbólico só faz solidificar ainda mais o sujeito na falta, uma vez que o real que aparece como constitutivo do significado é agora a identidade do sujeito. Em

---

<sup>62</sup> O processo de significação é composto pelas relações de metáfora e metonímia que constituem a cadeia do significante. Essas relações dizem respeito, respectivamente, à substituição e à ligação de palavras (ou significantes) umas com as outras. Assim, o que impede que a significação continue deslizando *ad infinitum* dentro do processo dessas relações são os pontos de captação, também chamados de significantes vazios. Isso porque esses pontos são os significantes que permitem a ligação entre si dos outros significantes, de forma que a significação seja possível sem um significado. Assim, por estar diretamente ligada a produção de significado, o ponto de captação é capaz de imprimir uma ordem que permite a construção do significado social.

<sup>63</sup> É importante sublinhar, assim como Stavrakakis (2007, p. 51) que, diferentemente de Saussure, em Lacan, o significado desaparece porque não está associado ao conceito, ou seja, não é possível a união entre signo e significante, que implica a impossibilidade do significado, de forma que o significado só é concebido como pertencente a ordem do real. É por isso que a barra não marca uma ligação íntima entre o significante e o significado, porque o significante é anterior e autônomo em relação ao significado.

outras palavras, a relação entre simbólico e real delimita a função que a ordem do simbólico exerce sobre a identificação, de modo que o significado está para além do simbólico, o que faz com que o jogo dos significantes aponte justamente para a efetividade do real<sup>64</sup>.

Dessa maneira, a busca por uma identidade mais consistente esbarra em uma outra alienação, mas dessa vez no simbólico, feita pelo significante, que determina uma identificação ilusória para o sujeito. É nesse sentido que Stavrakakis (2007, p. 54) afirma que “o fracasso de sua própria autorrepresentação simbólica é a condição da possibilidade para o emergir do sujeito do significante, para a representação no geral”<sup>65</sup>. Assim, seja no imaginário ou no simbólico, a totalidade e completude do corpo real não é apreendida pelo sujeito, o que faz com que a identidade, em Lacan, só seja possível como fracassada. Em outros termos, isso faz com que o que constitui a subjetividade do sujeito não seja sua identidade, mas sim as séries de identificações em seu sentido pleno, isto é, sua relação com a cadeia do significante. Não obstante, o processo de significação não constitui somente a subjetividade do sujeito, mas também a realidade a sua volta. Isso fica claro a partir do que Lacan nos apresenta como o nome-do-pai, que é o que representa a lei imposta pela palavra, pela ordem do simbólico. Ora, o nome-do-pai, de acordo com Azzi (2007, p. 253), é um significante privilegiado, que produz o efeito da significação fálica, e atua como uma sinalização do gozo. Isso porque ele representa a interdição do incesto a partir da introdução do significante, e, conseqüentemente, a lei que afasta o indivíduo de seu desejo primordial que é a mãe<sup>66</sup>, de forma a sinalizar qual gozo é permitido e qual será excluído, de maneira que se o nome-do-pai é faltante volta à tona o real excluído, o que implica uma perda de vínculo com a realidade. Tal conceito faz referência a

---

<sup>64</sup> Deve-se ressaltar, assim como Lacan em seu segundo seminário (2010, p. 128), que o real é absolutamente sem fissura. Isso significa que no real não falta nada. Desta forma, a falta é experimentada pelo sujeito, primeiramente, a partir da sua auto apreensão através do imaginário, que representa uma falta não simbolizada, mas sentida apenas como um mal-estar causado pelo não reconhecimento de seu corpo real. Em um segundo momento ela é apreendida pelo simbólico, que a introduz como simbolizada, o que faz com que seja sentida como falta em seu sentido pleno pelo sujeito. Assim, a falta ou a impossibilidade do real só existe em relação com as outras ordens, de maneira que no real, enquanto efetividade, não falta nada.

<sup>65</sup> “El fracaso de su propio autorrepresentación simbólica es la condición de posibilidad para la emergencia del sujeto del significante, para la representación en general”.

<sup>66</sup> Lacan identifica a mãe como o *das Ding*, a coisa freudiana, o desejo fundamental, e, por isso, segundo ele (LACAN, 2008, p. 85), como algo que não pode ser satisfeito, pois é o fim último, e satisfazê-lo representaria o fim de um mundo inteiro que se desenvolve a partir da demanda, que é a estrutura mais profunda do inconsciente. Dessa forma, é no sentido da preservação do princípio do prazer – que faz com que o sujeito busque sempre aquilo que ele tem de reencontrar, mas que é inatingível – que reside a interdição imposta pelo nome-do-pai.

hereditariedade, de forma que o significante nome-do-pai é introduzido na aliança produzida no casamento, e faz com que a lei se manifeste de forma cultural, para impedir o incesto fundamental entre filho e mãe, mesmo que de uma forma nunca dita em palavras.

Assim, pode-se entender a interdição feita pelo nome-do-pai como a obrigação do sujeito de se afastar do real imposta pelo simbólico. Isso porque, uma vez que o sujeito se encontra na lógica do significante ele é inserido no mundo da linguagem, de forma que o simbólico, através do nome-do-pai, institui uma ordem que é completamente diferente da ordem natural ou biológica do ser humano, que é a ordem social. Contudo, para que o indivíduo consiga simbolizar, não somente sua subjetividade, mas também a realidade a sua volta, ele sacrifica o encontro com o real, que, em contra partida, possibilita sua entrada no campo social, de forma que é lícito o entendimento de que as estruturas do campo social são simbólicas. E é nesse sentido que Stavrakakis (2007, p. 59-60) afirma que “a fim de ganhar o mundo simbólico, temos que sacrificar a essência do que buscamos nele, a fim de ganhar o significante, temos que sacrificar o significado. A identificação simbólica é uma identificação estruturada ao redor desta falta constitutiva”<sup>67</sup>. Isso significa que o sujeito se constitui como sujeito da falta, já que além de resistir ao imaginário e ao simbólico, a falta se torna constituinte tanto da subjetividade quanto da realidade social do sujeito, de forma que o jogo circular entre a falta e a identificação, e mais além, da identificação pela falta, marca a estrutura do ser humano enquanto tal.

É assim que a constituição do sujeito descentrado aponta para o fato de o sujeito ser parte integrante da realidade que se quer conhecer, e não um mero observador. De acordo com o que escreve Perez (2016, p. 169-172), a pergunta pela realidade, que, em Lacan, é entendida pelo o fracasso da autorrepresentação do sujeito que extrapola para a objetividade, evidencia o mesmo que o experimento do gato de Schrödinger, no qual em uma caixa fechada existe um gato e um frasco de veneno mortal que pode ou não ser liberado e intoxicar o gato, de forma que o animal tem cinquenta por cento de chances de estar vivo e outros cinquenta de estar morto. O que esse experimento mostra é que sem a influência do observador não se pode aferir o estado do gato como vivo ou morto, isto é, sem que o observador abra a caixa

---

<sup>67</sup> “A fin de ganar el mundo simbólico, tenemos que sacrificar la esencia de lo que buscamos en él; a fin de ganar el significante tenemos que sacrificar el significado. La identificación simbólica es una identificación estructurada alrededor de esta falta constitutiva”.

e olhe, o gato estará vivo e morto ao mesmo tempo. Em outras palavras, esse experimento indica que a realidade não está completa sem o sujeito, ou ainda, sem que o sujeito se coloque como participante da realidade e abandone seu papel como mero observador, de modo que a intervenção do sujeito, em termos de efetividade, implica sempre em uma mudança inédita na realidade, de modo que ele se coloca como um traço vazio. Com isso, se tem que o sujeito também é objeto, e existe uma confluência entre a subjetividade e a objetividade – que Perez coloca em termos de interior e exterior – de modo que elas se relacionam e trocam de lugar, não constituindo mais um modelo fixo. Assim, a teoria lacaniana acolhe esse vazio como a falta causada pela intersecção do real com o simbólico, bem como essa confluência entre subjetividade e objetividade em sua concepção de realidade.

E é esse o ponto da teoria lacaniana que abre espaço para a convergência com a teoria política. Já vimos que a falta se faz como o elemento central da teoria lacaniana, e, enquanto marca da identidade do sujeito, faz necessário o processo de identificação. Contudo, o próprio processo de identificação traz à tona essa mesma falta que agora constitui a estrutura da subjetividade do sujeito. Mas o papel da falta não termina aí. Já que o sujeito faz esse movimento de busca por suprir a falta imaginária no simbólico, através do processo de identificação, ele estrutura o próprio simbólico, e, conseqüentemente, a ordem social, como faltante, a busca pela identidade extrapola o âmbito da subjetividade do indivíduo, fazendo com que a falta encontre função, também, na constituição da realidade que é apreendida pelo sujeito. Esse entrelaçamento que acontece na constituição da realidade e da subjetividade dos sujeitos permite afirmar que não há constituição do sujeito, na teoria lacaniana, que não seja também uma constituição social, porque a identidade do sujeito, ainda que incompleta, tem parte de sua identificação feita no campo social, de forma que a estrutura particular e a social se misturam. Isso abre espaço para o entendimento dessa estrutura diferente da estrutura natural biológica, não apenas como um campo social, mas sim como sociossimbólico, de modo que seja implícita a sujeição dessa ordem ao significante e a linguagem. Isso faz com que, a partir de Lacan, como escreve Perez (2016, p. 193), não exista sujeito fora da articulação do significante e da ordem simbólica, de maneira que esse sujeito está alienado pelos significantes que surgem do Outro. Isso implica que, nas palavras do autor, “[...] com Lacan pensamos o sujeito não mais como substrato, não mais como substância, não mais como função lógica como poderia ser pensado a partir de diferentes filósofos da modernidade de

Descartes a Kant”. Assim sendo, de acordo com Stavrakakis (2007, p. 67), com essa contribuição, tanto a noção de subjetividade, quanto a de objetividade não correspondem mais aos seus sentidos tradicionais de uma estrutura fechada, uma vez que eles se entrelaçam por conta da função da falta e do significante, de maneira que a constituição de uma outra subjetividade, pela teoria lacaniana, proporciona uma nova descrição e entendimento do campo social.

Com essa subjetividade marcada pela falta, Lacan conceitua um sujeito social, e mais do que isso, o psicanalista traz à tona a articulação da ordem social a partir do simbólico. Isso implica o entrelaçamento entre subjetividade e objetividade, já que a falta ultrapassa a constituição do sujeito, e se instala na constituição da ordem social. Assim, de acordo com Stavrakakis (2007, p. 69), a partir dessa nova constituição da subjetividade, o sujeito descentrado permite o decaimento das bipolaridades dominantes, tais como objetivo-subjetivo e individual-coletivo, além de provocar uma mudança na relação sujeito-objeto. Isso porque o sujeito se depara com a fantasia como a última possibilidade de preencher a falta que constitui tanto sua estrutura subjetiva quanto a estrutura sociossimbólica. Contudo, deve-se ter em mente que a falta no simbólico refere-se a falta no Outro ( $\text{A}$ ), que significa exatamente a distância que existe entre a linguagem e o real, mais precisamente ao que sobra de não simbolizado do real. Assim, afirmar que não existe Outro do Outro é afirmar que não existe um significante ou significado que possa representar ou simbolizar essa distância que separa o simbólico do real. Contudo, vimos que a falta no simbólico é evocada pela impossibilidade do desejo primordial, isto é, pela distância que o nome-do-pai, representante do Édipo, impõe do desejo primordial, que é o desejo pela mãe. Voltamos a esse ponto porque a fantasia se constitui como uma defesa frente essa impossibilidade. A fantasia, em sua função de ser o que abre espaço para o desejo, faz com que o objeto apareça para o sujeito com esse resto não simbolizado, que na teoria lacaniana tem o status de *jouissance*, o gozo que está para além do prazer, pois é ligado à ordem do real, e é sentido somente através da saída do simbólico.

Desta maneira, a fantasia tem a função de tornar suportável a falta no Outro, e faz isso, como pontua Stavrakakis (2007, p. 81), a partir do esquecimento da diferença

que existe entre a realidade<sup>68</sup> e o real<sup>69</sup>. Isso é possível a partir da identificação do desejo com o desejo do Outro, e a tomada de posição do objeto causa do desejo (a) (que deve ser entendido como um significante que tem estatuto duplo, ou seja, ao mesmo tempo em que é ele que falta no sujeito ele promete preencher essa falta) na falta do Outro. E é aí que se dá a perfeita relação entre o desejo e a falta, uma vez que o desejo só existe enquanto seu objeto permanece inalcançável, impossível e faltante. Assim, no processo da fantasia, o objeto causa do desejo se coloca no lugar da falta do Outro, e, na promessa de supri-la, consegue impor consistência ao mundo do sujeito. Essa consistência nasce justamente da ligação que acontece entre o desejo possibilitado pela fantasia e o resto do real não simbolizado, isto é, o *jouissance*. Dessa forma, a fantasia promove uma virada na forma habitual de entendimento que existe para a díade objetivo-subjetivo. Isto porque, segundo Žižek (2010, p. 66), ela não é nem objetiva, nem subjetiva – ainda que esteja localizada junto a realidade e não ao real –, mas sim objetivamente subjetiva. Isso quer dizer que a consistência da realidade que se mostra como objetiva, é adquirida a partir de sua dependência para com um marco fantasmático (STAVRAKAKIS, 2007, p. 86). Em outras palavras, se esse marco se desfaz, a possibilidade da apreensão do *jouissance*, que une o espaço que existe entre o real e o simbólico, que torna suportável a falta e por isso serve de fundamento para a realidade, também é desfeito.

Sendo assim, a posição de Lacan acerca da construção fantasmática da realidade se aproxima da posição do construtivismo que também está articulado sobre a crítica ao objetivismo e ao essencialismo, como explica Stavrakakis (2007, p. 89):

Lacan sugere que a realidade social não é uma referência estável, um repositório de identidade, mas uma aparência criada pelo jogo da simbolização e da coerência fantasmática. A realidade é marcada pela falta e, ao mesmo tempo, tenta ocultar essa falta por meio dos recursos simbólicos e imaginários à sua disposição. O construtivismo social também é articulado com base nas críticas ao objetivismo e às concepções essencialistas da realidade. Se, no passado, se pensava que era possível adquirir uma

---

<sup>68</sup> Na teoria lacaniana é o real que faz referência a efetividade, àquilo que acontece e por isso poderia ser apreendido objetivamente. Já a realidade está relacionada a realidade psíquica dos indivíduos, portanto, a algo de subjetivo. Dito isto, mesmo que o real, que é o representante da objetividade, não possa ser simbolizado e, conseqüentemente, não pode ser apreendido pelo sujeito, não significa que a realidade que se estrutura através do simbólico e da fantasia tenha um caráter exclusivamente subjetivo, como ficará claro mais adiante.

<sup>69</sup> Vale ressaltar, assim como faz Assi (2007, p. 247) que a distinção entre o real e a realidade, ainda que articulada nesses termos por Lacan, aparece também em Freud, pela distinção entre *Realität* e *Wirklichkeit*. Pelo primeiro termo, inventor da psicanálise entende a realidade psíquica, mas nem por isso menos real, que é regida pelos princípios de prazer e realidade. Já o segundo é entendido como uma realidade externa, fora da representação e da ordem da efetividade.

representação objetiva ou uma simbolização da realidade, mesmo da profunda essência das coisas, o construtivismo argumenta que o fracasso de todas essas tentativas, a relatividade histórica e social das representações humanas da realidade, mostra que a realidade é sempre o resultado de um processo de construção social. O que aceitamos como realidade (objetiva) nada mais é do que uma construção social de duração limitada. A realidade é sempre construída no nível do significado e do discurso.<sup>70</sup>

Entretanto, a posição do psicanalista parisiense se distancia do construtivismo pela ação, tanto do significante quanto do real, que imprimem o caráter fantasmático na realidade. Ora, se no construtivismo a realidade é percebida a partir do significado que o indivíduo imprime a ela, na teoria lacaniana é justamente o significado que falta, já que a construção da realidade se dá a partir da lógica do significante. Isso faz com que a construção da realidade se dê de uma forma mais precária do que no construtivismo, porque mesmo que essa realidade – do mesmo modo que acontece no construtivismo – dependa do nível do simbólico, o que faz com que aquilo que não possa ser articulado na lógica do discurso seja simbolizado como não existente, ela não depende e nem apresenta significado. Isso significa que, a partir do significante, a constituição da realidade acontece em conformidade com o desejo, uma vez que a fantasia faz com que ele se articule em torno de um significante – o objeto *a* – e constitua a lógica fantasmática na qual a realidade se localiza. Nesse mesmo sentido, as teorias construtivistas dependem de uma espécie de metalinguagem, isto é, ao mesmo tempo que reduzem a realidade como um todo a uma construção, seja do sujeito ou da sociedade, também ocupam uma posição por fora dessa construção, de forma que não sobra nada fora do universo do discurso. Em contrapartida, na teoria lacaniana o real é aquilo que permanece fora do nível do discurso, que não pode ser simbolizado, mas que não cessa de se inscrever e, por isso, demarca o limite da simbolização. Isso faz com que, em Lacan, não exista uma metalinguagem capaz de garantir uma construção completa da realidade, e sim, o que existe é algo de não simbolizado, que não faz referência a nada que possa ser conhecido, mas ao

---

<sup>70</sup> “Lacan sugiere que la realidad social no es un referente estable, un depósito de identidad, sino una apariencia creada por el juego de la simbolización y la coherencia fantasmática. La realidad está marcada por la falta y, al mismo tiempo, intenta ocultar esta falta mediante los recursos simbólicos e imaginarios a su disposición. El construccionismo social también está articulado sobre la base de la crítica del objetivismo y de las concepciones esencialistas de la realidad. Si, en el pasado, se pensó que era posible adquirir una representación objetiva o una simbolización de la realidad, incluso de la esencia profunda de las cosas, el construccionismo arguye que el fracaso de todos estos intentos, la relatividad histórica y social de las representaciones humanas de la realidad, muestran que la realidad es siempre el resultado de un proceso de construcción social. Lo que aceptamos como realidad (objetiva) no es más que una construcción social de duración limitada. La realidad está siempre construida en el nivel del significado y del discurso”.

contrário, é aquilo que pode deslocar o conhecimento que se tem da realidade. Dito de outro modo, o que o psicanalista francês visa explicitar é que o que está para além da linguagem ou da simbolização só pode ser apreendido através da linguagem mediante ao fracasso da simbolização.

Assim, a crítica ao objetivismo de Lacan, por mais que se aproxime das teorias construtivistas, também serve de crítica a elas. Isso porque, o que o psicanalista evidencia é o caráter precário da realidade enquanto construção discursiva, que em sua teoria é articulada a partir da fantasia com caráter fantasmático e faltante. A realidade expressa sempre um resto de não simbolizável, que explica o fracasso da representação simbólica da objetividade. Mais precisamente, a crítica de Lacan não afirma que o nível sociossimbólico seria mais adequado do que a compreensão tradicional da objetividade para a apreensão da realidade, mas sim que nem mesmo esse nível seria capaz de apreender a efetividade do mundo, de modo que a realidade é nada mais do que uma construção precária que visa suportar a falta. Contudo, a falta de significado e precariedade da realidade não recai sob um solipsismo, justamente porque não nega a existência de algo de efetivo que é externo a realidade construída. Pelo contrário, a teoria que evoca o perigo do solipsismo é a construtivista, pois prevê todo o universo do real como participante da construção da realidade. Sendo assim, todos os objetos, de acordo com a psicanálise lacaniana, são constituídos como objetos do discurso, da ordem simbólica. Contudo, assim, como exemplificam Glynos e Stavrakakis (2004, p. 204), por mais que um terremoto ou a queda de uma ponte seja um acontecimento existente e efetivo que independe da apreensão do ser humano, se sua especificidade como objeto será construída como um fenômeno natural ou como vontade de Deus dependa da estruturação do discurso em qual se está inserido.

Fica clara, então, a distância entre o real e a realidade, distância essa que é lugar em que se insere mais uma vez a falta. Assim, se a realidade representa uma objetividade simbolicamente construída, o real também pertence ao nível objetivo, porém é aquilo que transcende aquele objetivo que se deixa apreender, e justamente o que torna explícito o fracasso de toda tentativa de apreensão puramente objetiva. Todavia, por ser o que marca o limite do simbólico, o real também expressa o fracasso daquilo que é puramente simbólico discursivo, de maneira que surge a objetividade

simbolicamente construída, ou, a realidade objetivamente subjetiva, que revela o caráter de que toda verdade é na verdade uma verdade parcial<sup>71</sup>.

### 3.2.2. O político e a política

A partir da teoria Lacaniana, a ordem social é explicada pelo nível sociossimbólico, o que significa que a falta que constitui o sujeito, constitui também a realidade na qual este sujeito está inserido. Deste modo, tal realidade se opõe ao real<sup>72</sup> e, pelo fato de a fantasia ter a função de preencher a falta constitutiva, adquire um caráter fantasmático. Sendo assim, a realidade política deve ser entendida como uma parte menor do nível sociossimbólico, que engloba a apreensão de todos os fenômenos que são entendidos como reais, como a arte, a cultura e a religião. Não obstante, a partir dos conceitos de Lacan, é necessário dividir a atuação do sujeito na esfera política em duas ordens distintas, das quais a primeira, da mesma maneira que faz Stavrakakis (2007, p. 112), chamaremos de político, e a segunda, denominaremos como ordem da política<sup>73</sup>. Sendo assim, enquanto a primeira se dá como a efetividade social, a segunda deve ser entendida como o campo no qual são geradas as diferenças formais da sociedade. Em outras palavras, se a política é um conjunto de práticas e instituições que está construído e apoiado na fantasia de nível simbólico, o político se apresenta como um nível ontológico, no qual se institui toda configuração particular daquilo que é social. Mais do que isso, o político é irreduzível a realidade política que aqui tem caráter simbólico, porque aponta para um encontro com o real, já que se refere a efetividade daquilo que acontece, extrapolando o caráter imaginário

---

<sup>71</sup> Juranville (1987, p. 15,17-18) alega que o discurso analítico ou a teoria do inconsciente, é o modelo teórico inaugurado por Lacan a partir da herança freudiana, com centralidade no ser como desejo e na tentativa de demonstração prática do inconsciente. Esse modelo faz oposição aos modelos empíricos, filosóficos e metafísicos, como uma quarta posição, na qual existiriam apenas verdades parciais, uma vez que no primeiro não existiriam verdades, no segundo, existiria tanto uma verdade parcial quanto uma verdade total e no terceiro existiria somente uma verdade total.

<sup>72</sup> Neste ponto, é importante atentar, assim como faz Perez (2016, p. 168), que nem sempre existiu, na obra de Lacan, tal diferença entre real e realidade. Isso porque o conceito de real, como um dos mais importantes da literatura lacaniana, apresenta diferentes modalidades no ensino do psicanalista parisiense, de forma que assume diferentes características e graus de importância nas diferentes fases do ensino de Lacan. Isso faz com que Perez localize o quinto seminário do psicanalista francês como ponto de início para essa diferenciação.

<sup>73</sup> Conforme argumenta Peixes dias (2011, p. 88), boa parte da teoria política que se fez durante o século XX se assenta nesta distinção, sobretudo do pensamento político francês. Obviamente, essa distinção não parte de Lacan, ainda que ganhe novos contornos através de sua teoria, o que faz com que seja protagonista no campo teórico da esquerda lacaniana. Assim, pode-se citar, fora da tradição lacaniana, Carl Schmitt, Paul Ricouer e Claude Lefort como pensadores que também se valem dessa distinção.

ou simbólico das instituições ou práticas que fundamentam a política enquanto uma realidade fantasmática, de modo a apontar sempre para a falta. Sendo assim, o momento em que o sujeito se encontra com o real, isto é, o momento em que o simbólico fracassa, é o momento político por excelência, de modo que a experiência do político a partir da obra lacaniana se configura ao redor do fracasso da simbolização, da impossibilidade da representação ao mesmo tempo que encontra base sólida em um conjunto de práticas fantasmáticas. E é justamente esse caráter duplo, para não dizer dúbio, do nível sociossimbólico que permite a Stavrakakis (2007, p. 114) afirmar que “o esquema de Lacan da vida sociopolítica é o de um jogo, um interminável jogo circular entre possibilidade e impossibilidade, entre construção e destruição, representação e fracasso, articulação e deslocação, a realidade e o real, *a política e o político*”<sup>74</sup>.

Nesse sentido, cabe dizer que o político é aquilo que serve de fundamento para a realidade política, porque ele é o que representa a falta constituinte da ordem simbólica. E é justamente por isso que ele adquire um caráter ontológico, uma vez que traz à tona a intersecção da realidade simbólica com a falta estruturante que parte do real. Isso quer dizer que a ordem do político não é apenas um recurso teórico que organiza ou explica a realidade de forma abstrata, dentro do imaginário ou do simbólico, mas sim uma ordem que indica a prática e a efetividade das relações entre sujeitos, de forma que a única maneira de ser representado é por uma retroatividade negativa, isto é, o real enquanto impossível de simbolizar. Essa característica que permite incluir na análise teórica uma experiência política efetiva do sujeito, que, a partir da organização do sociossimbólico através da fantasia, se relaciona diretamente com o desejo e com o outro, de forma que, sob a perspectiva política do sujeito descentrado, o ponto de partida de uma análise política são os impulsos, e não a racionalidade. Sendo assim, sustentar o político como ponto de acesso ao real significa defender uma política que é consciente da própria incompletude, que reconhece a falta e os impulsos como constitutivos.

Entretanto, assim como argumentam Glynos e Stavrakakis (2004, p. 203), o real é positivado pelo sujeito enquanto inserido na ordem do sociossimbólico de duas maneiras: a primeira, acontece porque, na lógica da fantasia, é a falta que possibilita

---

<sup>74</sup> “El esquema de Lacan de la vida sociopolítica es el de un juego, un interminable juego circular entre posibilidad e imposibilidad, entre construcción y destrucción, representación y fracaso, articulación y dislocación, la realidad y lo real, *la política y lo político*”.

o objeto *a* que, por sua vez, é o que permite que a fantasia exista porque, como já vimos, é o que faz com que surja o desejo que o sujeito situa na falta que existe no Outro. Ou seja, o real é apreendido com aquilo que possibilita o desejo, de forma que o objeto *a* representa essa simbolização. A segunda acontece porque o real proporciona também uma espécie de gozo positivo para o sujeito, uma vez que, ainda seguindo a lógica da fantasia, o que surge do encontro entre o que sobra do real que não é simbolizado e o desejo é o *jouissance*<sup>75</sup>, que representa a possibilidade de preencher a falta que existe no Outro por um movimento que foi iniciado pelo objeto *a*. Assim sendo, essa positividade da falta do real dissolve a positividade em que se baseia a objetividade na qual está fundada a ideia de política tradicional, ou seja, na noção de que se pode acessar a verdadeira substância da sociedade, sua natureza, através de um escrutínio científico cuidadoso, assim como argumenta Glynos (2001, p. 197). Ao invés disso, a sociedade não é mais entendida como suas representações por um lado, e sua substância de outro, ou ainda uma verdade aproximada da sociedade de um lado, e sua verdadeira substância de outro, mas sim pela substância e pela não substância, pela representação feita pela fantasia e pela falta do real. De forma que, a impossibilidade epistemológica, ainda segundo Glynos, de acessar o real é transformada na condição ontológica positiva da política e da subjetividade política.

Contudo, não se deve entender o político como algo que é externo a lógica social, que está por fora ou ainda separado da política. Mesmo que exista uma fronteira entre a política e o político, ela só é existente se olharmos *da* política *para* o político. Isso significa que, como a ordem política é uma organização simbólica e imaginária do político, a falta e a impossibilidade da incorporação do político por parte da simbolização acontecem apenas dentro dessa ordem. Isso fica mais claro se atentarmos para a definição de Lacan (2010, p. 128-129) de o real como sem fissura, ou seja, que a ordem do real é completa, nela não há falta, mas essa falta existe em relação à impossibilidade de apreensão do real pelo sujeito, ou seja, a falta existe em função da relação do simbólico com o real. Em outras palavras, ainda segundo Lacan, a falta acontece por conta de o simbolismo ocupar o primeiro plano em nossos modelos teóricos e representacionais. Sendo assim, a totalidade daquilo que acontece – o político – não se deixa apreender, de forma que a política permite que o sujeito

---

<sup>75</sup> É por isso que para os autores o espaço entre o real e a realidade é intransponível, porque o que surge desse espaço é o desejo humano, as intermináveis tentativas de colonizar e domesticar o real com a realidade e de representar o real com o discurso (GLYNOS; STAVRAKAKIS, 2004, p. 205).

simbolize o que acontece, mas faz com que a totalidade e unidade presente no político se perca, de maneira que a política não consiga englobar o político. O que é importante sublinhar é que a barreira existente entre essas duas ordens é exclusivamente simbólica e teórica.

Nesse ponto se torna necessária a análise da obra *Sobre o Político* (2015) de Chantal Mouffe, uma vez que essa autora também faz a distinção entre político e política que corrobora com o que se defende nessa seção. Isso porque, ainda que por um caminho diferente<sup>76</sup>, a autora também considera a política como um conjunto de práticas e instituições, e é por meio desse conjunto que se cria uma ordem sob a qual se organiza a coexistência humana no contexto oferecido pelo político. Nesse mesmo sentido, para ela, o político tem caráter ontológico e constitutivo da sociedade. Entretanto, para Mouffe, o político não se baseia na falta aos moldes do que aqui propomos, mas em uma outra negatividade, na diferença existente entre os povos que a autora define como agonismo<sup>77</sup>. Assim, a rivalidade presente entre adversários, ou seja, a diferença existente entre o nós e o eles, faz com que a autora afirme que o político é o campo do dissenso. Isso porque a proposta da pensadora é oferecer uma contrapartida em relação à política definida por ela como democracia liberal que é uma proposta política tem como fundamento o consenso, que afirma que com a dissolução do socialismo o modelo capitalista democrático seria a única possibilidade de política viável para as sociedades. Isso porque, a democracia liberal seria o único modelo político compatível com os ideais otimistas da globalização que apontam para possibilidade de uma sociedade cosmopolita – que é o fim último do ideal moderno de esclarecimento – bem como com a superioridade moral e a validade universal que esses preceitos requerem em tal sistema político. Não obstante, propor tais ideais ocidentais como universais, para a autora (MOUFFE, 2015, p. 83-84), é nada mais do que reivindicar o caráter privilegiado, tanto da racionalidade quanto da moral ocidental, de forma que qualquer um que se opor a tal universalidade é automaticamente

---

<sup>76</sup> Isso porque, enquanto nesse trabalho o que valida a distinção entre o político e a política são as ordens do imaginário, simbólico e real, para a autora essa distinção tem como plano de fundo e ponto de partida a distinção amigo/inimigo de Carl Schmitt, bem como os conceitos de ôntico e ontológico de Martin Heidegger.

<sup>77</sup> O agonismo se dá como um dos conceitos centrais dessa obra de Mouffe. Ele é proposto como uma contrapartida para relação amigo/inimigo de Carl Schmitt. Isso porque, se para o pensador alemão, o outro, a partir do antagonismo, seria entendido como um inimigo, agora, a partir do agonismo, esse outro será entendido como adversário. Isso implica que, se na perspectiva de Schmitt o fim último da relação amigo/inimigo seria a guerra como forma de afirmação da hegemonia do Estado, para Mouffe, o diálogo e o dissenso seriam a maneira pela qual se garantiria a democracia em seu sentido pleno.

considerado menos racional e até imoral, de maneira que tal universalidade é na verdade uma forma de ignorar a pluralidade cultural, e conseqüentemente de exclusão.

Dessa forma, que se instala, segundo Mouffe (2015, p. 1), o “*Zeitgeist* pós-político num conjunto de áreas – sociologia, teoria política, e relações internacionais [...]”, de maneira que em nosso século é hegemônico o pensamento liberal<sup>78</sup>. Dessa maneira, a autora argumenta que é necessário, para que seja preservada a multiculturalidade no mundo, a existência de um sistema político antagônico à democracia liberal, que contraste com a busca por uma pós-política, isto é, uma política que é feita sem o conflito. Isso é importante porque, de acordo com a autora, o não reconhecimento do conflito na esfera do político faz com que ele seja deslocado para a esfera da moral, de forma que não exista mais uma legitimidade entre a distinção nós/eles. Isso significa que, o que deveria ser um conflito baseado no agonismo, baseia-se agora no antagonismo, de modo que o nós ganha status de bem, enquanto o eles recebe o de mal, o que faz com que ele perca sua legitimidade enquanto adversário, de maneira que agora ele deve não apenas ser combatido, mas também destruído. Sendo assim, para ela, (MOUFFE, 2015, p. 10) todo consenso se baseia em alguma exclusão, o que revela a impossibilidade de um consenso plenamente inclusivo, universal e baseado na razão. Com base nisso, ela afirma que a dimensão do político não pode ser entendida pelo racionalismo típico da democracia liberal, de modo que se faz como um ponto cego.

Aqui cabe pontuar uma semelhança entre o político de Mouffe e o que surge da teoria lacaniana. Isso porque, de acordo com Azzi (2007, p. 251), para a psicanálise, o processo de representação do mundo necessita da exclusão de algo pressuposto, para que seja delimitado tanto o campo da realidade quanto o campo do prazer. Isso nos permite entender que, da mesma forma do que o político que surge da teoria lacaniana, o de Mouffe é aquele que abarca aquilo que está de fora da noção de realidade, aquilo que é excluído. No caso da pensadora belga é o dissenso, no caso do psicanalista francês é o real em sua característica de efetividade e a fuga do simbólico, de maneira que ambos se tornam ontológicos, pois são entendidos como a

---

<sup>78</sup> Liberal é entendido na obra de Mouffe como aquele defendido por John Locke, que evidencia tanto a autonomia privada quanto a garantia dos direitos humanos pelo primado da lei, de modo que um governo legítimo, nos moldes liberais, é aquele que protege as liberdades individuais e os direitos humanos (MOUFFE, 2015, p. 82).

negatividade sob a qual se constitui – no caso de Lacan – tanto a noção de sujeito, quanto – em ambos – o nível social.

Assim, a centralidade do dissenso no conceito de político de Mouffe é uma maneira de evidenciar aquilo que é tratado como algo já superado pela perspectiva política tradicional. Mesmo que de uma forma diferente, o conceito de político proposto a partir da teoria lacaniana tem a mesma função. Ora, se a proposta da autora belga evidencia o conflito como aquilo que é velado pela democracia liberal, mas que mesmo assim continua presente na realidade social, a proposta lacaniana de política aponta para a falta e a fantasia como aquilo que é deixado de lado pela política tradicional, mas nem por isso deixa de existir. Assim, o que ambas as abordagens explicitam é a incapacidade da política tradicional – seja ela entendida como a democracia liberal ou como a política moderna – de abarcar a totalidade da realidade. Particularmente, a proposta da política do sujeito descentrado, a partir da diferenciação entre político e política, oferece uma compreensão que leva em conta a efetividade do real, ainda que por meio de uma negatividade, o que permite uma análise política que engloba aquilo que fora abandonado pela política tradicional. Sendo assim, o advento da teoria lacaniana no campo da análise política possibilita uma teoria capaz de reconhecer seus limites, uma vez que evidencia o espaço existente entre a realidade e o real, entre a teoria e a efetividade. Isso porque, uma teoria que não reconhece seus limites é aquela que determina seu objeto de estudo com sua análise, pois, como vimos, se é a fantasia que sustenta a realidade e permite que os fenômenos sejam apreendidos em um aspecto de totalidade, então as teorias políticas influenciam com seu próprio conteúdo fantasmático aquilo que deveriam analisar. É nesse sentido que Stavrakakis (2007a, p. 8) afirma que “parece que a teoria é uma camisa de força incapaz de conter nosso campo vibrante e imprevisível de experiência real”<sup>79</sup>. Assim, ao apontar para o político enquanto representante do real, a política que emerge da teoria de Lacan, reconhece os limites ao mesmo tempo que permite um acesso, ainda que negativo, a efetividade da experiência, uma vez que a psicanálise é o terreno no qual se pode analisar a tensão constitutiva que existe entre o conhecimento e experiência, entre o simbólico e o real. Contudo, ainda segundo Stavrakakis, a característica de a teoria lacaniana apenas oferecer um encontro com a efetividade representada pelo real de forma negativa, não pode ser entendida com um endossamento da falta de

---

<sup>79</sup> “It looks as if theory is a straightjacket unable to contain our vibrant and unpredictable field of real experience”.

conhecimento ou ainda uma celebração niilista da impossibilidade ou incompletude das teorias, mas sim com uma *docta ignorantea*<sup>80</sup>, que se revela como um conhecimento sobre o que não é conhecido, além da importância do não-saber.

---

<sup>80</sup> Tal conceito é proposto por Nicolau de Cusa (1401-1464). Para ele, existem quatro graus de conhecimentos: 1) os sentidos; 2) a razão; 3) o intelecto ou a razão especulativa; e 4) e a contemplação intuitiva. Este último seria alcançado a partir da aproximação com Deus que, para o pensador medieval, é o ponto de unidade dos opostos. O que é importante ressaltar aqui é que esse conhecimento se dá por via negativa, ou seja, a partir da negação dos conhecimentos do mundo, que são formas particulares de compreender o ser, e por isso não podem ser aplicados a Deus. Assim, ignorando aquilo que há no mundo, o indivíduo se torna conhecedor daquilo da verdade criadora de todas as coisas: Deus, que por ser o ponto de confluência dos opostos, engloba todas as manifestações possíveis do ser.

#### 4. A ESQUERDA LACANIANA E O ACONTECIMENTO

Os conceitos que foram tratados até aqui, bem como a ruptura ocasionada pela psicanálise – sobretudo pela teoria de Lacan – entre o que elencamos com a política moderna e contemporânea, são incorporados no campo do político pela escola de pensamento que Yannis Stavrakakis define como esquerda lacaniana. Tal escola é definida pela utilização, em maior ou menor grau, dos conceitos do psicanalista parisiense de maneira que, segundo Stavrakakis (2007a, p. 3-4), permite a formulação de diferentes posições teóricas que indicam o surgimento de um novo horizonte para a teoria política, de forma que:

Esta expressão [esquerda lacaniana] é proposta não como uma categorização exclusiva ou restritiva, mas como um significante capaz de chamar nossa atenção para o surgimento de um campo teórico distinto de intervenções políticas e teóricas, explorando seriamente a relevância do trabalho de Lacan para a crítica das ordens hegemônicas contemporâneas.<sup>81</sup>

Deste modo, não se deve entender a esquerda lacaniana como um bloco sólido de pensamento, no qual os autores se valem dos mesmos conceitos ou mesmas críticas, mas sim como a conceitualização que identifica na psicanálise lacaniana a possibilidade de apontar para uma ruptura que proporciona um novo entendimento acerca da teoria política. Dessa forma, a esquerda lacaniana pode ser definida como o significante de uma divisão que não pode ser escondida ou negada, mas que deve ser destacada e tomada como um lugar de produtividade. Desta maneira, além de a esquerda lacaniana se colocar como uma alternativa para a teoria política moderna, ela também se faz como contraparte do modelo da democracia liberal e do capitalismo como fim da história, bem como o modelo socioeconômico de nossa era. Isso porque, esse modelo é defendido, como aponta Glynos (2001, p. 192), desde a década de 1950, mas que ganha força a partir da queda do muro de Berlim, em 1989, e o aparente fim das possibilidades políticas<sup>82</sup> fora da democracia liberal.

---

<sup>81</sup> “This expression is proposed not as an exclusive or restrictive categorisation but as a signifier capable of drawing our attention to the emergence of a distinct field of theoretical and political interventions seriously exploring the relevance of Lacan’s work for the critique of contemporary hegemonic orders”.

<sup>82</sup> Pode-se compreender esse fim das possibilidades políticas a partir do que sintetiza Peixe Dias (2011, p. 45) como as temáticas dos fins. Segundo ele, principalmente na segunda metade da década de 1980, “Lyotard diagnosticou a contemporaneidade como o tempo do esgotamento das grandes narrativas histórico-filosóficas da modernidade, nomeadamente do marxismo; Fukuyama prognosticou o fim da história como realização planetária da democracia liberal e do capitalismo (independentemente das oscilações geopolíticas dos centros de poder); a queda do muro de Berlim fechou uma sequência

Assim, a esquerda lacaniana tem a característica de ser um contraponto que demanda por outro contraponto, isto é, além de se contrapor à democracia liberal, ela precisa se contrapor também ao modelo tradicional de análise política. Por conta disso que ela busca na psicanálise de Lacan uma forma de atingir seu objetivo primeiro, que é precisamente, uma análise que ao mesmo tempo sirva de contrapartida e que desmascare o caráter fictício e fantasmático da democracia liberal.

Isso vai de encontro com o que formula Žižek na introdução de seu *Tarrying with the Negative* (1993). Para ele, a teoria lacaniana envolve um tipo de retorno à filosofia, uma vez que pode-se definir filosofia como aquilo que surge por não se aceitar as coisas como são dadas, como o ato de dar um passo atrás, afastar-se da realidade em direção à possibilidade. Sendo assim, a psicanálise lacaniana poderia repetir, aquilo que o esloveno aponta como as duas principais rupturas na história da filosofia que foram proporcionadas pelas teorias de Platão e Kant. Isso porque ambas foram reações a atitudes relativistas que tentavam demolir o corpo do conhecimento tradicional. No caso de Platão, a argumentação lógica dos sofistas impossibilitou os fundamentos míticos dos costumes tradicionais, já no de Kant, os fundamentos da metafísica racionalista foram postos à prova. A solução encontrada pelos pensadores não foi o retorno ao campo tradicional de conhecimento e sim a fundação de um campo que, ao mesmo tempo, acrescenta as atitudes relativistas e mantivesse o corpo tradicional. Por conta disso que Platão aceitou o método argumentativo dos sofistas e Kant incorporou a demolição da metafísica proposto por Hume. Assim, para Žižek, a psicanálise lacaniana é como um retorno a filosofia, pois possibilita o passo atrás em relação ao pensamento que culmina na democracia liberal, de forma que abre espaço para possibilidades em relação a esse modo de pensamento e não aceita as coisas como nos são dadas. Além disso, aos moldes de Platão e Kant, a teoria de Lacan poderia, ao mesmo tempo, preservar o edifício teórico da modernidade e englobar as críticas liberais e contemporâneas a esse edifício.

Isto posto, pode-se identificar dois grandes blocos de pensamento que se enquadram na conceitualização de esquerda lacaniana oferecida por Stavrakakis: o da teoria populista e o da teoria crítica. Enquanto o primeiro é representado por Stavrakakis, Jorge Alemán, Laclau e Mouffe, o segundo é composto por pensadores

---

política inaugurada com a revolução de Outubro, o que levou os mais entusiastas dos liberais a vaticinar o fim da política revolucionária e a estigmatizar qualquer projeto de transformação radical da sociedade como uma necessária antecipação da ditadura”.

da escola eslovena como Žižek, Zupančič e Dolar, e da teóricos como Butler e Badiou<sup>83</sup>. De forma geral, os integrantes do primeiro bloco se valem principalmente dos conceitos lacanianos do primeiro Lacan, dos seminários ministrados entre os anos 1950 e 1960, sobretudo, que culmina em uma teoria que se desdobra a partir do simbólico, voltando-se para questões como os limites afetivos do discurso, enquanto os do segundo se valem com maior frequência e intensidade da teoria lacaniana que se fez após o fracasso do maio de 1968, isto é, após o seminário XVII, que é uma teoria voltada para o real e ao sintoma, com centralidade no ato e no acontecimento, e que implica questões como o status do ato em psicanálise e política ou as implicações ético-políticas do acontecimento. Enquanto os pensadores da teoria populista se valem de Marx e do estruturalismo linguístico, os da teoria crítica se baseiam na dialética hegeliana e na crítica marxista. Assim, é importante destacar as diferenças e a divisão que existe entre esses dois blocos, já que elas implicam na incompatibilidade entre eles, uma vez que, do ponto de vista da teoria crítica, a escola populista executa um empobrecimento da teoria lacaniana por não dar a ênfase necessária aos anos finais do ensino do psicanalista. Já do ponto de vista dos populistas a imersão em uma teoria do acontecimento e do real se mostra infrutífera justamente pela centralidade da noção de simbólico.

O encaminhamento que demos a essa dissertação até aqui se fez muito mais próximo da teoria populista, ainda que em um diálogo constante com pensadores da teoria crítica. Assim, além de explicitar como se dá a formação da estrutura sociossimbólica de acordo com a teoria lacaniana, também nos debruçamos sobre um dos temas centrais para os teóricos da escola populista, que é a formação da sociedade desde a estrutura simbólica. A partir deste capítulo nos voltaremos a demonstração da articulação da teoria lacaniana sob a perspectiva da teoria crítica, de modo que é objetivo deste capítulo a análise da incorporação dos conceitos de Lacan no âmbito da esquerda Lacaniana a partir da obra de Slavoj Žižek, uma vez que o filósofo esloveno se coloca como umas das figuras em que melhor se pode identificar a apropriação dos conceitos lacanianos. Isso porque, segundo Glynos (2001, p. 200), a teoria da ideologia desenvolvida por Žižek leva em consideração conceitos da clínica lacaniana, como o de fantasia, de forma que, ainda que outros pensadores, como por exemplo Laclau, utilizem os conceitos lacanianos em primeiro

---

<sup>83</sup> Para Stavrakakis (2007a), os teóricos da escola populista respondem por reformistas, enquanto os da teoria crítica como revolucionários.

plano e não apenas como a conceitualização da ruptura com a modernidade, é na obra do esloveno em que se identifica uma apropriação mais contundente dos conceitos de Lacan. Além disso, ainda de acordo com Glynnos (2001, p. 204-205), a teoria da ideologia proposta por Žižek, por circular entre conceitos da psicanálise clínica, da cultura e exposições do cotidiano, envolve assuntos individuais e uma análise social que promove uma abordagem não reducionista para a análise sociopolítica.

Contudo, se faz necessário entender como é possível pensar a sociedade através de uma teoria que tem como fim o sujeito uma vez que Alain Miller (2008, p. 20) afirma que “é preciso escolher: o sujeito ou a sociedade. E a análise está do lado do sujeito”. À vista disto, é imprescindível o estudo da possibilidade de a teoria psicanalítica atravessar a barreira que mantém o sujeito de um lado e sociedade e a coletividade de outro. Entendemos que essa barreira se inicia da distinção entre o um e o todo, entre o particular e o universal, de forma que nos valeremos da distinção lacaniana entre o particular e o singular para sustentar que a singularidade é aquilo que desencadeia o jogo entre o particular e o universal. Além disso, nos valem da teoria da multiplicidade de Alain Badiou, uma vez que essa teoria se apresenta como aquela que pode substituir a noção grega – que se estende desde os primórdios do pensamento ocidental – de que a unidade é anterior a multiplicidade. Em outras palavras, para esse filósofo francês, a multiplicidade é a base de toda existência, e não a unidade, de forma que a partir dessa perspectiva se pode oferecer um outro olhar para o problema da passagem da singularidade do sujeito para a coletividade da sociedade, uma vez que esta singularidade é constituída por multiplicidades.

Sendo assim, a primeira seção desse capítulo é dedicada a elucidação desse problema a partir da teoria da multiplicidade de Alain Badiou e a singularidade em Jacques Lacan. Em uma segunda seção, é abordada a construção da teoria da ideologia de Žižek, com o intuito de exemplificar como os conceitos lacanianos são articulados no âmbito da esquerda lacaniana. Além disso, é objetivo dessa seção demonstrar a ruptura que ocorre entre a crítica da ideologia na modernidade e aquela que é feita desde os conceitos psicanalíticos, bem como de que forma uma teoria política executada através da psicanálise é capaz de, ao mesmo tempo, manter a crítica à ideologia da modernidade e incorporar elementos do pensamento liberal que promulga o fim das ideologias. Para isso, nos dedicaremos à elaboração do conceito de ideologia do filósofo esloveno e a crítica que ele faz à ideologia da teoria marxiana.

Já em um terceiro momento, nos detemos em propor a possibilidade da travessia da fantasia através da análise do Ato de Antígona como um acontecimento. Para isso, é objeto de estudo o Ato de Antígona, assim como colocado por Lacan em seu sétimo seminário, bem como a noção de acontecimento, tanto em Žižek quanto em Badiou, como aquilo que é capaz de romper a cadeia de causalidade e abrir espaço para uma mudança na ordem das coisas.

#### 4.1. PODE A PSICANÁLISE PENSAR A POLÍTICA? O SINGULAR E O NÃO-TODO

Até aqui nos dedicamos a categoria de sujeito, ainda que tenhamos esboçado as relações dessa categoria com o campo da política e do político através do sociossimbólico. No entanto, a afirmação de Alain Miller que foi elencada na introdução deste capítulo torna explícita a tensão entre a psicanálise e a política, muitas vezes inexplorada pelos teóricos que se dedicam a esse tema. Dessa maneira, torna-se necessário demonstrar como é possível, através de uma teoria que tem como fim o sujeito, a análise do corpo social no qual se constitui a vida em comunidade. Em outros termos, demonstrar a possibilidade de a psicanálise pensar, além do sujeito como parte – portanto, num nível particular – a sociedade enquanto um todo no nível universal, para que se torne clara a passagem da interioridade da construção cívica para a necessidade de uma coletividade que é indispensável à leitura da política pela psicanálise. Isso porque a constituição do nível sociossimbólico através da falta implica uma singularidade que deve ser coletivizada, de forma que a possibilidade da passagem desse singular para o coletivo é o interesse nessa seção.

Isto posto, devemos começar por aquilo que, na clínica lacaniana, nega e ao mesmo tempo faz existir o particular e o universal, isto é, a singularidade. De acordo com Isabel Tatit (2016, p. 37), ainda que pouco desenvolvida, há na teoria lacaniana uma equivalência entre a singularidade e o sujeito do inconsciente. Isso porque, ainda de acordo com essa autora (TATIT, 2016, p. 44), o tema da singularidade é proposto por Lacan, na maioria das vezes, como uma crítica aquilo que na sua visão eram desvios de Freud, mais precisamente a adequação da psicanálise ao *American way of life*<sup>84</sup>. O que nos interessa nessa noção é a distinção entre o singular e o particular,

---

<sup>84</sup> É de conhecimento comum o longo embate entre Lacan e a *International psychoanalytic Association* (IPA) e a *Ego psychology*, que culminou na fundação da *École Freudienne de Paris* (EFP) em 1964,

uma vez que o singular emerge da história do sujeito. Isso significa que ela emerge da alienação do sujeito na ordem simbólica, da sua experiência em sociedade que é necessária para que ele passe do imaginário para o simbólico e se constitua como sujeito. Em outras palavras, ela se constitui a partir do sociossimbólico, o que coloca em confronto pela primeira vez a singularidade com a noção apresentada por Miller, já que, se o sujeito do inconsciente se constitui a partir de sua alienação com a ordem sociossimbólica, não existe separação entre este sujeito e o campo social. Nesse sentido, por um lado, a singularidade aparece como marca da divisão que existe entre a subjetividade do sujeito e o Outro, de certa forma, evidenciando o caráter particular do sujeito, e de outro, explicita a dependência do sujeito do nível universal da sociedade.

Isso porque, como sustenta Tatit (2016, p. 129), “a singularidade realmente nos pareceu uma noção preciosa para entendermos a crítica lacaniana ao reducionismo da relação entre parte e todo da lógica aristotélica”. Isso vai de encontro com o que destaca Iannini (2013), ao apontar que Lacan está interessado em ultrapassar os limites nos quais Freud esbarrara ao propor a psicanálise no campo da ciência e não da moral. Dentre estes limites está o problema da singularidade irreduzível do sujeito, uma vez que, sem ultrapassar esse limite, a psicanálise se voltaria para o particular que é o sujeito, e não para o universal, de modo que não alcançaria o status de ciência. É nesse sentido que o psicanalista parisiense critica a lógica clássica na figura de Aristóteles, já que o singular não encontra espaço nesse modelo que apresenta apenas a dicotomia entre o particular e o universal. Sendo assim, ele busca recursos na matemática, mais precisamente no teorema da incompletude de Kurt Gödel (1906-1978)<sup>85</sup> e a teoria dos conjuntos de George Cantor (1845-1918). Tais matemáticos formularam, respectivamente, as noções de que não se pode decidir o valor de algumas posições, porque não se pode refutar ou mesmo demonstrar um sistema por meio de suas próprias formulações, e os conjuntos vazios<sup>86</sup> e infinitos que

---

mesmo ano em que o psicanalista leciona seu décimo primeiro seminário, no qual faz duras críticas aos psicanalistas que tentavam adequar o discurso analítico ao *American way of life*, de forma que acreditavam na cura através da boa adaptação do eu ao campo social, o que significa que a adequação do sujeito ao ideal americano suspenderia o sofrimento psíquico ao qual estava submetido.

<sup>85</sup> “Que haja, em último termo, no campo da criação matemática, um resíduo obrigatoriamente indemonstrável, é aquilo a que sem dúvida a mesma exploração logicizante parece ter-nos conduzido – o teorema de Gödel – com um rigor até aqui não refutado” (LACAN, 2003a, p. 165).

<sup>86</sup> “o conjunto vazio é, portanto, propriamente legitimado por ser ele, se posso dizer, a porta cuja ultrapassagem constitui o nascimento do *Um*. O primeiro *Um* que se designa por uma experiência aceitável, quero dizer aceitável matematicamente, de uma maneira que possa ser ensinada, pois é isso o que quer dizer matema, e não que faço apelo a esse tipo de figuração grosseira que é aquela ... – é

desembocam em uma lógica paraconsistente que se opõe a lógica formal. É a partir dessas noções que o psicanalista elabora sua lógica do não-todo que visa destacar a incompletude do sistema partindo da constatação de que algo sempre escapa ao simbólico. A partir dessa lógica, a singularidade se apresenta como algo que não se pode decidir, de maneira que se caracteriza muito mais relacionada ao inconsciente do que como uma característica do sujeito consciente.

Sendo assim, essa noção de singularidade torna claro o caráter dialético da teoria do sujeito de Lacan, já que, a partir do sujeito descentrado enquanto uma singularidade, pode-se entender a tensão, e não o antagonismo, que existe entre o sujeito e a sociedade. Isso porque, uma das figuras centrais da constituição do sujeito lacaniano é o Outro, isto é, ainda que a constituição do sujeito comece depende do outro imaginário que se faz como duplo dele próprio, ela só está completa com sua passagem para o nível do simbólico e o encontro com o desejo e a falta do Outro. Isso significa que, não existe, em Lacan, um sujeito sem o Outro, de maneira que não existe um sujeito sem o laço social que existe antes dele. Desta forma, ao dizer que o desejo do sujeito é o desejo do Outro, o psicanalista demonstra a tensão entre o particular e o universal, já que aquilo de mais íntimo do sujeito, que escapa até mesmo de sua consciência, sendo apreendido apenas por processos inconscientes, é constituído pelo Outro que é o amago do corpo social. Desta forma o sujeito descentro é uma singularidade que pode, de acordo com Tatit (2016, p. 121), ser entendida como uma síntese não unificadora, que ao mesmo tempo nega e inclui a tensão que existe entre o universal e o particular, entre o sujeito e outro e a identidade e a diferença. Isso se dá justamente pela tentativa do psicanalista parisiense de desconstruir a leitura biologista de Freud através da ênfase do caráter social da formação do sujeito bem como sua aproximação de Hegel através de Kojève<sup>87</sup>. Contudo, não se deve entender o sujeito enquanto singular como a extinção do conflito subjetivo para a passagem do sujeito totalmente para o campo social ou vice-versa. Não há nunca uma resolução

---

mais ou menos a mesma coisa – o que constitui o *Um* e muito precisamente que o justifica, que não se designa senão como distinto e não por qualquer outra referência qualificativa, é que ele não começa senão por sua falta” (LACAN, 2003b, p. 107).

<sup>87</sup> Logo após escrever sua tese de doutorado, Lacan passa a assistir os seminários de Alexandre de Kojève (1902-1968) sobre a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, que extraía dos escritos do filósofo alemão uma estrutura social da consciência. Deste modo, é válido dizer que a noção corrente do ensino lacaniano que afirmar que não existe sujeito antes da realidade e de que o exterior não está fora, mas no interior do sujeito é influência direta de Kojève enquanto leitor de Hegel.

entre estes dois polos contraditórios, do mesmo modo que não há, da parte do sujeito, fixação em nenhum deles.

Deste modo, a singularidade em Lacan deve ser entendida como uma operação lógica que, a partir da negatividade e da dialética do sujeito descentrado, opera a articulação entre as posições do não-todo universal e do não-todo particular. Assim, para este psicanalista, a regra se prova pela exceção, de forma que o universal só existe através do particular que é determinado pelo universal<sup>88</sup>. Dessa forma, é possível para o psicanalista francês um inconsciente que parte da estrutura social e uma estrutura que é influenciada por esse inconsciente. Badiou é o filósofo que leva essa posição a suas últimas consequências ao propor um dispositivo teórico que parte da lógica do não-todo suscitada por Lacan. Para ele, o sujeito não é mais uma substância, ser ou consciência, nem mesmo uma experiência, fonte de sentido ou origem da realidade. Por outro lado, também não é um vazio, um nada, ou o efeito de uma estrutura, justamente por apresentar consistência e ser dependente de um processo, que começa e termina. Isso porque, para esse filósofo o sujeito é uma dimensão meramente local do processo de uma verdade. Verdade, na sua teoria (BADIOU, 1994, 177) é, primeiramente, uma novidade, e por isso que se diferencia de um saber, que é aquilo que se repete e se transmite. Para que exista essa novidade, é necessário um acontecimento que interrompa a repetição do saber. Um acontecimento, por sua vez, é algo indecível, ou seja, não é possível decidir a partir das regras sob as quais os saberes ordenam o mundo que é apreendido pelo sujeito. Saber se o acontecimento é verdadeiro ou falso extrapola os saberes e conhecimentos, de forma que não se pode decidir, de antemão se o acontecimento é de fato um acontecimento. Todo esse sistema, partido do acontecimento, passando pela verdade e pelo saber culmina no sujeito, uma vez que o sujeito é, sobretudo, a relação de fidelidade que ele apresenta com o acontecimento. Essa fidelidade é a aposta que o sujeito faz ao decidir sobre o indecível do acontecimento fora de qualquer saber estabelecido. Essa aposta é expressa pelo filósofo (BADIOU, 1994, p. 179) no enunciado: “*Deu-se isto, que eu não posso calcular, nem mostrar, mas a que*

---

<sup>88</sup> Isso pode ser exemplificado pelo modo pelo qual Lacan lê o mito do pai da horda primitiva, elaborado por Freud em *Totem e Tabu* (1913). Segundo Tatit (2016, p. 130-132) para ele todos os homens estariam submetidos a lógica fálica que culmina na lei da castração com exceção com o Pai da horda. É justamente essa exceção que faz com que se instaure a lei da castração nos filhos após o assassinato do pai e a proibição do incesto movida pelo sentimento de remorso e de culpa dos filhos. Deste modo, a exceção não é somente o que prova a regra, mas o que faz com ela seja definida.

*permanecerei fiel*". Sendo assim, o sujeito é uma aposta, um lance de dados que não extingue o acaso que existe para além do saber, mas que funda esse acaso para uma verificação possível.

Contudo, essa definição da categoria do sujeito é um efeito da articulação do que Badiou chama de metaontologia, já que o ponto de partida tomado pelo filósofo francês é justamente o de que uma multiplicidade é anterior a unidade, de forma que se contrapõe a noção grega de que a unidade é o ponto de partida de toda existência. Isso significa que, desde Parmênides e de Platão, a filosofia se ocupa da reciprocidade entre o ser e o um, de forma que o ser é *um* e o que *não é um* não é. No entanto, o que se apresenta para o sujeito, também desde Platão, é múltiplo, de forma que o ser, o um, permanece fora dessa apresentação do mundo que se faz para o sujeito. O que Badiou tem em vista, em última instância, é encontrar lugar para o ser no mundo como ele se apresenta para o sujeito e por isso que ele parte, muito influenciado por Lacan<sup>89</sup>, não da posição de que o *um* é e sim de que *há um*. A partir disso, é possível para ele enunciar que o um é o resultado de uma operação, jamais uma apresentação – no sentido da forma com que o mundo se apresenta para o sujeito, e essa operação é a conta-por-um<sup>90</sup>. Assim se tem que, de acordo com Badiou (1996, p. 30), o múltiplo é o modo como o mundo se apresenta, é aquilo que é, enquanto o um é o resultado da conta-por-um, de forma que “o ser é o que se apresenta, não sendo, por isso, nem um

---

<sup>89</sup> Nas palavras de Badiou (1997, p. 8): “como li Lacan, não comecei minha filosofia pelo ‘Um é’, mas pelo ‘há Um’”. Contudo, o filósofo entende que a própria suposição de que “há um” atribui ao um o lugar de ser, conforme descrito por ele (BADIOU, 1996, p. 29): “Estamos prontos para uma decisão, a de romper com os arcanos do um e do múltiplo, onde a filosofia nasce e desaparece, Fênix de sua consumação sofisticada. Essa decisão não tem outra fórmula possível senão esta: o um não é. Não se trata, contudo, de ceder quanto ao que Lacan prende ao símbolo como seu princípio: há Um. Tudo se decide no controle do descompasso entre a suposição (que é preciso rejeitar) de um ser do um, e a tese de seu ‘há’. Que pode haver que não seja? A rigor, certamente já é demais dizer ‘há Um’, pois o ‘lugar de haver’ tomado como localização errante, concede ao um um ponto de ser””. Sendo assim, ainda que influenciado, Badiou visa também o rompimento com a teoria de Lacan.

<sup>90</sup> A conta-por-um é, de acordo com Rossi (2015, p. 10), uma exigência intrínseca ao pensamento, uma vez que é a forma pela qual aquilo que é é. Assim, já que não existe meio pelo qual o ser humano possa apreender o múltiplo em sua multiplicidade pura, se faz necessária uma operação externa a multiplicidade que imponha o múltiplo a forma do Um, fazendo com que o Ser, ainda que múltiplo se apresente sob a forma do Um. Daí se extrai umas das máximas da filosofia de Badiou, o um não é (um ser), já que ele é, antes disso, o resultado de uma operação, resultado da conta-por-um, de forma que o ser é não-um. Ainda de acordo com Rossi (2015, p. 46), o termo técnico criado por Badiou, *compte-pour-um*, foi traduzido em *O Ser e o Evento* como conta-por-um. O Instituto Piaget de Lisboa, no livro *Breve tratado de ontologia transitória*, de 1999, traduziu por “conta-como-um”. A tradução espanhola desse mesmo livro manteve a orientação da editora portuguesa: *conta-como-uno*. Nessa dissertação seguimos a edição brasileira.

(pois somente a apresentação, ela própria, é pertinente para a conta-por-um), nem múltiplo (pois o múltiplo não é o regime *senão* da apresentação)<sup>91</sup>.

O que nesse ponto nos interessa da teoria de Badiou é a inversão que ele proporciona entre o múltiplo e o um que funciona tal qual a singularidade em Lacan. Isso significa que a distinção entre o particular e o universal, na qual se baseia o problema da passagem do discurso analítico da subjetividade para a coletividade, é contemplado de outro ponto de vista, uma vez que o um não é uma parte do todo, e sim o todo que faz parte da conta-por-um. Dessa forma, entender o sujeito enquanto relação de fidelidade com o acontecimento ou enquanto singularidade revela que o discurso analítico não está submetido a uma lógica que é separada do campo social, mas a uma lógica do não-todo, que além de englobar esse campo, possibilita uma outra análise do social e da subjetividade. Isso porque, através de Lacan e Badiou, essa análise propõe a leitura do mundo e dos fenômenos a partir de categorias que se somam as da lógica clássica, de forma que fazem uma mediação dialética entre o todo e a parte, o sujeito e a sociedade, o universal e o particular. É importante salientar que não existe a síntese, entre os dois opostos, mas ambos estão em uma relação na qual um não existiria sem o outro, de forma que se de um lado o sujeito não é completo sem a passagem do eu imaginário a cultura, de outro uma análise da sociedade que não leve em consideração a constituição e os fenômenos da subjetividade desse sujeito também não se completa. Assim, mesmo que a análise esteja do lado do sujeito, como argumenta Miller, ela não se coloca em oposição a sociedade, uma vez que a constituição da sociedade e do sujeito se misturam e não acontecem de formas separadas. Em última instância, a passagem dos conceitos psicanalíticos da subjetividade do sujeito para a análise do campo sociopolítico não se dá do particular para o universal, mas sim do múltiplo para o singular, de forma que a partir desses termos, se evidencia a lógica do não-todo, isto é, o que existe entre o sujeito como parte e a sociedade como todo não é uma oposição, mas sim aquilo que não se deixa contar-por-um na situação.

---

<sup>91</sup> É interessante notar que, ainda que Badiou busque se afastar da teoria lacaniana, permanece determinada semelhança entre o Sistema do psicanalista e o seu. Isso porque o múltiplo pode ser comparado ao real lacaniano, o modo como a efetividade se apresenta independente do sujeito, enquanto a conta-por-um se equivale ao imaginário, uma vez que tem a função de permitir ao sujeito apreender o real, no caso os múltiplos, fazendo com que seja possível a articulação e apreensão do mundo. Sendo assim, tanto em Badiou quanto em Lacan, a efetividade, seja ela na figura do múltiplo ou do real, tem caráter negativo em relação a sua apreensão pelo sujeito a partir da conta-por-um ou do imaginário.

## 4.2. A FANTASIA IDEOLÓGICA

Pode-se entender o conceito de ideologia como central na obra de Žižek, uma vez que é um dos alicerces do edifício teórico construído pelo autor, de forma que a estrutura desse edifício se dá a partir dos conceitos de Lacan, Hegel e Marx. A articulação feita pelo esloveno entre esses três autores têm o objetivo de explicitar o caráter negativo, tanto do sujeito quanto da sociedade, de modo que, a partir de Žižek, Lacan se aproxima de Hegel para uma leitura de Marx através da negatividade de um sujeito descentrado. Assim, o materialismo dialético é abordado sob a perspectiva da noção de fantasia de Lacan, justamente porque é ela que gerência a relação do sujeito com a realidade a sua volta. É dessa maneira que a teoria da ideologia do esloveno é capaz de explicitar o caráter descentrado do sujeito e conciliá-lo a teoria moderna a partir da crítica marxista da ideologia. No mesmo sentido, a partir da teoria de Žižek se pode aferir os desdobramentos da análise política da esquerda lacaniana. Isto posto, se faz necessária a análise de como o filósofo fundamenta seu conceito de ideologia na fantasia de Lacan, bem como de que forma o esloveno articula o desejo e a subjetividade em sua análise das sociedades contemporâneas, a partir dos conceitos que se relacionam com a ideologia, como o cinismo e a civilidade. Do mesmo modo, será tema de estudo a crítica feita pelo esloveno – que, na verdade, se dá como uma atualização – à teoria da ideologia marxista visando explicitar a inversão que o filósofo faz noção de ideologia marxista. Com isso temos o objetivo de evidenciar a possibilidade de contrapartida ao sistema liberal, além da relação entre o sujeito descentrado e tradição da crítica da ideologia.

### 4.2.1. Da fantasia à ideologia

Para o filósofo esloveno, além de a ideologia ser aquilo que gerência a distância dos indivíduos com o vazio traumático do real, ela também é responsável por tornar meros objetos em “objetos mais do que objetos” (ŽIŽEK, 2008a, p. 107). Ele segue Lacan ao alegar que a simbolização dos objetos implica uma lacuna entre o núcleo do real (o objeto em sua efetividade) e a apreensão do objeto por meio do simbólico. Desta maneira, o real não oferece suporte adequado para uma

simbolização, de forma que é o significante puro<sup>92</sup>, que nada mais é que o significante sem significado, o que permite a percepção de uma realidade, uma vez que “não é o objeto real que garante o ponto de referência de identidade e união da experiência à ideologia, pelo contrário: é a referência ao significante puro que garante a identidade da realidade histórica” (ŽIŽEK, 2008a, p. 108)<sup>93</sup>.

Essa simbolização inicia uma lógica em que o mundo é entendido não mais pelo conjunto da riqueza das palavras com seus significados, mas sim, pela palavra no nível do significante puro, que incrementa identidade aos objetos, que se referem e se conhecem em sua unidade. Logo, as coisas se invertem a partir da simbolização: o que se torna importante não é mais a conotação ideológica através da qual algo pode influenciar alguém ou alguma coisa, mas sim, a característica de a identidade das coisas ser construídas a partir da identificação com os significantes. Žižek (2008a, p. 106) exemplifica isto a partir do refrigerante *Coca-Cola*: para ele, o ponto não é a experiência ideológica dos Estados Unidos da América que o refrigerante contém, mas sim a visão de identidade que é alcançada pelo país a partir da identificação com o significante que o refrigerante representa. Em outras palavras, a ideologia, para Žižek, não diz respeito ao conteúdo positivo que determinado objeto carrega, mas justamente ao caráter vazio dos objetos, ao espaço que existe entre o significante e a significação. Esse espaço permite que o objeto possa absorver os elementos que constituem a realidade para o sujeito, da mesma maneira que a *Coca-Cola* absorve os elementos que representam o mito da *América* como terra da liberdade e das oportunidades. Desse modo, essa relação entre simbolização e significante culmina na elevação de simples objetos, como a *Coca-Cola*, a objetos sublimes, que, em termos lacanianos, são os objetos causa de desejo. Segundo Žižek (2008a, p. 106):

[...] A Coca-Cola conhece primeiro o “Espírito da América”, e esse “Espírito da América” (o conjunto de supostos recursos para expressá-los) é então condensado na Coca-Cola, como seu significante, significante representativo: o que obtemos dessa inversão simples é precisamente o desejo excedente,

---

<sup>92</sup> Significante puro é a forma independente do significante, na qual ele passa a significar sem um significado, o que faz com que os objetos não necessitem de signos ou referências para sua simbolização, de forma que eles significam a partir do desejo e sem relação com algum outro objeto ou sujeito. Não obstante, Stavrakakis e outros teóricos da teoria populista se referem ao significante vazio como o ponto atonal, vide nota 62.

<sup>93</sup> “It is not the real object which guarantees as the point of reference the unity and identity of a certain ideological experience – on the contrary, it is the reference to a ‘pure’ signifier which gives unity and identity to our experience of historical reality itself” (ŽIŽEK, 2008, p. 108).

o objeto-causa do desejo, aquela “coisa inatingível” que é “em Coca-Cola mais do que Coca-Cola” [...].<sup>94</sup>

O desejo em Žižek é tratado do mesmo modo do que em Lacan, para quem ele está relacionado como a libido, de maneira que o desejo segue a estrutura de um desejo sexual. Desta maneira, as relações sujeito e objeto são gerenciadas pelo desejo, de forma que nestas relações o objeto não é correlato ou correspondente da necessidade<sup>95</sup> do sujeito, mas é algo que suporta o sujeito no momento em que ele tem de se enfrentar e pôr em jogo sua existência no sentido mais radical, isto é, no sentido em que ele existe na linguagem. Em Lacan, o sujeito sempre aliena seu desejo em um signo que é uma promessa, em algo que comporte uma perda possível. Devido a isto, o desejo está sempre ligado a uma dialética de falta. Desse modo, o objeto, para Lacan (2016, p. 100), constitui algo que está fora do sujeito, e que ele só pode apreender em sua natureza própria de linguagem, no momento em que, em sua condição de sujeito, tem de se apagar e desaparecer por detrás de um significante. Neste momento é que o sujeito tem de se apegar a algo, e ele se apega justamente ao objeto enquanto objeto de desejo. Desta forma, quando o sujeito não pode se manter na presença do objeto, ele sofre uma volatilização, que na prática concreta da psicanálise é chamada de possibilidade de deslocamento (LACAN, 2016, p. 121). Isso não quer dizer apenas que o sujeito vê seu desejo se deslocar de objeto para objeto, mas que o próprio deslocamento é aquilo que mantém a possibilidade de equilíbrio do desejo, já que o deslocamento “trata-se, diria eu, de impedir a satisfação e, ao mesmo tempo, conservar um objeto de desejo. Por outro lado, porém, é também, por assim dizer, um modo de simbolizar a satisfação” (LACAN, 2016, p. 121).

---

<sup>94</sup> “[...] Coke first connotes ‘the spirit of America’, and this ‘spirit of America’ (the cluster of feature supposed to express it) is then condensed in Coke as its signifier, its signifying representative: what we gain from this simple inversion is precisely the surplus-X, the object-cause of desire, that ‘unattainable something’ which is ‘in Coke more than Coke’ [...]”.

<sup>95</sup> Cabe aqui ressaltar a diferença entre necessidade, demanda e desejo na psicanálise lacaniana. Para Lacan (1998c, p. 897-898), a necessidade faz referência a efetividade, a ordem do real, onde o sujeito necessita de objetos reais e materiais, de forma que se ele sente fome, ele come, e assim por diante. Já a demanda se articula no nível simbólico, a partir da figura do Outro primordial, a mãe. Ora, a mãe é aquilo que permite o acesso da criança ao objeto de satisfação, de forma que se o bebê sente fome, é a mãe que oferece o seio, por exemplo. Assim, na demanda, o objeto não somente satisfaz o sujeito (mata a fome), mas testa o amor do Outro por ele, uma vez que o Outro pode privar o sujeito daquilo que ele não tem e abdica desse poder para satisfazê-lo. Já o desejo se dá pela diferença resultante da subtração das necessidades pela demanda. Isso significa que o desejo é a necessidade que é irreduzível a demanda, bem como aquilo da demanda que não se reduz a necessidade. Em outras palavras, é o resto do real que resiste a simbolização e que por conta disso não satisfaz o sujeito nem no nível material da necessidade nem enquanto amor no simbólico.

Contudo, o primeiro encontro do sujeito com o desejo se dá no Outro, porque é ele que permite ao sujeito ultrapassar a articulação da linguagem. Nas palavras de Lacan (1998d, p. 269): “[...] em parte alguma evidencia-se mais claramente que o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do Outro, não tanto porque o Outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo Outro”. Em outras palavras, é a figura do Outro que evoca ou não a presença do significante na fala, uma vez que o significante só existe em relação a diferença para com outros significantes. Lacan articula sua noção de desejo por intermédio do olho<sup>96</sup>, que para ele, é o responsável pela captura e percepção do mundo a partir da luz. Ora, quando o olho recebe as ondas de luz o quadro da percepção do mundo pinta-se em seu interior. Entretanto, o sujeito a quem o olho pertence também está no quadro. O que se mantém fora do quadro é o ponto de olhar, é o Outro<sup>97</sup>, que é aquilo a partir do que se enxerga o sujeito. Lacan (1985, p. 97) exemplifica a função do ponto de olhar com uma estória de sua juventude, na qual em determinado momento, durante uma pescaria, seu companheiro lhe pergunta “Tá vendo aquela lata? Tá vendo? Pois ela não tá te vendo não”. O Outro no ponto de olhar, que está fora do olho, é aquilo que permite que além de o sujeito enxergar ele seja também enxergado, mas não visto de fato<sup>98</sup>. Logo, esse ponto fora do olho faz o papel de anteparo, faz com que o sujeito se contenha e que se faça apenas como uma mancha no quadro no interior do olho.

Para Lacan, a diferença entre o olho e o ponto do olhar, isto é, característica do sujeito que nota, mas não é notado, permite que o sujeito faça frente a seu desamparo em relação ao Outro e seu desejo. Faz frente em referência ao Outro como olhar, que é aquele que evoca ao jogo uma quantidade de relações imaginárias, dentre as quais, num primeiro plano as relações de submissão e derrota, assim como as de proeminência. O sujeito se defende do seu desamparo construindo algo que é

---

<sup>96</sup> O olho como órgão é tomado em dialética semelhante à do falo, mais precisamente em relação à falta e à insuficiência que ele evoca. Segundo Lacan (1985, p. 103): “É na medida em que, no coração da experiência do inconsciente, lidamos com esse órgão – determinado no sujeito pela insuficiência organizada no complexo de castração – que podemos entender em que medida que o olho é tomado por semelhante dialética”.

<sup>97</sup> Segundo Juranville (1987, p. 167), no momento de pânico e dessubstanciação do sujeito por detrás do significante, para o Outro, o sujeito é a figura do falo, porém a castração faz com que o falo desapareça por trás do nome, de maneira que o sujeito preserva sua identidade e realidade para com o Outro apenas por meio do objeto ao qual ele se agarra.

<sup>98</sup> Lacan (2016, p. 29) exemplifica isso com a expressão em inglês *to overlook*, que, segundo ele, no sentido etimológico faz referência a não ser notado, passar batido, ser esquecido. Literalmente, quer dizer que o olho como ponto de olhar passa por cima do sujeito e não o nota.

diferente dessas relações utilizando o recurso imaginário que diferente do que se dá em relação a dialética do olho e do olhar, é flexível em relação ao Outro. A partir disso, o sujeito, enquanto aquele que é olhado, não reflete mais somente o seu aparecimento para o Outro, mas passa a refletir ele mesmo como sujeito falante, e segundo Lacan (2016, p. 28): “É por isso que lhes designo aqui como lugar de saída, como lugar de referência por onde o desejo vai aprender a se situar, é a fantasia”. Isto porque o sujeito utiliza a ordem do imaginário para alocar o desejo e a falta que ele evoca. Que faz com que ele se coloque em um estado no qual o desejo é possível em sua plenitude, isto é, sem a falta que é inerente a ele. Em outras palavras, a fantasia é o lugar de saída do desejo porque ela inibe a falta e torna o desejo possível.

Ainda segundo Lacan (2003, p. 364), “o valor da psicanálise está em operar sobre a fantasia. [...] donde se afirma, atentando unicamente para isso, que a fantasia constitui o enquadre da realidade”. Sendo assim, a função da fantasia é gerenciar a relação do sujeito com o Outro e com o real, além de dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação. Ela é, para Lacan, a pedra de toque do desejo, é o que mantém a existência do sujeito e permite que ele continue a ser um sujeito que fala. Isso permite que seja na fantasia o lugar no qual é construído o objeto enquanto objeto causa do desejo, isto é, o *objeto a* de Lacan.<sup>99</sup> Rech (2012, p. 195) destaca que o *objeto a* se sobrepõe a sua própria perda ao surgir no próprio momento de perda, de modo que todas as suas encarnações são figurações metonímicas do vazio. Desta forma, ele continua dentro do horizonte do desejo, pois o verdadeiro objeto causa do desejo é o vazio preenchido pelas suas encarnações fantasmáticas. Isso permite o entendimento de que o desejo humano apresenta a propriedade de estar fixado e adaptado precisamente não a um objeto, mas sempre e essencialmente a uma fantasia, uma vez que ela sustenta o desejo e oferece a ele seus objetos. Entretanto, a fantasia não existe simplesmente em relação ao objeto, é também algo que corta, que é certa evanescência, uma síncope significativa do sujeito em relação ao objeto, ela satisfaz uma acomodação, uma fixação do sujeito em presença de algum objeto que tenha algum valor a nível de desejo. Segundo Lacan (2016, p. 242):

Lembro que é sempre imprescindível encontrarmos nela, a relação do \$ diante do *a* minúsculo, que é a fórmula da fantasia e que implica que, na sua relação com o objeto, o sujeito se revele, no final das contas, como aniquilado. Como indica nosso último esquema, essa fórmula inscreve-se, por sua vez

---

<sup>99</sup> Vide nota 31, que elucida a construção do objeto de desejo a partir da fantasia.

numa relação quádrupla, que nos mostra como esse sujeito chega a dar uma forma ao que ele mesmo é no desejo, a saber, um sujeito barrado fundamentalmente *pallide*, fundamentalmente angustiado. Faz isso se substituindo pela imagem do outro, *i(a)*, ou seja, as sucessivas identificações que virão a se chamar o eu.

Para Lacan (2016, p. 159), a fantasia é o lugar onde o ser do sujeito se exprime de maneira fechada. Isto porque a fantasia é algo imaginário, ou seja, ela propicia uma ligação entre o inconsciente e a realidade do sujeito, ela se faz entre o enunciado da intenção do sujeito e a enunciação, na qual o sujeito lê sua intenção de forma extremamente decomposta e desmontada pela língua, exigindo uma separação violenta do objeto. Como consequência, a visão de mundo do sujeito implica aspectos menos humanos, nos quais ele e o Outro estão sempre envolvidos. Isso faz com que a fantasia seja sempre mais enigmática do que qualquer outra coisa, e para interpretá-la, deve-se também interpretar o desejo. Cabe a fantasia, também, o papel de anteparo que separa o sujeito da ameaça do real, expondo sua importância fundamental como aquilo que sustenta a relação do homem com o mundo e com o Outro, de forma que é a fantasia que torna o mundo interessante para o sujeito, por intermédio do encontro com o *objeto a*. Isto leva Lacan (1998, p. 560) a concluir que “[...] é como representante da representação na fantasia, isto é, como sujeito originalmente recalcado, que o \$, S barrado do desejo, suporta aqui o campo da realidade, e este só se sustenta pela extração do *objeto a* que, no entanto, lhe fornece seu enquadre”. Nesse sentido, pode-se dizer que, em Lacan, a fantasia é um elemento que facilita a realidade, por intermédio do Outro e do desejo, além de ser responsável, através do imaginário e do simbólico, pela captura e o disfarce do real, de modo a sustentar as relações e a visão de mundo do sujeito para que ele não seja consumido pelo vazio e pela falta evocada pelo núcleo efetivo do real. Nas palavras de Lacan (1985, p. 47): “[...] é em relação ao real que funciona o plano da fantasia. O real suporta a fantasia e a fantasia protege o real.”

Para Jason Glynos e Yannis Stavrakakis (2008, p. 256): “a fantasia pode ser entendida como uma forma de medir a relação do sujeito com as normas e ideais administrando uma prática social ou política”<sup>100</sup>. Em outras palavras, para eles, a noção lacaniana de fantasia é uma categoria política explícita, isto porque ela contribui para a explicação das implicações políticas na contemporaneidade que são cada vez

---

<sup>100</sup> “And fantasy can be understood as a way of mediating the subject’s relation to the norms and ideals governing a social or political practice” (GLYNOS; STRAVAKAKIS, 2008, p. 256).

mais subjetivas, uma vez que a fantasia permite a compreensão completa da dependência sociossimbólica, tanto da sociedade quanto da subjetividade dos indivíduos. Ela também é responsável, de acordo com os autores, baseados na noção de sujeito como falta, justamente pela proximidade da fantasia com o desejo, por possibilitar atos identificatórios por intermédio das ordens do simbólico e do imaginário, pelas quais os sujeitos encontram suas identidades em práticas ideológicas, políticas, de consumo e em toda uma gama de papéis sociais. Contudo, a fantasia não promove esta identificação somente a nível dos sujeitos, mas também a nível de nações, consolidando a identidade e animando o desejo nacional. Ora, a estruturação do sujeito social através de práticas coletivas, como por exemplo em festivais, feriados e celebrações, e sua reprodução no discurso é o caminho que a fantasia faz para interligar o sujeito social a realidade sociossimbólica que ela mesmo propiciou.

E é a partir desse movimento de identificação social a partir da ordem sociossimbólica que o filósofo esloveno articula a fantasia lacaniana com seu conceito de ideologia. Žižek utiliza o exemplo da *Coca-Cola*, que foi apresentado no início desta sessão, no qual afirma que o refrigerante tem em si o espírito da (Estados Unidos da) América para exemplificar tal movimento. Segundo George García e Carlos Sánchez, é esse o momento da ideologia que mais interessa ao filósofo esloveno, porque é aqui que a fantasia capitalista toma forma nas práticas sociais e como sintoma da fantasia subjetiva. É onde o sujeito encontra nela a identificação, mesmo que parcial, dele e do mundo. Em outras palavras, é através da ideologia como fantasia que o sujeito apreende o mundo e sua própria identidade. Logo “a função da ideologia é fornecer aos homens e mulheres uma sequência cênica fantasista/fantasmática da possibilidade de sua própria condição social. Em síntese, é uma visão idealizada de uma ‘sociedade’ que não pode existir” (GARCÍA; SÁNCHEZ, 2008)<sup>101</sup>. Neste sentido que Žižek, ao se referir a travessia da fantasia, que na sua teoria também recebe o status de travessia da ideologia, alega que atravessar essa fantasia, paradoxalmente, refere-se ao fato de o sujeito se identificar totalmente com a fantasia. Em outras palavras, ao mesmo tempo que ele se submete a carência simbólica que revela o limite da realidade diária, ele também tem uma relação mais próxima do núcleo real

---

<sup>101</sup> “The function of ideology is to provide men and women with a fantasied/phantasmatic scenic sequence of the possibility of its own social condition, in synthesis, ideology provides an idealized vision of a ‘society’ that cannot really exist (GARCÍA; SÁNCHEZ, 2008)”.

da própria fantasia, que transcende a ordem do imaginário e a própria realidade. Segundo ele (ŽIŽEK, 2003, p. 32-33):

Uma fantasia é simultaneamente pacificadora, desarmadora (pois nos oferece um cenário imaginário que nos dá condição de suportar o abismo do desejo do Outro) e destruidora, perturbadora, inassimilável na nossa realidade. A dimensão político-ideológica dessa noção de “travessia da fantasia”. [...] Isso quer dizer que a dialética do semblante e do real não pode ser reduzida ao fato elementar de que a virtualização de nossas vidas diárias, a experiência de vivermos cada vez mais em um universo radicalmente construído, gera a necessidade urgente de “retornar ao real” para encontrar terreno firme em alguma “realidade real”. O real que retorna tem seu status de outro semblante: *exatamente por ser real, ou seja, em razão de seu caráter traumático e excessivo, não somos capazes de integrá-lo em nossa realidade (no que sentimos como tal) e portanto, somos forçados a senti-lo como um pesadelo fantástico.*

Isso porque, em Žižek, do mesmo modo que em Lacan, a ideologia é inseparável da realidade de tal forma, que se o indivíduo tenta despir-se dela, ultrapassá-la, ele acaba também ultrapassando sua própria noção de realidade, a ordem do imaginário e a do simbólico, restando apenas o real como experiência de realidade. Entretanto, como o real é traumático, vazio e não oferece suporte para o sujeito, ele não consegue finalizar a operação de abandono da ideologia, porque além de ela ser inseparável da realidade, é ela também que a suporta – da mesma maneira que a fantasia suporta o desejo. Logo, ao indivíduo que busca livrar-se da ideologia, apresentam-se duas saídas: a primeira é a tentativa e a falha causada pelo encontro com o insuportável núcleo traumático do real; a segunda é a adaptação da ideologia como uma realidade real, em uma perspectiva possibilitada pelo cinismo, que enxerga a contemporaneidade como uma era pós-ideológica, que como o esloveno explica, é uma das características centrais das sociedades atuais.

Além disso, fantasia enquanto ideologia tem, para Žižek (2008, p. 132), em meio as suas relações com o desejo, o papel de ensinar aos indivíduos como desejar. Isto se dá através do hiato existente entre a simbolização, tanto de viés imaginário quanto simbólico, do real. Em outras palavras, para o filósofo, um nome só se refere a um objeto através de sua simbolização, que não oferece nenhuma ligação com o objeto em si – uma vez que o objeto real não oferece nenhum suporte para tal. Porém, esse nome tem capacidade de inferir identidade de forma retroativa através da cadeia de significantes. O filósofo utiliza como exemplo da capacidade de simbolização através da cadeia de significantes o caso do povo judeu (ŽIŽEK, 2008, p. 106-110),

que no período da Alemanha nazista, sofreram uma simbolização na qual se acreditava que ele era o causador de todos os males daquela sociedade<sup>102</sup>. Segundo Žižek, isto ocorreu porque o único modo de uma realidade obter unidade é através de um agente puro de simbolização, que não é um objeto real que garante unidade e identidade a realidade, mas que garante essas qualidades para o sujeito que experiencia tal realidade. Esse agente puro é o significante de Lacan, na sua qualidade de anterioridade, de significar sem significado. Sendo assim, a partir do significante as identidades são empregadas de forma reativa, como, por exemplo, no caso dos judeus: eles são o mal da sociedade porque são judeus, mas só significam como esse objeto sublime que é o judeu, porque foram simbolizados como o mal da sociedade.<sup>103</sup> Em outras palavras, “a única definição possível de um objeto em sua identidade é a que o objeto é sempre designado ao mesmo significante – ligado ao mesmo significante. É o significante que constrói o núcleo da “identidade” do objeto”<sup>104</sup> (ŽIŽEK, 2008, p. 108).

Dessa forma, segundo Žižek, é através da cadeia de significantes que a ideologia se dá, uma vez que haja um significante-mestre<sup>105</sup> com a capacidade de significar e transferir seu significado a outros significantes. Tomemos como exemplo de significante-mestre o comunismo (ŽIŽEK, 2008, p. 113): a partir dele significantes como Estado, paz e liberdade ganham significado, mas um significado diferente de quando estão sob perspectiva do significante-mestre democracia, por exemplo. Neste

---

<sup>102</sup> Esse também pode ser um exemplo do objeto sublime de Žižek, uma vez que o conceito de judeu, a partir da simbolização, foi elevado a uma posição que lhe deu qualidades especiais e a forma de um “objeto mais do que um objeto”.

<sup>103</sup> À primeira vista esse movimento parece nada mais do que tautológico, ao passo que não existe nenhum ganho com ele. Porém, essa circularidade é apenas aparente, haja vista que, assim como afirma Žižek (1991, p. 224), “a significação de ‘judeu’ no ‘porque é judeu’ não se reduz à série de propriedades atribuídas ao judeu, mas se refere, além disso, ao X inominável que supostamente as causa, as produz, ao que há ‘no judeu mais do que o judeu’ [...]”. Em outras palavras, o judeu aparece como o significante que imprime uma série de propriedades efetivas na medida em que se inverte a relação, as propriedades que definem o judeu enquanto objeto sublime. Nesse mesmo sentido que se dá a identificação da América com a *Coca-Cola*: a partir da virada, quando os estadunidenses efetivos passam a se identificar com a imagem gerada pela publicidade do refrigerante, quando a América real e efetiva ganha consistência ao se identificar com o significante *Coca-Cola*.

<sup>104</sup> “[...] the only possible definition of an object in its identity is that this is the object which is always designated by the same signifier – tied to the same signifier. It is the signifier which constitutes the kernel of the object’s ‘identity’” (ŽIŽEK, 2008, p. 108).

<sup>105</sup> O significante-mestre é um conceito lacaniano que é utilizado por Žižek no sentido de ser “[...] o conjunto de regras fundadas apenas em si mesmas (‘é assim por que é nosso costume’)” (ŽIŽEK, 2011, p. 41). Para ele o significante-mestre é o que preenche a lacuna entre  $S_1$  e  $S_2$ , e segundo o autor “assim como Deus em Espinoza, o significante-mestre, por definição, preenche a lacuna na série de significantes comuns” (ŽIŽEK, 2011, p. 413).

ponto que se pode localizar a lógica da transferência<sup>106</sup> no sentido zizekiano, uma vez que ela é responsável por uma ilusão que consiste em fazer parecer que o significado que foi retroativamente determinado pela intervenção do significante mestre nos objetos sempre estivesse neles de forma intrínseca. Contudo, o filósofo pontua que o significado é uma função do grande Outro (ŽIŽEK, 2008, p. 113), uma vez que ele está localizado no ponto de captação<sup>107</sup>, que é onde os indivíduos recebem os significados dos objetos. Esse Outro é aquilo que é radicalmente diferente do sujeito<sup>108</sup>, aquilo no qual o indivíduo não enxerga um reflexo seu e que por conta disso está em uma outra ordem que não a do outro e a do indivíduo. Ele é o lugar onde se coloca para o sujeito a questão de sua existência e sua história, já que “o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito para um outro significante” (LACAN, 1985, p. 213). Sendo assim, é o Outro que imprime identidade ao sujeito a partir de seus significantes, mas uma identidade relativa, sempre em relação a algo de fora, de maneira que o sujeito não é aquilo que o significante aponta para ele, apenas se encontra nesses significantes. Contudo, Žižek articula com o conceito de Outro no âmago no corpo social, de modo que em sua teoria ele é o regulador da ordem social, sobretudo em uma conjuntura tão atonal quanto as das sociedades atuais, isto é, onde os indivíduos se fecham cada vez mais em seus círculos e em suas vidas privadas, o que é agravado pela questão da internet e da vida virtual, como pontua o esloveno (ŽIŽEK, 2011, p. 53):

---

<sup>106</sup> Já no sentido Lacaniano, a transferência faz alusão ao *Übertragung*, termo utilizado por Freud na *Interpretação dos sonhos* “para designar o transporte de uma situação original – de um desejo de morte originário, no caso – para uma situação atual. Um voto análogo, homólogo paralelo, similar de uma forma qualquer, se introduz para fazer reviver o desejo arcaico em questão” (LACAN, 2016, p. 67). Nota-se o esforço de Žižek em deslocar a característica de reviver situações e desejos do termo transferência de Lacan para a de transferir o significado aos significantes em sua teoria.

<sup>107</sup> Em Žižek (2011, p. 48), a exemplo dos teóricos da teoria populista, o ponto de captação é o lugar de intervenção do significante-mestre que impõe ordenamento ao mundo, onde uma decisão que envolve uma multiplicidade confusa é reduzida violentamente a uma diferença mínima (sim e não).

<sup>108</sup> Freud revolucionou a subjetividade ao mostrar que o eu não é o senhor de sua própria casa e Lacan ao demonstrar que o eu é antes de mais nada um duplo dele mesmo, de forma que o sujeito encontra sua identidade em relação ao outro. Já o Outro é simbólico, é o conjunto de significante que marca o sujeito em sua história, seu desejo e seus ideais, é algo que se impõe como uma obrigação que o sujeito deveria aceitar para se definir, o que faz com que o sujeito não seja aquilo que o Outro aponta para ele, mas que se aliena aos significantes que são do Outro. Logo, ao afirmar que o Outro é radicalmente diferente do sujeito estou me referindo a característica do sujeito vazio e descentrado, que tenta encontrar sua identidade em um significante que o representa para outros significantes, enquanto o Outro é aquilo que, de certa forma, mantém a continuidade nessas trocas de significante pelas quais o sujeito passa em busca de sua identidade.

Entretanto, o exemplo do ciberespaço mostra claramente como o grande Outro está mais presente do que nunca: o atomismo social só pode funcionar quando é regulado por algum mecanismo (aparentemente) neutro – os solipsistas digitais precisam de uma maquinaria global muito complexa para poder preservar em seu isolamento esplêndido.

Dessa forma, o Outro pode ser entendido como uma entidade virtual que existe apenas pelo pressuposto do sujeito, portanto imaterial, como o conjunto de regras sociais neutras que permitem a cada um dos indivíduos contar sua própria história com todo o peso de sua subjetividade, além de garantir que essa subjetividade não transpasse para os outros, de modo que quanto mais os indivíduos se tornam atomistas, mais precisam de uma imagem do Outro para regulamentar a distância que mantém dos outros. O Outro opera no nível sociossimbólico, que é o espaço onde o indivíduo pode se medir e se comparar em relação as regras conscientes e inconscientes as quais ele é submetido. Por isso ele pode – personificado como um agente único (ŽIŽEK, 2010, p. 17) que olha pelos e para os sujeitos, que é uma causa que os envolve – fazer com que todas as relações entre indivíduos (pequenos outros) sejam mediadas por ele. Contudo, o Outro é uma agência puramente virtual, que só existe na medida em que os sujeitos agem como se ele existisse, em outras palavras, ele se compara com noções como comunismo ou nação, nas quais os indivíduos se reconhecem, que são o horizonte de todo significado e o fundamento da existência deles, mas que não existem objetivamente, de forma que em seu lugar estão apenas os indivíduos e suas atividades. Desse modo, as noções existem apenas porque os indivíduos acreditam e agem de acordo com elas.

Lacan (1998a, p. 829) afirma que “[...] o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o “de” fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como o Outro que ele deseja”. Isto significa que é o Outro quem estrutura o desejo, mas também que ele confronta o sujeito com o fato de que ele não sabe realmente o que deseja, de forma que Lacan (1998a, p. 829) pontua que “Eis porque a pergunta do Outro, que retorna para o sujeito do lugar de onde ele espera um oráculo, formulada com um *Che vuoi?* – que quer você?”. Este confronto evidencia ao sujeito o abismo que existe entre ele e o Outro, já que o Outro é aquilo que é radicalmente diferente do indivíduo, mesmo que seja ele que garanta a identidade dele. Por isso que, segundo Žižek (2008a, p. 128), a fantasia é uma resposta ao *Che vuoi?*, é o meio pelo qual o sujeito pode enfrentar o encontro perigoso com o desejo do Outro. Essa resposta é justamente a característica de fantasia ensinar aos indivíduos como desejar, de modo

que em seu nível mais fundamental diz o que o sujeito é para os outros. Para Rech (2012, p. 197), o sujeito sabe que é algo, mas nunca pode saber o que é na realidade e é por isso que ele precisa procurar pistas sobre sua identidade na vida social e política. Ele o faz perguntando a pequenos outros e principalmente ao Outro, ou seja, “à rede simbólica intersubjetiva estabilizadora e alienante, impactada no campo social. Então, segundo Žižek, o sujeito se interroga frente ao “grande Outro” com um “o que você quer de mim?”, o que acaba definindo o sujeito como tal”.

Um exemplo do funcionamento da fantasia é o caso da filha de Freud fantasiando comer uma torta de morango (ŽIŽEK, 2010, p. 63). Este exemplo não diz respeito ao simples caso de satisfação alucinatória e imediatista de um desejo, mas sim a noção de que dessa maneira o prazer de satisfazer o desejo estaria em conformidade com os desejos de seus pais para com ela. O que a fantasia de comer uma torta de morango suscita de fato é a tentativa da criança de formar uma identidade que irá ao mesmo tempo satisfazer seus pais e torná-la um objeto de desejo deles.

Sendo assim, a resposta oferecida pela fantasia, segundo Žižek, não é simplesmente a pergunta “que quero eu?”, mas sim a “o que querem os outros de mim?”, e isso em uma lógica equivalente à resposta para “Você está me dizendo isso, *mas o que realmente quer me dizendo isso?*” A ideologia age não mostrando ao sujeito o objeto que deve ser desejado, mas sim em um nível anterior, no âmago do desejo, no qual oferece ao indivíduo o conhecimento e a certeza de seu desejo. Ela subverte a oposição entre objetivo e subjetivo: ela é, segundo o autor esloveno, não objetiva no sentido de algo que existe independente da percepção do sujeito, no entanto ela também é não subjetiva no sentido de ser algo que pertence às intuições conscientemente experimentadas pelo indivíduo, o produto de sua imaginação. Ela pertence a “bizarra categoria do objetivamente subjetivo – o modo como as coisas realmente, objetivamente, parecem ser pra você, mesmo que não pareçam ser dessa maneira pra você” (ŽIŽEK, 2010, p. 66). Para deixar mais claro, voltemos ao exemplo dos judeus: quando alguém que é conscientemente complacente com os judeus embora abrigue profundos preconceitos dos quais não tem consciência, pode-se afirmar que, na medida que estes preconceitos não traduzem o modo de como os judeus realmente são, mas sim, o modo de como eles parecem ser para o preconceituoso, esse alguém não sabe como os judeus realmente parecem ser para

ele. Isso quer dizer que por intermédio da ideologia, abrigamos crenças e suposições que negamos, mas que determinam nossos atos e sentimentos.

Esta é, de acordo com Žižek (2010, p. 67), uma das maneiras de especificar o significado do sujeito descentrado de Lacan<sup>109</sup>. Para ele, por intermédio da ideologia, o sujeito é privado até de sua experiência subjetiva mais íntima, privado da fantasia fundamental que constrói e garante o cerne do seu ser, sendo que ele nunca pode experimentá-lo ou assumi-lo. Ou seja, o indivíduo não é regulado por mecanismos externos, uma vez que sua subjetividade é determinada pela sua experiência com a realidade através da fantasia. Contudo, se o sujeito for privado da fantasia que regula sua experiência de realidade, emerge o inconsciente que é em seu aspecto mais radical um fenômeno inacessível. Dessa forma, deve ser afirmado que o que caracteriza a subjetividade humana é o hiato que separa o inconsciente e a fantasia, é o fato de que a fantasia, em seu nível mais fundamental torna-se inacessível ao sujeito, tornando-o vazio. Nas palavras de Žižek (2010, p. 69):

Obtemos assim uma relação que subverte totalmente a noção corrente do sujeito que experimenta a si mesmo diretamente através de seus estados interiores: uma estranha relação entre o sujeito vazio, não fenomênico, e os fenômenos que permanecem inacessíveis ao sujeito. Em outras palavras, a psicanálise nos permite formular uma fenomenologia paradoxal sem um sujeito – surgem fenômenos que não são fenômenos de um sujeito, aparecendo para um sujeito, isto não significa que o sujeito não esteja envolvido aqui – ele está, mas, precisamente no modo da *exclusão*, como dividido, como a agência que não é capaz de assumir o verdadeiro cerne de sua experiência interior.

Dessa forma, a fantasia, enquanto ideologia, subverte a subjetividade, fazendo o intermédio entre os sujeitos e suas percepções de mundo, de forma que eles ficam privados de suas experiências interiores. A partir disso, pode-se entender de forma mais clara o que o autor esloveno chama de gesto vazio (ŽIŽEK, 2010, p. 21), que é aquilo que o sujeito faz somente porque, por intermédio da ideologia, acha que é o certo e imprescindível a ser feito. Para Žižek, um exemplo de gesto vazio é um oferecimento feito para ser rejeitado ou destinado a isso. Segundo o filósofo, tais gestos são uma troca simbólica em sua forma mais pura, na qual há um ganho nítido de ambas as partes, tanto a que domina quanto a que é dominada, mesmo que os

---

<sup>109</sup> Entretanto, para Žižek (1991, p. 13), o sujeito descentrado, bem como o caráter antagônico da efetividade, já foi afirmado por Hegel. Contudo, para o filósofo alemão, a fissura, tanto no sujeito quanto na efetividade, é anulada na automediação da *Idea absoluta*. Sendo assim, a novidade lacaniana é a impossibilidade e de reconciliação entre o sujeito e sua fissura.

dois terminem na mesma posição de onde começaram. Esta troca simbólica se dá precisamente no nível da linguagem, uma vez que segundo Lacan (1998d, p. 277) “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas”. Lacan está interessado em como os gestos de simbolização estão ligados com o processo de prática social, uma vez que para ele a função simbólica se apresenta em um duplo movimento no sujeito: o Homem objetifica sua ação para depois devolvê-la seu lugar fundador, e nesse movimento, para ele, alternam-se a ação e o conhecimento. Segundo ele (LACAN, 1998d, p. 287): “[...] primeiro tempo, o homem que trabalha na produção em nossa sociedade inclui-se na categoria dos proletariados; segundo tempo, em nome desse vínculo, ele faz greve geral”. O que Lacan quer dizer com esta passagem é que o conhecimento é externo ao objeto conhecido, ao passo que a consciência é prática, é um ato que muda o seu próprio objeto. Quando o indivíduo faz alguma coisa e toma consciência que foi ele faz aquilo ocorre uma transformação subjetiva no momento do ato, isto é, a tomada de consciência não só transmite o conteúdo do ato do indivíduo, mas também o modo de como o sujeito se relaciona com esse conteúdo (ŽIŽEK, 2010, p. 25). Desse modo, pode-se afirmar que o ato de o trabalhador se incluir na categoria dos proletariados muda sua realidade, da mesma forma que os gestos vazios atuam diariamente no cotidiano dos sujeitos.

Žižek ainda pontua que o pertencimento a uma sociedade envolve paradoxalmente que cada indivíduo incorpore, em menor ou maior grau, esses gestos vazios. Em outras palavras, temos que abraçar livremente, aquilo que nos é imposto: devemos amar nossos pais, nossa religião e nosso país. É um paradoxo de querer livremente aquilo que nos é imposto. Ora, os gestos vazios como códigos de conduta social, como atos de civilidade nada mais são do que a ideologia em seu aspecto mais puro de reguladora dos indivíduos e de suas relações sociais. Regulação esta que acontece através da simbolização que se dá sobretudo por intermédio da linguagem. Para elucidar melhor o conceito de gestos vazios, o filósofo (ŽIŽEK, 2010, p. 31) remete a velha história de um operário suspeito de furto, que toda noite, após deixar seu local de trabalho, tinha o carrinho de mão que levava junto de si cuidadosamente revistado, mas que estava sempre vazio. Depois de um longo período os guardas se deram conta de que o que o operário estava roubando era justamente carrinhos de mão. Esta é justamente a peculiaridade que Žižek atribui a linguagem: nunca se deve esquecer de incluir o ato no conteúdo da comunicação, da simbolização do próprio ato, uma vez que o significado de cada ato é também afirmar que ele é de mesma

forma um ato de comunicação. E esse movimento da comunicação está intimamente ligada ao modo de que o inconsciente opera, já que em analogia, o esloveno afirma que “a coisa não está escondida no carrinho de mão, ela é o próprio carrinho de mão” (ŽIŽEK, 2010, p. 31).

A partir da relação existente entre os conceitos de ideologia e civilidade através dos gestos vazios é que fica explícito o caráter cínico da ideologia para Žižek. Pode-se entender que, para o esloveno, o cinismo é o que possibilita a ideologia em uma época na qual o poder não teme a crítica que desvela seu mecanismo, pois o poder aprendeu a rir de si mesmo, permitindo revelar o segredo de seu funcionamento e continuar funcionando como tal. Assim, o cinismo é um tipo de consciência que desvela os pressupostos que determinam um agir alienado e que é capaz de justificar racionalmente este agir, o que faz com que não seja possível subverter a consciência cínica através da crítica à ideologia. O cinismo, em Žižek, é uma estrutura paradoxal na qual lei e transgressão não se separam, o que faz com que as denúncias não sirvam para desqualificar os paradoxos nos discursos ideológicos. O filósofo afirma (ŽIŽEK, 2003, p. 89) que “no nosso ‘universo pós-ideológico’ executamos nossos mandatos simbólicos sem admiti-los e sem levá-los a sério”. Em outras palavras, para o autor, na contemporaneidade, mesmo que os indivíduos zombem e pensem não acreditar em suas crenças, eles continuam a praticá-las e a apoiar-se nelas com a estrutura oculta de suas práticas diárias. Um exemplo disto (ŽIŽEK, 2010, p. 40) é quando se pergunta a algum supersticioso sobre suas crenças e ele responde negativamente: “claro que não, não sou tão bobo assim, mas me contaram que...”. Este exemplo trivial mostra como não é necessário acreditar em algo desde que este algo seja transferido para o Outro<sup>110</sup>, mesmo que esse outro seja uma figura impessoal, não especificada e que não é parte da realidade, “Dizem que... Diz-se que...”. Outro exemplo utilizado por Žižek demonstra como a negação da ideologia funciona (ŽIŽEK, 2010, p. 41):

Niels Bohr, que havia respondido pertinentemente ao “Deus não joga dados” de Einstein (“Não diga a Deus o que fazer!”), forneceu também o exemplo

---

<sup>110</sup> Pode-se entender, em Žižek, que a crença é transferida para o Outro, uma vez que em sua teoria, ele é o sujeito que olha para e pelas relações sociais de fora, de forma a coordená-las. Por conta disso que o esloveno enxerga o totalitarismo por esse viés: para ele, um totalitarista ama a humanidade e a civilização, mas mesmo assim promove coisas horríveis, pois esse é seu dever para com o progresso da humanidade, uma vez que ele assume a “atitude perversa de adotar a posição de puro instrumento da Vontade do grande Outro: não é minha vontade, não estou realmente fazendo isso, sou apenas um instrumento da Necessidade superior” (ŽIŽEK, 2010, p. 41).

perfeito de como a negação fetichista da crença funciona na ideologia. Vendo uma ferradura sobre a porta da casa de Bohr, um visitante surpreso observou que não acreditava na superstição de que isso dava sorte. Bohr retrucou: “Eu também não; pus a ferradura aí porque me contaram que isso funciona, mesmo que a gente não acredite!”.

Além de indicar como funciona o ceticismo para com a ideologia, o filósofo esloveno demonstra, com estes exemplos, como funciona a transferência da crença à cultura, tendo em vista que não se acredita realmente, mas apenas se segue rituais comportamentais como parte de um respeito a um estilo de vida, a uma comunidade a que se pertence ou das tradições nas quais se está inserido. Quando se acredita por meio de outrem está se realizando uma atividade que diz respeito a sentimentos e crenças íntimas, porém sem mobilizar esses estados particulares. Por conta disso, esta transferência culmina em uma falsa identidade imaginária, pois o sujeito adquire para si características e experiências que não são realmente dele, já que foram transferidas para outrem. Em outras palavras, o sujeito se vê pertencente a uma realidade e detentor de uma identidade em que está livre da ideologia, uma vez que ela foi transferida. Contudo, mesmo que o sujeito se veja fora do alcance da ideologia, ele ainda acredita nela, e isso faz com que a identidade e a percepção do sujeito se estructurem de forma difusa, onde o sujeito não consegue perceber a relação existente entre as ideologias e a sua própria fantasia imaginária de identidade. Por conta disso, a frase de Lacan “a verdade tem a estrutura de uma ficção” (LACAN, 1998a, p. 822) tem total sentido na teoria zizekiana, uma vez que a verdade do indivíduo, que é não acreditar nas ideologias, é puramente uma ficção simbólica que passa a estruturar a sua realidade.

Isso implica o fato de que para o pleno funcionamento da ordem simbólica, importa mais a máscara social do que a realidade direta do sujeito que a utiliza. A principal consequência desse cinismo, para o esloveno (ŽIŽEK, 2003, p. 105), é o desaparecimento da subjetividade dos sujeitos, que se transforma num capricho fútil. Ele faz tal afirmação porque o cinismo colabora para que o sujeito, que antes tinha suas ações voltadas para o exterior, para o âmbito social, esteja engajado a se reinventar em novas formas de práticas subjetiva, tornando a própria subjetividade uma esfera completamente objetificada e mercantilizada, uma vez que a fuga para a esfera privada é feita através das fórmulas propagadas pela indústria cultural. Assim sendo, é possível, para ele, afirmar que o sujeito deixa de existir e dá espaço ao Outro que passa a existir em seu lugar. Žižek exemplifica (2010, p. 33) essa tomada de lugar

com a roda de orações do Tibete: prende-se na roda um pedaço de papel no qual está escrita uma prece, de modo que quando a água ou o vento fazem a roda girar ela está rezando no lugar do sujeito. Nos dias atuais nas sociedades ocidentais este papel é desempenhado, por exemplo, pelas risadas nos programas de TV, em que o riso provocado por uma piada ou uma cena cômica é expressa pela própria trilha sonora dos programas. Mesmo que o indivíduo esteja cansado depois de um longo dia de trabalho, por exemplo, ele pode se sentir aliviado depois de assistir ao programa, como se a trilha sonora tivesse rido por ele<sup>111</sup>.

É partir da noção dessa subjetividade objetificada que a civilidade age nos sujeitos de forma a incutir-lhes o desejo do Outro através da boa educação<sup>112</sup>. Isto porque, para Žižek (2011, p. 37), a civilidade “é a reflexividade mínima do desejo, sua demanda “terrorista”: quero não só que você faça o que quero, como também que o faça como se realmente quisesse fazê-lo; quero regular não só o que você faz, como também seus desejos”. Sendo assim, em Žižek, a civilidade é a boa educação, é também os atos de fingir querer fazer aquilo que o outro (e o Outro) quer que seja feito, de modo que a complacência pelo desejo do outro não exerça influência sobre o indivíduo. É um conjunto de regras que devemos obedecer mesmo sem ser ordenados a fazê-lo. É também uma atitude subjetiva de respeito pelos outros como agentes livres e autônomos e de considerá-los como iguais. Ela é a frágil substância do espaço social de liberdade individual, sendo que se ela se desintegrar este espaço sofre o mesmo. Entretanto, ela também está no terreno intermediário entre as fantasias privadas e descontroladas que não são reguladas pela moral ou por um âmbito legal – ou seja, não se pode punir moral ou legalmente uma pessoa que é má educada – e as formas reguladas de comportamento intersubjetivo.

A questão teórica da civilidade que nos interessa aqui é que ela necessariamente tem que ser sustentada pelo fingimento, de forma que a verdadeira civilidade não é a obrigação disfarçada de ato livre e sim o ato livre disfarçado de

---

<sup>111</sup> É essa mesma função que Lacan emprega ao coro na Tragédia antiga. “Quando vocês vão ao teatro à noite, vocês pensam em seus pequenos afazeres, na caneta que perderam durante o dia, no cheque que terão de assinar no dia seguinte – portanto, não confiemos tanto em vocês. Toma-se conta da emoção de vocês numa saudável disposição da cena. O Coro que se encarrega disso. O comentário emocional é realizado. [...] Vocês estão, portanto, libertos de toda preocupação – mesmo que não sintam nada, o Coro terá sentido por vocês” (LACAN, 2008, p. 299).

<sup>112</sup> A boa educação, para Žižek, está relacionada com a polidez no trato formal entre os indivíduos, é a maneira predominante de manter distância do próximo invasivo. Por isso, para ele, o verdadeiro ato de amor e/ou amizade é o direito de dizer o que pensa ao próximo, superando a barreira da boa educação, mesmo que isso corresponda a magoá-lo.

obrigação (ŽIŽEK, 2011, p. 39). Isso posto, a civilidade age na subjetividade dos indivíduos moldando-os de dentro para fora, fazendo com que a subjetividade que já era objetificada também tenha um comportamento padronizado para ser seguido. Segundo Žižek (2010a, p. 13-14), a vida pública na qual se opera com um agente simbólico e que não pode ser reduzido a um indivíduo privado está desaparecendo para dar lugar a um processo de renaturalização<sup>113</sup> sem precedentes, na qual todas as questões públicas são traduzidas em atitudes idiossincráticas naturais ou pessoais. Dessa forma, a ideologia tem um papel muito mais de desidentificação do que agregadora de identidade, uma vez que ela age no âmago da identidade do indivíduo de várias formas, fazendo com que ele incorpore diversas identidades em um nível imaginário, mas que não se identifique com elas por ser um sujeito vazio. Segundo Žižek (2011, p. 209):

Ou seja, devemos inverter a noção padronizada de que a ideologia oferece uma determinação firme a seus sujeitos, restringindo-os aos “papéis sociais”: e se num nível diferente, mas não menos irrevogável e estruturalmente necessário, a ideologia for eficiente exatamente por construir um espaço de falsa desidentificação, de falsa distância das coordenadas reais da existência social do sujeito? Não é essa lógica de desidentificação discernível desde o caso mais elementar do “Não sou apenas um (marido, operário, democrata, homossexual...) norte-americano, mas por trás de todos esses papéis e máscaras sou também um ser humano, uma personalidade complexa e única” (em que a própria distância da característica simbólica que determina meu lugar social garante a eficácia dessa determinação) [...].

A inversão que a ideologia sofre em Žižek é o movimento do sujeito de ceder seu lugar para o Outro, causando a desidentificação justamente pela busca interior de subjetividade. O sujeito se fecha para o mundo ao seu redor, o que faz com que ele se torne cada vez mais atonal e não perceba que as ideologias agem de tal maneira que criam um molde para sua subjetividade. E é neste sentido que o autor explica que “a época contemporânea talvez seja menos ateia que todas as anteriores” (ŽIŽEK, 2011, p. 302). Para ele, todos os indivíduos estão dispostos a se entregar ao ceticismo total, a se distanciar de explorar o próximo protegidos com a consciência do Outro. O exemplo de ferradura de Bohr mostra que na lógica do cinismo a ilusão ideológica se dá no nível da crença ameaçada pelo conhecimento, isto é, esta ilusão é o meio pelo qual o sujeito aceita o conhecimento realista de como as coisas são, sem pagar

---

<sup>113</sup> Žižek fala em renaturalização porque ele enxerga nas sociedades atuais a tendência de exprimir o ser humano como algo extremamente desnaturalizado, isto é, nenhuma identidade ou característica é natural ao ser humano, mas sim um processo de histórico (ŽIŽEK, 2010a, p. 13).

nenhum preço por ele. Assim, o conhecimento que deveria libertar da escuridão religiosa da metáfora zizekiana é, paradoxalmente, o que mais aprisiona no escuro. Portanto, fica claro o porquê de para Žižek a ideologia funcionar em um nível não ideológico e espontâneo (ŽIŽEK, 1995, p. 15), que colabora com a característica da ideologia tornar possível e reproduzir as relações sociais, uma vez que é ela que (através desses mecanismos não ideológicos que são materializados em crenças e práticas que são inerentemente ideológicas) é responsável pela organização das sociedades atuais. Assim, segundo Silva (2013, p. 271), se dá a mentira ideológica:

O sujeito defende liberdade e igualdade, mas não percebe as restrições que estão implícitas em sua própria forma que impede sua realização: ser rico, homem ou pertencer a certa cultura etc. Quando o indivíduo cínico diz “liberdade e igualdade” ele quer dizer na verdade ‘liberdade de comércio e igualdade perante a lei’. Para Žižek, no fetichismo cínico, o conteúdo “bom” (liberdade/igualdade) mascara o conteúdo “mau” (privilégios, exclusão de classe e outros).

Na ideologia marcada pelo cinismo, o sujeito conhece o verdadeiro quadro de funcionamento e de realidade social, mas a partir da identidade do Outro ele se esconde em uma posição confortável, na qual além de não criticar o funcionamento excludente da sociedade, ele acredita estar a lutar por uma melhora substancial nela. Por isso a crítica aos direitos humanos de Žižek (2010a) é um exemplo pertinente da mentira ideológica: para ele, as invocações contemporâneas aos direitos humanos são na verdade uma forma de propagar a ideologia ocidental, isto é, de defender a realidade ocidental, o estilo de vida composto principalmente pelo liberalismo de mercado e pelo cristianismo em detrimento da realidade oriental. Dessa forma, a defesa cínica aos direitos humanos é na verdade uma defesa ao excesso de poder ideológico que perpetua a condição de diferenças sociais.

#### **4.2.2. A crítica à ideologia marxista**

Frente a esse caráter cínico que a ideologia imprime a sociedade, bem como da característica de ensinar ao sujeito como e o que desejar, a teoria da ideologia clássica se mostra incapaz de encontrar uma alternativa ao discurso liberal. Isso porque, de acordo com Žižek, na introdução da obra *Mapping Ideology*, de 1995, a teoria clássica marxista define o conceito de ideologia como um discurso que é

verdadeiro<sup>114</sup> em sua superfície de enunciação, mas que em sua prática efetiva nega a sua veracidade, antes afirmada apenas para que a hegemonia dos que detêm os meios (de produção) para propagar tal ideologia seja mantida. Portanto, a ideologia dominante na sociedade funciona, numa perspectiva clássica marxista, como uma consciência errônea que parte de um discurso previamente moldado para enganar, gerando nas classes inferiores da sociedade uma noção falsa da realidade e de como as coisas funcionam, o que garante que a dominação do capital pelos donos dos meios de produção continue. Entretanto, a teoria zizekiana define a ideologia de uma forma diferente do conceito proposto pela corrente marxista. A partir dos conceitos lacanianos, é possível para Žižek definir ideologia como aquilo que, mesmo que não seja falso, quanto a seu conteúdo positivo e consciente, mantém sua função ideológica, pois, para ele, o que importa não é o conteúdo que é afirmado, mas o modo como este conteúdo se relaciona com a subjetividade inconsciente que é envolvida nesse processo de enunciação. Em outras palavras, a ideologia, seja ela falsa ou verdadeira, é funcional em uma relação de dominação ou exploração social velada, na qual seu êxito é medido justamente no âmago oculto de sua lógica de legitimação, bem como de sua capacidade de regular a distância entre os sujeitos e o real.

Segundo Žižek, a ideologia não está fundada em um nível epistemológico, no desconhecimento, na distância entre a realidade e a sua representação distorcida, assim como retrata a frase de Marx “Eles não sabem o que fazem, mas fazem mesmo assim” (*apud* ŽIŽEK 2008, p. 25). A ideologia não é necessariamente falsa, mas se fundamenta na característica do cinismo da sociedade pós-ideológica e do capitalismo tardio<sup>115</sup>, na qual os indivíduos não estão dispostos a acreditar diretamente em verdades ideológicas e nem a tomar posições ideológicas de maneira séria, mas o fazem por meio de seu cinismo. Isso faz com que o indivíduo da contemporaneidade necessite da ideologia, mesmo sem acreditar nela, para conceber as relações sociais e a realidade, porque ela mente sob o pretexto da verdade. Portanto, a frase de Marx

---

<sup>114</sup> O filósofo afirma que essa dicotomia entre verdadeiro e falso não é pertinente à ideologia porque ao afirmar que algo é verdadeiro ou falso já se ocupa um espaço ideológico (ŽIŽEK, 1995, p. 8).

<sup>115</sup> Segundo Jameson (2007), o capitalismo tardio é o modelo econômico que melhor dá conta da complexidade inerente a pós-modernidade, porque, segundo ele, nesse modelo cultura e economia se tornam uma coisa só, de forma que não existe mais distinção para esses termos. Pode-se perceber a apropriação dos traços culturais pela economia ao se dar conta da volatilidade e efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, ideias, valores e práticas estabelecidas, da tendência mundial de produção de arte (filmes, músicas, peças, quadros, esculturas e afins) de maneira industrial objetando o lucro. Dessa forma, uma das principais características do capitalismo tardio ou pós-industrial, além da descartabilidade, é a venda de estilos de vida que acompanham as mercadorias e a efemeridade de ambos.

se inverte na concepção žižekiana, e se torna “Eles sabem muito bem o que fazem, mas o fazem mesmo assim.” Nas palavras do filósofo (ŽIŽEK, 2008, p. 29-30):

[...] A ilusão não é no lado do conhecimento, isso já está no lado da realidade, do que as pessoas estão fazendo. O que eles não sabem é que sua realidade social, suas atividades, são guiadas por uma ilusão, por uma inversão fetichista, o que eles negligenciam, o que desconhecem, não é a realidade, mas sim a ilusão que estrutura essa realidade, a atividade social irreal. Eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas continuam fazendo como se não soubessem. A ilusão é, portanto, factível, consiste em ignorar a ilusão que está estruturando nossa relação real e efetiva com a realidade. E isso negligenciou a ilusão inconsciente e é o que pode ser chamado de *fantasia ideológica*.<sup>116</sup>

Em tempos de capitalismo tardio, os meios de comunicação em massa facilitam a penetração massiva de conteúdos simbólicos, de marketing e propaganda, que são tidos como não ideológicos na sociedade como um todo. Este movimento conduz ao enfraquecimento do peso da ideologia e colabora com a sua desmistificação, que faz com que os indivíduos acreditem quem levam a vida sem influência das ideologias, mas que, de maneira osmótica, tomem para si as premissas da sociedade de consumo e de espetáculo, suas normas legais, jurídicas e morais, que fazem com que os sujeitos não ajam conforme suas crenças e convicções conscientes. Todavia, este novo quadro cultural e sociopolítico-econômico não descarta a ideologia, pois o próprio funcionamento das sociedades depende de crenças e estruturas que são implicitamente ideológicas, e é isso que permite afirmar que, em Žižek, não há nada mais ideológico que um mecanismo não ideológico (ŽIŽEK, 1995, p. 14-15). Nessa conjuntura, as coisas se tornam mais opacas e complexas, na qual ideologia e realidade não se distinguem com facilidade. Dessa forma, a atitude cínica que nega as ideologias enquanto sua totalidade de doutrina com capacidade de explicar e entender o mundo, mas que a abraça através de motivações consumistas, hedonistas e utilitarista, não escapa da fantasia ideológica mesmo que os indivíduos não acreditem nela. É dessa forma que o filósofo consegue ressuscitar a ideologia utilizando justamente o que o discurso liberal se vale para enterrá-la, isto é, justamente

---

<sup>116</sup> “[...] the illusion is not the side of knowledge, it is already on the side of reality itself, of what the people are doing. What they do not know it that their social reality itself, their activity, is guided by an illusion, by a fetishistic inversion. What they overlook, what they misrecognize, is not the reality, but the illusion which is structuring their reality, their real social activity. They know very well how things really are, but still they are doing it as if they did not know. The illusion is therefore doable it consists in overlooking the illusion which is structuring our real, effective relationship to reality. And this overlooked unconscious illusion is what may be called the *ideological fantasy*” (ŽIŽEK, 2008, p. 29-30).

a noção de a ideologia ser imperceptível aos sujeitos da contemporaneidade, mesclada com o sujeito e sua constituição. Contudo, ao invés dessa mescla ser o fim das ideologias, ela é justamente o que as torna mais efetivas perigosas.

Isso porque, segundo Rech (2013, p. 112), para Žižek, o conceito de ideologia proposto por Marx é definido como uma máquina radicalmente não espontânea que deforma a realidade de fora para dentro a fim de que essas ideias destorcidas de realidade possam ser sofisticadas por intelectuais orgânicos, de modo que sirvam de legitimação para meios de dominação e de exploração existentes. A partir desta perspectiva, a ideologia propriamente dita surge somente com a divisão de trabalho, a cisão das classes sociais e o estado moderno. Para as correntes marxistas, a ideologia não é fruto da vida em si, mas só passa a existir a partir de uma regularização do Estado que é atrelado os modos capitalistas de relações sociais. Ou seja, para Marx, o fetichismo de mercadoria<sup>117</sup> não integra o universo da ideologia, mesmo que apresente características ideológicas, tais quais se fazer como um elemento idolátrico, como uma fantasia teológica que acompanha a matéria espiritualizada da mercadoria ou proporcionar ao dinheiro propriedades especiais e sublimes que independem das relações sociais de força, de exploração e de dominação na sociedade. Isso acontece por dois motivos, segundo o filósofo esloveno: 1) o primeiro é o fato de o fetichismo de mercadoria ser uma relação social definida entre os homens, que assume o papel de uma relação fantasiosa entre coisas (por conta do modo de produção capitalista que obriga que os indivíduos sejam livres para vender seu corpo e sua força de trabalho, o que faz que eles também sejam mercadorias), mas que em seu funcionamento efetivo o valor dessas coisas/mercadorias é uma insígnia de uma rede de relações sociais que é o dinheiro; 2) O segundo é o fato de a mercadoria ser produzida pela força de trabalho do operário e ser trocada pelo dinheiro, que é apenas

---

<sup>117</sup> Segundo Fleck (2012), o fetichismo se dá com a divinificação de objetos materiais, ou seja, é a crença de que animais ou objetos inanimados são dotados de qualidades sobrenaturais. Esse conceito diz respeito, mais especificamente, à tentativa não racional de explicação da realidade, a separação entre sociedades primitivas e civilizadas. Contudo, o modo como este conceito é utilizado por Marx, não só abole essa distinção, mas explicita o quanto de primitivo há no civilizado. Para Marx, a diferença entre os valores do tempo de trabalho social necessário para a fabricação da mercadoria e seu valor comercial faz com que a mercadoria sofra uma transubstanciação, adquirindo duas formas distintas: uma no mundo concreto, onde ela é uma mercadoria como qualquer outra, e a segunda no mundo das mercadorias, no qual um ser humano não é mais do que uma simples mercadoria como um carro ou uma casa. Já para Žižek (2003, p. 51), a noção de fetiche se dá “como um objeto material cuja presença estável ofusca sua mediação social”. Contudo, ele se vê obrigado a “atualizar” esta noção para o fetiche desmaterializado, para uma entidade virtual e imaterial, na qual o dinheiro em sua forma eletrônica e de especulação, atinge o ápice do fetichismo de mercadoria.

mais um objeto material qualquer e por conta de sua valoração abstrata, passa a ser tratado como algo especial, um ser sem corpo, assumindo assim o papel de objeto sublime. Esse objeto é, segundo Rech (2012, p. 196), uma referência ao *objeto a* de Lacan, que é o exato oposto do objeto da ciência, que pode ser focado de modo impessoal e abordado de modo claro e distinto. O objeto sublime, assim com o *objeto a*, é visto a partir de uma perspectiva subjetiva, com um olhar distorcido ou não pode ser visto de modo algum, mas que se mostram inconscientes quando analisados de uma forma desapaixonada.

Logo, para Žižek, a análise crítica que faz se deparar com o fetichismo de mercadoria é “desenterrar as ‘sutilezas metafísicas e finuras teológicas’ daquilo que à primeira vista parece apenas um objeto ordinário” (ŽIŽEK, 2011, p. 301). Desta maneira, seguindo o esloveno, a acusação marxista à um sujeito burguês sofre uma inversão, na qual deveria ser a de que ele talvez ache que a mercadoria é uma simples encarnação das relações, mas que por meio da participação na troca social ele confirma o fato de que realmente acredita que o dinheiro é um objeto mágico dotado de capacidades especiais, ao invés da acusação clássica de que a mercadoria lhe parece um objeto mágico dotado de capacidades especiais, mas que na verdade é apenas uma expressão da relação entre indivíduos. A mercadoria assume, então, papel crucial nas relações sociais e passa ditar as relações entre indivíduos, tendo em si o peso da ideologia. Segundo Žižek (1995, p. 303):

Aqui tocamos em um problema não solucionado por Marx, trata-se do caráter material do dinheiro: não do empírico, não da coisa material de que o dinheiro é feito, mas do material *sublime* do outro corpo indestrutível e imutável que persiste além da corrupção do corpo físico – esse outro corpo do dinheiro é como o cadáver da vítima sádica que suporta todas as torturas e sobrevive com sua beleza imaculada. Essa imaterialidade corporal do “corpo sem corpo” nos dá uma precisa definição do objeto sublime, e é somente nesse sentido que a noção psicanalítica do dinheiro com um objeto “pré-fallico”, “anal” é aceitável – desde que não esqueçamos que a existência postulada do corpo sublime depende da ordem do simbólico.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> “Here we have touched a problem unsolved by Marx, that of the material character of money: not of the empirical, material stuff money is made of, but of the sublime material, of that other ‘indestructible and immutable’ body which persists beyond the corruption of the body physical – this other body of money is like the corpse of the Sadeian victim which endures all torments and survives with its beauty immaculate. This immaterial corporality of the ‘body within the body’ gives us a precise definition of the sublime object, and it is in this sense only that the psychoanalytic notion of money as a ‘pre-phallic’, ‘anal’ object is acceptable – provided that we do not forget how this postulated existence of the sublime body depends on the symbolic order” (ŽIŽEK, 1995, p. 303).

A abstração e elevação da moeda ao objeto sublime, conforme afirma Rech (2013, p. 117), não tem nenhuma relação com a abstração das propriedades efetivas de um objeto e não se trata de uma abstração de pensamento no interior do sujeito pensante. Ela é irreduzivelmente exterior e descentrada, não é o pensamento, mas tem a forma de um pensamento. Segundo Žižek (2011, p. 303), o problema da abstração é que ela não está somente em nossa percepção da realidade social, mas que ela é real, no sentido que determina a estrutura de processos sociais materiais, em outras palavras, vidas reais são afetadas pela especulação do capital. O crescente do capitalismo virtual, das especulações financeiras e dos mercados futuros, indica o que o esloveno chama de “abstração real”, de uma maneira que não era possível nos tempos de Marx, que mostra que a forma mais ideológica por detrás da abstração está em deixar de lado o real de espectro abstrato e fingir abordar pessoas reais com preocupações reais. Para o filósofo, um bom exemplo do aspecto ideológico da abstração é o fato de “os visitantes da bolsa de valores de Londres recebem um folheto gratuito que lhes explica que o mercado de ações não trabalha com flutuações misteriosas, mas com pessoas reais e seus produtos” (ŽIŽEK, 2011, p. 303), o que mostra como, nos dias atuais, há uma inversão no fetichismo de mercadoria marxista.

Não obstante, a abstração, segundo Žižek (1995), apresenta um status ontológico anterior e exterior ao pensamento, no qual é articulada externamente de antemão. Esta ordem anterior nada mais é do que o campo do simbólico, que rompe a relação entre a realidade externa e a experiência interna. Portanto, a abstração não pode ser concebida como um processo que ocorre no campo do conhecimento ou no desconhecimento, porque a forma de pensamento que a envolve é anterior e externa ao próprio pensamento, integrante da ordem simbólica. Sendo assim, a relação entre ideologia, efetividade e o corpo social envolve um paradoxo que postula o seguinte: “o não-conhecimento da realidade é parte da própria essência dessa relação. Ou seja, se viéssemos a ‘saber demais’, a ponto de ficarmos totalmente cientes do verdadeiro funcionamento da realidade social, essa realidade se dissolveria” (RECH, 2013, p. 117). Segundo Žižek (1995, p. 305):

Ideologia não é uma simples “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade, é, antes, essa realidade que já deve ser concebida como “ideológica” – *“ideológica é uma realidade social cuja a própria existência implica o não conhecimento dos participantes quanto a sua essência –*, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos

“não saibam o que fazem”. *“Ideológica” não é uma falsa consciência de um ser (social), mas o próprio ser enquanto suportado pela falsa consciência*.<sup>119</sup>

Logo, para Žižek, o erro da teoria marxista foi precisamente que “[...] Marx desconheceu todo peso da fantasia no processo histórico” (ŽIŽEK, 1991, p. 155), ignorando o fato de que a ideologia é anterior à ordem social ou a qualquer estado regulado, porque ela está presente a partir da organização que os sujeitos fazem do mundo a partir da ordem do simbólico, de maneira que se os sujeitos não saberem o que fazem não é por conta da ideologia ser uma ilusão que tenta enganá-los, mas pelo fato de que sua própria consciência tentar livrá-los do núcleo traumático do real, através de uma simbolização de mundo que descarta os antagonismos e regula a vida social por intermédio do cinismo. Por isso, segundo Rech (2013, p. 122), é necessário encontrar uma nova leitura para a forma marxista “eles não sabem o que fazem, mas fazem mesmo assim”, para que se dê conta de que a ilusão está do lado da própria realidade, do lado das práticas, e o que as pessoas desconhecem é a ilusão que estrutura suas atividades sociais, de maneira que elas sabem muito bem como as coisas funcionam, mas continuam a agir como se não soubessem. A partir disso, é que Žižek afirma que “A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão inconsciente e negligenciada é o que pode ser chamada de fantasia ideológica” (ŽIŽEK, 1995, p. 316)<sup>120</sup>.

#### 4.3. O ATO DE ANTÍGONA COMO ACONTECIMENTO

Tem-se então, a partir da base fornecida pela psicanálise lacaniana, uma noção de ideologia que, em um primeiro momento, se mostra sem saída. Se através da fantasia a própria noção de realidade, bem como a identidade e o campo sociossimbólico que possibilita a vida em sociedade são apreendidos pelo sujeito já

---

<sup>119</sup> “This is probably the fundamental dimension of ‘ideology’: ideology is not simply a ‘false consciousness’, an illusory representation of reality; it is, rather, this reality itself which is already to be conceived as ‘ideological’ – *‘ideological’ is a social reality whose very existence implies the non-knowledge of its participants as to its essence* – that is, the social effectivity, the very reproduction of which implies that the individuals ‘do not know what they are doing’. *‘Ideological’ is not the ‘false consciousness’ of a (social) being but this being itself in so far as it is supported by ‘false consciousness’*” (ŽIŽEK, 1995, p. 305).

<sup>120</sup> “The illusion is therefore double: it consists in overlooking the illusion which is structuring our real, effective relationship to reality. And this overlooked, unconscious illusion is what may be called the ideological fantasy” (ŽIŽEK, 1995, p. 316).

como elementos ideológicos, a ideologia atua no fundamento de toda experiência que o sujeito possa ter. Dessa forma, é impossível para ele se posicionar de fora da ideologia, uma vez que isso acarretaria a dissolução tanto da sua própria identidade quanto do corpo social. No mesmo sentido, a característica de não ser apreendida pelo sujeito, já que a ideologia atua em um nível anterior à apreensão do sentido, faz com que os indivíduos acreditem não viver sob o domínio ideológico. Isso pode ser exemplificado com o que Žižek (2017, p. 167) chama de o último triunfo do capitalismo, isto é, a ideia de que cada trabalhador deve se tornar um empresário de si mesmo, seu próprio capitalista. Essa falsa identificação distorcida por parte do trabalhador faz com que seus direitos básicos sejam igualados a investimentos que devem ser pensados e calculados pelos sujeitos visando única e exclusivamente o sucesso do ponto de vista capitalista. O que se tem disso é que o trabalhador tem que escolher livremente em que investir, uma vez que ele se identifica como seu próprio empresário, ao ter que escolher entre gastar seu salário com alimentação ou com um curso de capacitação, o trabalhador se vê no mesmo nível de decisão que um banqueiro ou capitalista que tem de decidir em qual empresa irá investir. Efetivamente, a divisão formal entre trabalhador e capitalista é obliterada através dessa nova identificação, de forma que, frequentemente, o indivíduo troca seus direitos básicos, como comida, educação ou moradia, por oportunidades de negócios. Entretanto, a liberdade de escolha que é imposta aos indivíduos, na verdade é a própria forma de servidão, são os próprios grilhões que prendem o trabalhador a sua miséria, tudo isso sem a necessidade material de um capitalista ou senhor. Ou seja, o último triunfo do capitalismo, enquanto ideologia, é modificar a apreensão do mundo do sujeito, eliminando a diferença efetiva entre empregador e empregado, de forma que, além de mostrar ao sujeito o que ele precisa e deseja, ela também molda a forma com a qual os indivíduos se relacionam com a realidade.

Frente ao triunfo de uma ideologia que é percebida como não ideológica, o objetivo desta seção é apresentar um meio de se romper com a ideologia sem que o edifício social desmorone. Em outras palavras, um meio de realizar a travessia da ideologia sem se tenha a obliteração da sociedade que ela fundamenta. Para isso, será analisada a noção de acontecimento, que é aquilo que muda radicalmente a ordem das coisas tidas como naturais e, mais do que isso, altera também o próprio arcabouço pelo qual o sujeito percebe e se relaciona com o mundo. Tal noção será contemplada tanto em Žižek quanto em Alain Badiou. Isso porque o filósofo esloveno

articula sua noção de acontecimento<sup>121</sup> de modo que permite o entendimento de como a ideologia capitalista opera em sua lógica simbólica ao se anular e modificar para que se mantenha hegemônica. Já a articulação do filósofo francês se dá em sentido ontológico, o que permite entender como o acontecimento funda, tanto o modo como o mundo se apresenta para o sujeito quanto sua identidade e subjetividade. Através desses dois pontos se colocam no tabuleiro os elementos necessários para se compreender o triunfo da ideologia capitalista nas sociedades atuais. Isso nos é caro porque, se em um primeiro momento nos concentraremos no movimento retroativo de ressignificação e reestruturação social possibilitado pelo acontecimento, que dá forma ao último trunfo da fantasia ideológica, em um segundo momento apresentaremos o Ato de Antígona como acontecimento capaz de promover a travessia da ideologia. Isso porque propomos que a posição que Antígona ocupa, a partir de seu ato, entre as duas mortes seja entendida como um acontecimento que aponte para a travessia da ideologia. Ora, o sujeito na posição de Antígona se encontra com o significante em seu estado puro, enquanto corte, antes da simbolização, de forma que tem contato com seu desejo antes que ele seja moldado pela fantasia. Desta forma, será analisado o Ato de Antígona assim como apresentado por Lacan em seu sétimo seminário, de maneira que se evidencia o ponto de limite que é justamente entre as duas mortes que apresenta o escape do simbólico sem o vazio traumático do real.

#### **4.3.1. O acontecimento e a ideologia**

Em seu livro *Acontecimento* (2017), Žižek oferece uma viagem por diferentes definições deste conceito. Para ele, um acontecimento é algo chocante e fora do normal, é um efeito que excede sua própria causa e por conta disso, abre espaço que separa o efeito daquilo que o causou, de forma que interrompe o fluxo natural das coisas, oferecendo a possibilidade de virada para uma nova ordem. Desta maneira, pode ser algo que abale o cotidiano, como uma ruptura política, uma revolução ou um golpe; uma mudança na realidade como o encontro com o divino na religião, com o sublime em uma nova forma de arte, ou até mesmo uma experiência particular, como

---

<sup>121</sup> Contudo, essa definição de acontecimento é apenas uma das definições apresentadas por Žižek (2017) para esse conceito. As outras, que, apesar de sua relevância, fogem ao escopo desta dissertação, são a de acontecimento enquanto ato de reenquadramento, como queda, como iluminação e dos três acontecimentos filosóficos, além dos três aspectos do acontecimento segundo a psicanálise o acontecimento político.

se apaixonar. O que esses exemplos têm em comum é a principal característica do acontecimento, isto é, depois dele, mesmo que não haja uma mudança aparente, nada permanece igual. Em outras palavras, por não ser conhecido de antemão o acaso que se esboça através do acontecimento pode transmitir algo de novo, algo que até então era impossível de dizer. Entretanto, para Badiou (1996), o acontecimento<sup>122</sup> é um surgir infundado, uma multiplicidade que não encontra para si fundamento no mundo que é apreendido pelo sujeito. Isso porque o filósofo francês articula toda sua filosofia ao redor de uma posição ontológica na qual o ser enquanto ser, ou seja, a configuração da existência enquanto tal, é uma multiplicidade pura, de forma que ela mesma é formada por multiplicidades anteriores. Em outras palavras, para o filósofo, o ser não corresponde com o Um<sup>123</sup>, mas sim com diversos elementos – aos quais ele chama de múltiplos – que, por sua vez, são compostos por outros elementos, ou seja, outros múltiplos. Assim, múltiplos são formados por múltiplos (BADIOU, 1996, p. 45), até que se chegue a um ponto de interrupção que está por trás de todo múltiplo, que é o vazio.

Dessa maneira é que o vazio se dá como um dos alicerces da teoria de Badiou. Isso porque, mesmo que para o filósofo seja possível uma ontologia a partir da situação, isto é, a partir de como o mundo é apresentado para o sujeito, ele se afasta da positividade de uma ontologia da presença. Isso significa que, ainda que seja possível encontrar o ser de uma situação, tal ser é inconjecturável por toda presença e experiência (BADIOU, 1996, p. 32). Isso implica que o múltiplo puro é uma inconsistência, de forma que é algo diferente daquilo que se apresenta para o sujeito como o mundo, a partir do que Badiou chama de conta-por-um. Assim, deve-se admitir que o múltiplo puro, o múltiplo enquanto inconsistência está, ao mesmo tempo, excluído enquanto sua apresentação e incluído enquanto o que seria essa

---

<sup>122</sup> Nesse ponto é importante salientar que, tanto em Žižek quanto em Badiou, o termo acontecimento poderia ser traduzido para evento, haja visto que, no inglês, no caso do primeiro, e no francês, no caso do segundo, se tem os termos *event* e *l'événement* respectivamente. Assim, especialmente no caso do francês, que teve sua obra máxima *L'être et l'évènement*, traduzida para o português em 1996 como *O Ser e o Evento*, mas que em tradução espanhola foi traduzida para *El ser y el acontecimiento*, preferimos a opção de se referir a tal conceito como acontecimento, por conta de, assim como fundamenta Peixes Dias (2011, p. 5): “[...] evento não tem, em português, a dimensão irruptiva, daquilo que acontece, porventura a essência do conceito badiouano. [...] Quanto a évènementiel, aceitamos a impossibilidade de encontrar uma palavra correspondente em português e optamos, a maior parte das vezes por traduzi-la como do acontecimento”.

<sup>123</sup> Segundo Rossi (2015, p. 33) o Um, em Badiou, não passa de uma metáfora para se referir ao poder da linguagem de realizar o discurso sobre o ser, o Um como totalizante de sentido. Assim, ao se desviar do um, o filósofo “[...] visa propor outra via de acesso ao ser, que não seja através da submissão a um sentido pré-existente controlado por um poder normativo totalizador”

apresentação. Em outras palavras, ainda que o múltiplo puro – que para o filósofo é o fundamento da existência e o primeiro existente – não esteja incluído no modo com o qual se percebe o mundo, ele está incluso na estrutura que possibilita a apreensão do mundo. Assim, o filósofo (BADIOU, 1996, p. 51) postula esse múltiplo puro como sendo nada, uma vez que esse nada é:

[...] o que nomeia o descompasso imperceptível, destituído mas reconduzido, entre a apresentação como estrutura e a apresentação como apresentação-estruturada, entre o um como resultado e o um como operação, entre a consistência apresentada e a inconsistência como o-que-terá-sido-apresentado.

Se tem então que o mundo toma forma a partir de uma estrutura que se dá por intermédio do nada, já que é ele que faz a mediação daquilo que é e não é percebido no mundo. Esse nada não é nem um lugar nem um termo do mundo enquanto percebido pelos sujeitos, mas sim uma parte, ainda que inapresentável, necessária e que indica o descompasso da forma com que o mundo se apresenta com aquilo de onde parte tal apresentação. Isso porque a apresentação do mundo para os sujeitos parte de um ponto vazio que não se pode situar e que revela que a aquilo que se apresenta o faz sobre a forma de uma subtração. Essa subtração é a conta-por-um que tem o papel de reduzir os múltiplos e, especialmente, o múltiplo puro, a elementos que possam ser percebidos no mundo. Ora, a conta-por-um é a estrutura da situação – que deve ser entendida como o modo pelo qual o mundo é apresentado a partir das multiplicidades – que faz com que os múltiplos sejam percebidos como Um, de forma que, a partir dela, se tem a máxima de que *o Um é*<sup>124</sup>. Entretanto, a tese de Badiou é que esse Um não é, no sentido de existir, do ser enquanto ser, mas antes disso é um resultado justamente da operação de redução dos múltiplos nesse Um, que é realizada pela conta-por-um. É deste modo que, para Badiou (1996, p. 52), o vazio da situação designa a sutura dela ao seu ser. Isso significa que o mundo que se percebe está unido com a inapresentação próprio do múltiplo originário, com o vazio

---

<sup>124</sup> É imprescindível ressaltar que, conforme argumenta Rossi a noção do acontecimento em Badiou está diretamente influenciada por Lacan. De forma que o próprio filósofo afirma ter extraído o acontecimento daquilo que Lacan chama de encontro, *exaiphnes*, o súbito (ROSSI, 2015, p. 14-15). Nas palavras de Badiou (1997, p. 8): “como li Lacan, não comecei minha filosofia pelo ‘Um é’, mas pelo ‘há Um’”. Assim, a empreitada do filósofo francês é a de encontrar um começo que não é submetido à norma unificadora da filosofia, seu axioma, que impõe um modo fixo de pensar, de modo que ele desiste do empreendimento simbólico como princípio de que o “um é” e admite esse um como uma norma externa do pensar. Ou seja, ele recusa a tese filosófica que afirma que “o um é” e admite a tese lacaniana (LACAN, 1985) de que “há um”.

que fundamenta sua existência e o nada que se estrutura a partir desse vazio. Por isso ele indica a falta do Um, o não-um, no sentido mais originário que o nenhum. Assim, se tem uma existência que não se apreende como ponto em nenhum lugar, mas que está em todo lugar. Em última instância, o vazio significa que o mundo é apresentado ao sujeito a partir do nada, que é o nome daquilo que é não apresentável, do não-um, e esse nada se faz em um lugar sem determinação estrutural pensável, justamente por estar fora da conta-por-um. O vazio é, ao mesmo tempo, a marca do inapresentável e o primeiro existente.

Sendo assim, a partir dessa ontologia que tem como ponto de partida o vazio, o acontecimento para o filósofo francês (BADIOU, 1996, p. 53) é um elemento do acaso, no qual o vazio de uma situação é retroativamente detectável. Em outras palavras, o acontecimento é o que faz com que o sujeito apreenda aquilo de indiscernível que constitui o seu ser<sup>125</sup>, o vazio que fundamenta todo múltiplo. E é justamente esse caráter retroativo do acontecimento que visamos destacar, isto é, além de ser essa ligação do sujeito entre o núcleo do ser enquanto ser, assim como destaca Badiou, para Žižek (2017, p. 17), depois que acontece, ele determina até mesmo suas causas e razões, ou seja, “um acontecimento não é algo que ocorra dentro do mundo, mas uma mudança no próprio arcabouço pelo qual percebemos o mundo e nos envolvemos nele”. Em linguagem lacaniana, a mudança que o acontecimento executa na ordem social, pode ser entendida como o surgimento de um novo significante-mestre, aquele responsável por estabelecer a realidade social. Entretanto, a imposição desse novo significante-mestre, assim como afirma Žižek (2017, p. 129), não é simplesmente externa a coisa designada. O que ela faz é fornecer a coisa uma característica adicional que é incognoscível e que se mostra como a origem oculta de suas propriedades, isto é, imprime um algo a mais que é mais profundo que a própria linguagem, um efeito do sobrepeso da linguagem articulado a partir do significante-mestre sobre o objeto. Assim, a partir do surgimento desse novo significante-mestre ocorre uma reestruturação de todo o campo

---

<sup>125</sup> No entanto, Badiou (1996, p. 82) afirma que o encontro com o próprio vazio seria um desastre, pois acarretaria a destruição do Um. Segundo Rossi (2015, p. 89), o filósofo francês segue Lacan em sua crítica à filosofia para sair desse impasse. Isso porque, para Badiou, os saberes fundados na proposição de que o Um é, tais quais a Filosofia e a Pedagogia, buscam a verdade no interior da linguagem submetidos, assim, ao poder metafísico do Um. Isso mantém os indivíduos na ignorância quanto ao vazio que funda a estrutura própria do ser. Assim, uma filosofia do acontecimento possibilitaria acesso ao real do acontecimento sem a suposição infundada de um ser do Um que se limita a operar na linguagem, sobre aquilo que já se sabe.

discursivo, de forma que, mesmo que não haja efetivamente nenhum conteúdo diferente, tudo é profundamente diferente.

É nesse sentido que, na perspectiva da esquerda lacaniana, ou seja, de um campo do político que se articula no sociossimbólico, o acontecimento discursivo é tão relevante. Além de proporcionar uma mudança mesmo sem um novo conteúdo efetivo, tal acontecimento, justamente por atuar no campo do simbólico, tem a capacidade de modificar seu passado, suas causas e razões. Em outras palavras, a partir do surgimento desse novo significante-mestre, o presente se funde com o passado, de forma que um novo presente implica a modificação do passado. Dessa maneira, o acontecimento simbólico representa um elo paradoxal entre a completude do passado e a capacidade de alterá-lo a partir do presente, de forma que é por isso que ele é sempre circular e retroativo, da mesma forma que coloca o filósofo esloveno (ŽIŽEK, 2017, p. 132) “precisamente porque o passado é puro e completo, cada nova obra reajusta todo seu equilíbrio”.

Esse mesmo elo paradoxal pode ser encontrado em Badiou (1996, p. 147), já que para ele o acontecimento “[...] depende de uma construção de conceito, no duplo sentido em que não o podemos pensar senão antecipando sua forma abstrata, e em que não o podemos confirmar senão na retroação de uma prática interveniente, ela mesma inteiramente refletida”. Isso porque, para o filósofo, o acontecimento se dá a partir de um sítio eventual, que é um múltiplo que não tem nenhum de seus elementos apresentados na situação. Isso quer dizer que os elementos, mesmo que apresentados ao sujeito, não adquirem consistência por si mesmo, mas sim sempre ligados ao múltiplo do qual fazem parte. Nenhum dos elementos é contado-por-um, ou seja, apresentado como *Um* ao sujeito, mas sempre fazendo referência ao múltiplo a que pertencem. Assim, o sítio é o mínimo que pode ser concebido do efeito da estrutura da apresentação do mundo, o que faz com que ele esteja na borda do vazio. Isso se dá porque os elementos desse múltiplo não são contados-por-um, de forma que, se os múltiplos são sempre compostos por outros múltiplos, esses que o compõe também não são apresentados, o que faz com que ele seja o mais próximo ao múltiplo elementar, que é o vazio. Em outras palavras, é a partir do sítio eventual que o acontecimento consegue tocar o vazio que caracteriza a existência. Dessa maneira, torna-se lícito sustentar que são os sítios eventuais, os lugares dos acontecimentos, que dão forma a maneira qual o mundo é apresentado para o sujeito.

Nesse ponto é interessante observar que Badiou faz uma distinção entre natureza e história. Para ele (BADIOU, 1996, p. 145), a natureza é absoluta e a história é relativa, justamente no sentido de a natureza ser global e a história ser local. Isso implica poder pensar a historicidade em certos múltiplos, mas nunca a História, enquanto a natureza é sempre pensada como totalidade. Assim, as situações históricas são aqueles em que existem ao menos um sítio eventual e na natureza, que pode ser entendida como a efetividade, os sítios não existem. Portanto, uma situação histórica está, pelo menos sob um de seus aspectos, na borda do vazio. Por sua vez, a natureza, que imprime a estabilidade estrutural, bem como o equilíbrio da apresentação do mundo é aquilo por meio do qual a conta-por-um se desvia da inconsistência do vazio. Sendo assim, o acontecimento é sempre localizável, no sentido de ser local e não global, de estar relacionado à história e não à natureza, de forma que ele está preso a sua própria definição, ao ponto que concentra toda a história do mundo apresentado. É nesse ponto que se encontra o elo paradoxal que também é apresentado por Žižek, uma vez que, para que se tenha um acontecimento, é imprescindível a determinação do local do sítio, que pode ser caracterizado como, por exemplo, a classe operária, ou um impasse da ciência. Contudo, o sítio eventual nunca é mais do que uma condição do ser do acontecimento. Isso significa que não existe acontecimento sem que seja relativo à situação histórica, mas nem toda situação histórica produz um acontecimento. Dessa forma que o acontecimento é constituído por elementos de seu sítio eventual e de si mesmo. Assim fica claro o exemplo dado pelo próprio Badiou (1996, p. 148):

Seja o sintagma “Revolução Francesa”. Que devemos entender por estas palavras? Podemos certamente dizer que o evento “Revolução Francesa” faz um de tudo o que compõe seu sítio, ou seja, a França entre 1789 e, digamos, 1794. Ali encontramos os eleitores do Estados gerais, os camponeses do Grande Terror, os sans-culottes das cidades, o pessoal da Convenção, os clubes dos jacobinos, os soldados do levante em massa, mas também os preços de subsistência, a guilhotina, os efeitos de retórica, os massacres, os espíões ingleses, os vendeanos, os assignats, o teatro, a Marselhesa, etc. O historiador acaba por incluir no evento “Revolução Francesa” tudo o que a época fornece de traços e de fatos. Nessa via — que é o inventário de todos os elementos do sítio —, é possível, contudo, que o um do evento se decomponha até não ser mais, justamente, do que a enumeração sempre infinita dos gestos, das coisas e das palavras que com ele coexistem. O que detém essa disseminação é o modo pelo qual a Revolução é um termo axial da própria Revolução, isto é, a maneira pela qual a consciência do tempo — e a intervenção retroativa da nossa—filtra todo o sítio pelo Um de sua qualificação eventual.

Ou seja, ao se tomar a Revolução Francesa como um acontecimento é necessário que se inclua ao mesmo tempo o múltiplo quase infinito de ocorrências entre 1789 e 1794 e, além disso, que o próprio significante “Revolução Francesa” se apresente como resumo imanente de todo o conteúdo e significado de seu próprio múltiplo. Assim, um acontecimento é interpretado através da retroatividade histórica. Nesse ponto fica claro o porquê de Badiou afirmar que o acontecimento funda a situação. Ora, é ele que permite a apresentação do múltiplo do qual ele faz parte, mas ele o faz a partir da sua própria apresentação. Como os elementos do sítio não tem consistência por si mesmo, uma vez que ele está na borda do vazio, é o acontecimento que imprime essa característica a tais elementos, de forma que sem ele, a apresentação do mundo não aconteceria.

Esse elo paradoxal pode ficar mais claro a partir da crença protestante na predestinação, já que, de acordo com Badiou (1996, p. 173), todos os parâmetros da doutrina do acontecimento estão dispostos no cristianismo. Isso porque a encarnação de Deus em homem na figura de Cristo é um acontecimento que muda todo o nosso passado. Ora, antes de Cristo, o ser humano era determinado pela natureza, pelo ciclo do pecado e morte eterna, mas, a partir da encarnação de Cristo, bem como seu sacrifício pelos pecados da humanidade, tem-se a fundação de uma situação histórica, uma possibilidade de mudança não só no presente – libertando o ser humano do pecado e envolvendo-o com a graça divina – e no futuro – possibilitando a vida eterna – mas também no passado, de forma que o sacrifício de Cristos liberta o ser humano do determinismo da natureza. O que se tem disso é que enquanto o passado é condição para os atos da humanidade, tais atos não criam apenas uma nova realidade, mas também mudam retroativamente essa condição. O próprio papel de Cristo, como desde seu nascimento fadado a pagar pelos pecados do ser humano na crucificação, elucidada como o passado determina as condições dos atos que vão modificá-lo. Isso culmina em uma reversão que é a principal característica do acontecimento, a passagem do “ainda não” para o “sempre já” (ŽIŽEK, 2017, p. 136). Isso porque existe um espaço entre a mudança no nível efetivo e material e o nível formal fantasmático, justamente por conta do espaço entre o real e o simbólico: enquanto a mudança ocorre na efetividade do real de forma gradativa, ela não é percebida no simbólico. A mudança só é percebida no simbólico com o surgimento de um novo significante-mestre, que só é possível através da mudança efetiva. Novamente estamos diante da circularidade do acontecimento. Mesmo que as coisas

não tenham mudado na realidade que é apreendida pelo simbólico, elas já aconteceram no real, de modo que o acontecimento apenas escancara essa nova realidade.

Assim, pode-se dizer que, mesmo que o significante-mestre tenha a função de declarar algo que já aconteceu na materialidade do mundo, essa declaração, retroativamente, muda toda a ordem das coisas, desfazendo todo o passado. Tomemos mais uma vez um exemplo posto por Žižek (2017, p. 139): “A verdadeira declaração de ódio não é “agora percebo que te odeio!”, mas “Agora sei que sempre te odiei!”. Percebe-se que somente a segunda declaração transforma seu próprio passado, de forma que não é aquilo que se fez materialmente que fez com que alguém fizesse tal declaração que se deve entender como ponto de ruptura e mudança, mas é no momento da declaração que acontece a transformação e não no ato. Em outras palavras, uma nova realidade surge através do discurso, da narrativa. É nesse sentido que o esloveno inverte a lógica de Lacan, já indicada nesta dissertação<sup>126</sup>, quando o psicanalista (1998d, p. 287) afirma que “[...] primeiro tempo, o homem que trabalha na produção em nossa sociedade inclui-se na categoria dos proletariados; segundo tempo, em nome desse vínculo, ele faz greve geral”. Segundo Žižek (2017, p. 140):

Furioso com o tratamento que recebe, um trabalhador participa, digamos, de uma greve espontânea; mas só quando na sequência de sua ação, ele conta/relata como um ato de luta de classes é que o trabalhador se transforma subjetivamente no sujeito revolucionário e, com base nessa transformação, pode continuar agindo verdadeiramente como tal.

Se para Lacan é o ato de o trabalhador incluir-se na categoria dos proletariados que muda sua realidade, para Žižek é a declaração que tem o poder transformador.

Assim, a retroatividade do acontecimento simbólico não significa somente que ele reconstitui seu próprio passado, ele também altera a identidade de seu agente. Ele não é apenas algo simbólico que altera somente a realidade fantasmática, mas também um movimento real que trabalha modificando a subjetividade do sujeito. Isso fica claro na definição que Badiou (1996, p. 193) emprega ao sujeito: “Quanto a mim, chamarei de *sujeito* o próprio processo de ligação entre o evento (portanto, a intervenção) e o procedimento de fidelidade (portanto seu operador de conexão)”. Ora, para o filósofo, intervenção é todo procedimento pelo qual um múltiplo é reconhecido

---

<sup>126</sup> A indicação anterior encontra-se na página 97, no item “4.2.1. Da fantasia a ideologia”.

como um acontecimento, ou seja, o procedimento que indica que algo de indiscernível pertence ao modo como o mundo se apresenta. Portanto, a intervenção representa, em última instância, um paradoxo, uma vez que consiste em encontrar lugar para o não-um que é o indiscernível e por isso não pertence a apresentação do mundo para o sujeito em meio aos uns que formam o mundo enquanto apresentado. Já a fidelidade é uma relação funcional com o acontecimento, é o dispositivo que separa, nos elementos que formam o mundo, os múltiplos que dependem do acontecimento para existir. É importante ressaltar que a fidelidade é um procedimento e não um ente, ou seja, ela não tem existência real e material e só faz referência a constatação positiva ou negativa de dependência do acontecimento.

Sendo assim, para o filósofo francês, a subjetivação se dá a partir da nomeação através da intervenção e sua relação de fidelidade com o acontecimento. Essa nomeação é uma designação de um nome próprio àquilo que é indiscernível e por isso apresenta ausência de determinação. Desta maneira, a subjetivação a partir do nome próprio indica que o sujeito não é nem a intervenção nem o processo de fidelidade, mas sim o não-um, o indiscernível, o vazio enquanto aquilo que designa o ser enquanto ser que surge na relação desses dois. Ou seja, a subjetivação é a incorporação do acontecimento no mundo enquanto apresentado, é o nome próprio particular em relação com o nome próprio universal, que é o vazio, é uma ocorrência do vazio. Rossi (2015, p. 58) considera que o acontecimento implica a passagem do real, do inapresentável, ao simbólico por meio do significante do acontecimento que é o nome próprio. Isso porque, na maneira que o mundo é apresentado por testemunhas exteriores, os nomes são sempre vistos do mesmo modo, mas surge um novo ponto de vista através do acontecimento, junto com um novo significante carregado de sentido diretamente do real, que é um novo enunciado que reorganiza os múltiplos de sua vizinhança segundo critérios próprios, o que dá início a um novo empreendimento simbólico.

Desta forma, a própria ordem do simbólico pode ser considerada um – se não o maior – acontecimento, uma vez que é algo que surge abruptamente e cria seu próprio passado. Isso se dá pelo fato de que não se pode alcançar o que existia antes do simbólico, já que ao se adentrar nessa ordem, não se pode sair dela, não se tem acesso ao que está de fora, de forma que gera a impressão de que ela sempre existiu. Além disso, é através da linguagem (e, portanto, do simbólico), mais precisamente do processo de nomeação – que como vimos, para Badiou, está intimamente relacionado

com o acontecimento –, que ocorre a subjetivação do sujeito. Por conta disso que o autor (BADIOU, 1996, p. 255) afirma que o ser é uma frase escrita no sujeito, já que a nomeação permite que o vazio encontre lugar na apresentação do mundo. O capitalismo enquanto ideologia entendeu e utiliza a retroatividade do acontecimento ao seu favor, o que, de certa forma, faz com que ele obtenha êxito em controlar tanto a sociedade quanto suas relações de poder. Isso porque, no capitalismo, o acontecimento tem a função de anulação, de construir uma nova ordem na qual não se possa pensar nada fora dele. É nesse sentido que deve ser entendida a icônica colocação de Žižek de que “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”. A ideologia capitalista se retroalimenta com os acontecimentos que modificam a sua própria estrutura para manter as coisas exatamente como estão. Assim, voltamos ao exemplo do trabalhador como seu próprio capitalista do início dessa sessão, como um acontecimento, como uma mudança na estrutura capitalista que serve justamente para anular a emancipação da classe trabalhadora e manter a mesma ordem e domínio sobre as classes.

Deste modo, a ideologia capitalista realiza mudanças simbólicas que mantêm a efetividade do mundo inalterada, mas que em contrapartida, executa uma série de mudanças na subjetividade do sujeito, fazendo com que ele perceba essa efetividade de outra forma e, mais do que isso, a percebe como se nunca tivesse sido diferente. Com isso em mente se torna clara a afirmação de Badiou (1991, p. 25) de que vivemos em um tempo de “atomística generalizada porque nenhuma sustentação simbólica está em condições de resistir à potência abstrata do capital”. Por isso que, nesse quadro, é mais importante e, de certa forma, mais efetivo fazer com que os inimigos recorram a sua linguagem do que acabar com eles. Isso os força a entrar no campo simbólico que é dominado pela ideologia capitalista, de modo que, uma vez dentro, não há como sair. É desta maneira que o capitalismo engloba as demais ideologias, fazendo com que todas sejam submissas a ele. Isso explica por que – depois de anos alertando sobre a eminente catástrofe causada pelo capitalismo –, agora que o declínio econômico e a desintegração social, bem como o colapso ambiental e diversos pontos de inflexão, como protestos e organizações ao redor do globo batem à porta, a esquerda permanece apática, sem uma resposta ou projeto para transformar essa condição em uma força de mudança.

### 4.3.2. O Ato de Antígona

Žižek (2017, p. 165) argumenta que, diante dessas condições depressivas proporcionadas pelo acontecimento enquanto anulação, o verdadeiro acontecimento seria alterar o próprio princípio de mudança. É dessa maneira que visamos destacar o Ato de Antígona conforme apresentado por Lacan, nas últimas seis sessões de seu sétimo seminário, a respeito da ética da psicanálise. Isso porque, Antígona assumiu a responsabilidade pelo próprio desejo, de modo a quebrar, em termos éticos, o círculo vicioso que existe entre Kant e Sade, de maneira que permite ao psicanalista parisiense elaborar a necessidade da “crítica do desejo puro”<sup>127</sup>. Isso quer dizer que, de acordo com Lacan (2008, p. 294), “*Antígona* nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo”, justamente porque a tragédia grega se encontra na raiz de nossa experiência. Essa característica, de acordo com o psicanalista francês, faz com que seja possível, na tragédia, evocar uma zona na qual o desejo se reflete. Isso acontece por conta de todo o carácter material da tragédia, que evoca a contingência, uma vez que ela era encenada visando gerar e despertar emoções no público. Em outras palavras, a capacidade de comover a quem assiste à peça ocupa o espaço central na tragédia grega, de forma que seu conteúdo fica em segundo plano, fazendo com que o coro – a principal parte da tragédia – pudesse despertar o que havia de mais humano no público.

A peça *Antígona*, de Sófocles (2009), que faz parte da chamada *Trilogia Tebana* ao lado de *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, é centrada na figura de Antígona, filha de Jocasta e Édipo, que tem por irmãos Etéocles e Polinices, além de Ismene por irmã. Como Édipo escolheu não assumir o reinado em Tebas por ter descoberto que sua mulher, Jocasta, era também sua mãe, Etéocles e Polinices fizeram um acordo que consistia em revezar o comando da cidade por um ano cada, começando por Etéocles. Entretanto, Polinices não cumpriu o acordo e tentou tomar o poder a força antes do tempo previsto, de forma a iniciar uma disputa na qual os dois acabaram mortos. Porém, antes dessa disputa, Polinices pediu a Antígona para que, em caso de sua morte, lhe conferisse sepultura, bem como rituais dignos e adequados. Como ambos os sucessores de Édipo morreram, Creonte, irmão de

---

<sup>127</sup> Entende-se o desejo puro como aquele que se direciona para longe da lei e do simbólico, aproximando-se da efetividade, de forma que se coloca junto ao significante enquanto corte, enquanto *das Ding*, isto é, da coisa primordial que é causa de todo desejo.

Jocasta – portanto tio de Antígona –, assume o trono de Tebas. Seu primeiro ato como governante foi proibir o sepultamento de Polinices, já que ele teria invadido e traído a cidade, de forma que quem se encontrasse em luto por Polinices seria condenado à morte. Já Etéocles recebeu um funeral com honrarias por ter, na visão de Creonte, defendido e honrado a cidade. Assim, Antígona decide honrar o pedido de seu irmão, de modo que a peça se passa em torno dessa decisão. Creonte exige que deixem o corpo de Polinices exposto, de modo que cães e pássaros fossem devorá-lo. Antígona então cobriu o corpo de seu irmão com terra seca, mas os guardas da cidade, ao encontrar o corpo coberto comunicaram a Creonte, além de tirar a terra e as roupas do corpo. Com isso, Antígona retorna para cobrir o corpo do irmão, mas é detida pelos guardas, que a levam até Creonte, que ordena que ela seja enterrada viva em uma caverna. Contudo, o noivo de Antígona, Hêmon, filho de Creonte, tentou fazer com que seu pai recuasse na ordem de matar sua noiva, do mesmo modo que fez Tirésias – uma espécie de oráculo de Tebas –, ao profetizar que a morte de Antígona traria morte também na família de Creonte. Após a profecia, Creonte decide recuar em sua decisão, mas já era tarde. Ao procurar por Antígona, ele a encontra enforcada em seu próprio lenço, o que fez com que seu filho Hêmon, depois de tentar em vão matá-lo, se suicidasse em profundo desespero. Eurídice, esposa de Creonte, ao saber da morte de seu filho, também se mata, cumprindo a profecia de Tirésias.

O ponto que nos interessa é a posição ocupada por Antígona naquilo que Lacan (2008, p. 308) chama de limite, entre a primeira e a segunda morte<sup>128</sup>, um limite entre o que seria a morte no nível do simbólico e aquela no nível material, biológico, no qual o sentido ameaça se tornar não-sentido. Dessa maneira, na ânsia de evitar a segunda morte de seu irmão, na tentativa de humanizá-lo e eternizá-lo, Antígona está disposta a sacrificar a sua vida. Assim, a posição<sup>129</sup> em que ela se coloca permite que ela possa iniciar um combate entre a morte e a vida, de forma que sua morte certa começa a se confundir com a possibilidade de vida de Polinices, o que faz com que a morte invada o domínio da vida e a vida invada o domínio da morte (LACAN, 2008, p. 295). É dessa

---

<sup>128</sup> Assim como afirma Bonfim (2016, p. 133), a distinção entre primeira e segunda morte em Lacan é baseada em Sade, para quem a primeira morte seria a morte biológica e a segunda seria o apagamento do ser. Contudo, para Lacan, a segunda morte faz referência ao sujeito enquanto barrado pelo significante, uma morte simbólica que surge da castração que constitui o sujeito na linguagem.

<sup>129</sup> É por conta dessa posição que para Lacan, de acordo com Haute (2007, p. 292), Antígona é direcionada ao *das Ding* que não pode ser articulado na ordem do significante – já que representa o desejo primordial em sua relação com a ordem do real, o que contribuí para a característica de bagunçar a ordem do mundo que estamos familiarizados, como veremos a seguir.

maneira que Antígona luta pela vida a partir da morte, e mais do que isso, abre espaço para o acontecimento. Isso porque o limite é um ponto vazio, onde não se é nem morto nem vivo, onde se articula o significante e que não é nem simbólico nem real. Propõe-se entender esse ponto vazio como um sítio eventual, o múltiplo que está na borda do vazio, o mais próximo possível do indiscernível que fundamenta a existência do mundo e a subjetividade do sujeito. Assim, justamente por se colocar entre o simbólico e o real, mas não se inserir efetivamente em nenhuma das duas ordens Antígona se coloca também no sítio do acontecimento. Contudo, sua posição não deve ser entendida como a travessia da realidade rumo ao real, como uma posição fora do simbólico, mas sim na posição junto ao significante em seu estado puro, enquanto corte.<sup>130</sup> Isso porque o significante introduz duas ordens no mundo, a da verdade e a do acontecimento. Essas ordens podem ser entendidas como o imaginário e o simbólico do lado da verdade, e o real e o desejo do lado do acontecimento, uma vez que o significante institui a diferença entre a verdade e o acontecimento<sup>131</sup>, mas não possibilita o acesso e a conexão entre essas ordens. Isso faz com que não exista nenhum acontecimento efetivo para o sujeito, já que tudo que é experienciado pelo ser humano passa pelo crivo do significante, que se situa na ordem do simbólico. O que está fora do simbólico – e por conta disso é inacessível – é o real e o desejo, de modo que o acontecimento efetivo seria apreensível somente através do ponto de visada do desejo. Por isso que a posição de Antígona no limite nos permite acessar o acontecimento enquanto aquilo que define o desejo, mesmo que a atitude dela aponte para não se ceder em seu desejo (no caso um desejo pela vida), mas sim permanecer inflexível, mesmo que isso cause a morte.

---

<sup>130</sup> Expresso na álgebra Lacaniana como \$ (que também pode ser lido como o sujeito barrado pelo significante), o corte significante representa a divisão enfrentada pelo sujeito entre significado e significante. Isso quer dizer que, em Lacan, o significado desaparece porque não está associado ao conceito, ou seja, não é possível a união entre signo e significante, que implica a impossibilidade do significado, de forma que o significado só é concebido como pertencente a ordem do real. É por isso que a barra não marca uma ligação íntima entre o significante e o significado, porque o significante é anterior e autônomo em relação ao significado.

<sup>131</sup> Isso vai de encontro com a divisão fundamental no pensamento de Badiou entre a ontologia e a filosofia, de forma que o real, o desejo e o acontecimento estão do lado da ontologia, enquanto a verdade, o simbólico e o imaginário se encontram do lado da filosofia. Isso porque, para o filósofo francês, a filosofia se preocupa apenas em um conhecimento das coisas que estão em conformidade com seu saber, que estão em enunciados já ditos, já a ontologia se volta para o conhecimento que advém de um acontecimento e que convoca o ser humano a se tornar sujeito. Sendo assim, contra um saber que está estruturado na consistência do discurso pré-estabelecido, o filósofo propõe uma filosofia que se baseia nos múltiplos que antecede a consistência do saber e a põe em xeque com a sua própria inconsistência. Em outros termos, se o saber filosófico se baseia naquilo que é, o ontológico, assim como proposto por Badiou, se baseia naquilo que *não é*.

A posição de Antígona se mostra tão poderosa por conta do que Badiou aponta em seu *Manifesto pela Filosofia* (1991, p. 24), ao afirmar que, na contemporaneidade, a função de rompimento das ligações simbólicas é exercida pelo capital. Isso vai de encontro com o que, na seção anterior, afirmamos ser o modo com o qual a ideologia capitalista utiliza o acontecimento como anulação para se destruir e se retroalimentar. Badiou afirma que o capitalismo enquanto ideologia destrói os laços simbólicos, e especialmente os laços afetivos, que passaram a ser apenas o frio resultado de uma equação monetária. Por conta disso que, para ele, o vazio que se encontra como indiscernível no acontecimento, e encontrado por Antígona no limite entre as duas mortes, representa a possibilidade de destituição de vínculos precários da ideologia capitalista. Ora, se a ideologia é a própria articulação da ordem simbólica pelo intermédio da fantasia, enquanto o sujeito estiver inserido no simbólico não existe possibilidade de combate a ideologia, já que nenhuma articulação tem a capacidade de resistir a potência do capital. Somente a saída do simbólico proporcionaria o escape da ideologia. Entretanto, fora da ordem do simbólico existe apenas o vazio daquilo que não se pode apreender, o indiscernível ou o significante enquanto corte, sem significado. Sendo assim, a exemplo de Antígona, o sujeito contemporâneo, assim como coloca Rossi (2015, p. 9), é convocado a assumir a responsabilidade e tem pela frente a difícil missão de inventar para si mesmo um novo fundador, um outro começo que se apresenta a partir da multiplicidade inconsistente que se dá no vazio que subjaz a estrutura do saber. Em outras palavras, o sujeito deve enfrentar seu acontecimento desestruturante para que então possa tomar tal acontecimento como um novo múltiplo fundado para uma nova apreensão de mundo, uma nova ordem das coisas.

Sendo assim, o Ato de Antígona indica a possibilidade da travessia da ideologia, já que implica um horizonte fora da determinação causada pela relação estrutural existente a partir da linguagem, além da exposição das consequências intransponíveis desse horizonte. Nesse ponto, deve-se ressaltar que o Ato de Antígona deve ser lido assim como Badiou (*apud* ROSSI, 2015, p. 90) caracteriza o ato: “o ato é um acontecimento. E este acontecimento é uma quebra absoluta.” Isso significa que o único acesso a contingência formadora do acontecimento, ao real que se encontra a partir da linguagem enquanto sentido, se dá pela via do ato, de um ato que implica a descontinuidade radical da ordem das coisas. Dito isto, não se deve pensar o acontecimento como uma busca consciente pela verdade ou pelo progresso,

mas sim como um ato de basta. Por isso não se pode ensinar o acontecimento, pois ele é fruto da contingência e não uma busca que obedeça a algum método pré-estabelecido. Ao invés disso a verdade e o progresso que se almeja por via do acontecimento se dá muito mais como um tropeço do que como o resultado de uma busca, o sujeito esbarra nela<sup>132</sup>. Isso é observado quando Antígona se justifica diante de Creonte sobre o que fez afirmando que *é assim porque é assim* (LACAN, 2008, p. 308). É através dessa frase que ela exprime aquilo que Bonfim (2016, p. 144) coloca como “[...] saber não sabido, o impossível de saber, mas estruturante – o inconsciente, que leva assim em consideração a causa de seu desejo”. Esse saber não sabido está para além da linguagem, mas pode se expressar como “mesmo que meu irmão seja um traidor sob as leis de deus ou da cidade, ele ainda é meu irmão, ele ainda é o que”, ou seja, independentemente de sua identidade que se articula na linguagem e no simbólico ele deve ser enterrado, e frente a isso a formalidade da lei perde seu valor. Nesse mesmo sentido, junto ao que afirma Rossi (20015, p. 93), é que podemos entender o caráter ontológico fundamental do Ato de Antígona como um acontecimento. Isso porque tal caráter se dá em elevar a máxima existência aquilo que surge junto ao acontecimento, de modo que o ser humano se torna sujeito ao nomear esse vazio. Contudo, isso se configura como a nomeação de um não sabido, sob o ponto de vista racional. Sendo assim, o acontecimento só é ontológico se o sujeito nomeia o vazio sem saber racionalmente que está o fazendo.

Em outras palavras, para além do simbólico, Antígona encontra como fundamento para sua determinação a contingência. A partir da posição de Antígona no limite, que implica a efetivação do desejo puro, essa contingência é afirmada em detrimento da abstração da ordem do simbólico. Entretanto, isso implica, necessariamente, por estar mais próximo possível do núcleo traumático do real, a relação entre desejo e destrutividade, entre desejo puro e a morte. É por isso que Lacan (2008, p. 333) afirma que:

Antígona se apresenta como *autônomos*, pura e simples relação do ser humano como aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e todos.

---

<sup>132</sup> Por conta disso que Žižek (2017, p. 106) evoca as teses de Rosa Luxemburgo de que a classe trabalhadora deve, antes de tomar o poder, ter fracassado em várias tentativas prematuras, uma vez que tais tentativas criariam as condições necessárias para a tomada de poder. A classe trabalha, nesse sentido, executa o ato na forma de tentativa como acontecimento, buscando mais esbarrar no poder do que adquiri-lo por meio de um método, na visão da revolucionária.

Isso quer dizer que, ainda que o Ato de Antígona como acontecimento represente o escape da ordem do simbólico, a luta contra a ideologia que é imposta a partir do significante, assim como Antígona, que foi condenada à morte, a posição no limite implica a violência auto infligida, já que requer que o próprio sujeito se afaste da cadeia do significante, o que faz com que ele mesmo se distancie de seu próprio significado e de sua existência. Isso vai de encontro com o que afirma Žižek (2008b, p. 79), de que a única forma de protesto na sociedade atual é a violência sem sentido, mas não a pura violência subjetiva, física e direta sem sentido, e sim a violência que parte da posição do não senso, do espaço entre o simbólico e o real, do sujeito enquanto significante puro, sem significado e fora da significação. Em outras palavras, o combate efetivo contra a ideologia capitalista é possível somente através da renúncia do sentido no qual o sujeito se define por intermédio da fantasia e do simbólico, mas que também sustenta a estrutura e a lógica da violência sistêmica em uma sociedade na qual a ideologia se dá por meio da mesma fantasia que constitui o sujeito. Por conta disso que Stavrakakis (2007, p. 293) afirma que qualquer ato que vise romper com a ordem vigente das coisas necessita da estrutura do luto. Se essa ordem é capaz de moldar aquilo que temos de mais íntimo, que é o desejo, para que ela se desfaça, o sujeito também necessita se desfazer, enfrentar a morte de sua identidade e de seu desejo. A partir disso seria possível o afastamento de tudo o que significa o modo sob o qual o sistema capitalista opera, mesmo que, assim como para Antígona, isso signifique a própria morte.

Além disso, o acontecimento abre espaço para que se possa entender Antígona como uma heroína emancipatória que fala por aquelas que não tem espaço no nível sociossimbólico. Isso porque o ato desafiador de Antígona – que a fez ser expulsa da cidade e condenada à morte, de forma que ela mesma se torna uma excluída – expressa certa insistência excessiva que, da mesma maneira que sua ética pessoal imparável, a coloca no limite e causa distúrbio na ordem civil. Desse modo que, ao mesmo tempo que tal atitude representa a solidariedade e a ordem humana por trás de uma legalidade simbólica, do ponto de visada da lei que rege o corpo social, ela é tida como uma abominação. Assim, Antígona se coloca em um paradoxo, ao mesmo tempo que ela representa uma ética para aqueles que não são ouvidos por conta de, assim como ela, não fazerem parte do corpo social, ela luta no mesmo campo da pura forma da lei do corpo social que a exclui, mas que também é negado por ela. Dessa

forma, além do confronto com a estrutura ideológica, o Ato de Antígona deve ser entendido – agora pensando em resultados mais imediatos – como uma tentativa de negociar com a barreira que separa os excluídos daqueles que constituem o corpo social, de maneira que a lei e seus benefícios possam englobar todos sem exceção. Isso porque, conforme argumenta Peixe Dias (2011, p. 92), o acontecimento tem a capacidade de proporcionar uma outra ordem política que não aquela que parte da estrutura sociossimbólica, uma vez que essa estrutura não existe como essência ou determinação causal, de forma que a essência da política seria o acontecimento. Assim, segundo esse autor, a política, a partir do acontecimento, é “uma hipótese que faz a política assentar na pura contingência de uma ocorrência inverificável e imprevisível, cuja existência não está ao alcance de qualquer garantia no real, e que portanto não se deixa fixar sob a fórmula do vínculo social”. Assim, em última instância, o ato de Antígona abre acesso para a ordem do político evocada pela teoria lacaniana. Isso significa que a política não é determinada pela história como doadora de sentido à vida humana, tampouco pela estrutura econômica e social das quais parte a organização das sociedades, mas sim na própria revelação da inconsistência fundamental nessa organização que é o próprio acontecimento. Portanto, isso implica, ainda segundo Peixe Dias (2011, p. 97), em que:

A política deixa de ser pensada como realização de possibilidades encerradas no existente. Ultrapassando a dialética secular da potência e do ato, trata-se de inscrever a impossibilidade da política no real, neste caso no real de uma prescrição subjetiva, em que a lei do impossível (o acontecimento) ordena a intervenção possível no mundo (do sujeito).

Dessa maneira, ainda que o que fale mais alto em Antígona seja Sade, o excesso imparável que a leva à morte, também está presente Kant, uma legalidade, a pura forma da lei na qual não se pode escapar. É importante ressaltar que não existe reconciliação entre Antígona e Creonte, entre a legalidade representada pelo tio, e a ética a favor daqueles que não fazem parte do corpo social, por parte da sobrinha. Isso significa que, em nome dos excluídos e que, justamente por essa condição, carecem de linguagem para uma teoria, Antígona utiliza da única ferramenta que lhe resta, seu corpo e sua vida, como meio de troca para o alargamento da lei e do corpo social. Deste modo, a morte de Antígona é a morte de todos os que morrem e continuaram a morrer sem voz em um corpo social no qual a lei é mais importante que

a vida<sup>133</sup>. Dessa maneira, a posição que Lacan encontra para Antígona em meio a sua ética é no entre-dois, no limite entre a morte biológica e a simbólica, entre a realidade e o real. Essa posição também é o brilho de Antígona, pois possibilita a ela ser pivô no combate entre a legalidade da lei e as vidas que tal legalidade subtrai. Ora, o fato de ela recusar e interferir na ordem social faz com que ela seja entendida como uma rebelde e uma mártir, de forma que o limite no qual ela se coloca existe também entre o corpo social e tudo aquilo que está fora dele, entre aquele que vive e aquele que o aparato ideológico permite morrer. Além do combate, Antígona também é coragem. Coragem de assumir a responsabilidade e de não ceder ao desejo<sup>134</sup>. Coragem necessária para que se possa combater a lei que exclui e que causa sofrimento, de se colocar no limite e enfrentar a morte. O que se deve extrair do Ato de Antígona é que a política que surge do acontecimento depende de sujeitos dispostos a assumir e desenvolver as consequências do acontecimento na ordem social, de forma a se aproximar do não senso, do real e da contingência e, sobretudo, do desejo que possibilita a própria condição de sujeito.

---

<sup>133</sup> Entretanto, Haute (2007) afirma que Creonte, por perceber que havia errado e tentar recuar em suas decisões, mesmo sem sucesso em evitar a morte de Antígona, recebe a dimensão humana que faltava a sua sobrinha. Contudo, mesmo que ele reconheça suas falhas e tente retificá-las, ele acaba por retornar a ética da legalidade, de modo a insistir na divisão entre os que merecem o bem proporcionado pela lei e os que não merecem. Nesse sentido, o ato de Antígona é verdadeiramente radical, pois insiste não em uma ética de exclusão, mas em uma de inclusão, o que entendemos como a dimensão humano em suas últimas consequências, dimensão esta que falta àqueles que se submetem a pura forma da lei sem se importar com os que não tem tal privilégio.

<sup>134</sup> O “Agistes conforme o desejo que te habita?” de Lacan (2008, p. 367) seria a máxima da ética da psicanálise que surge de Antígona. Isso porque, segundo Furtado (2013, p. 36), a ética postulada por Lacan é obrigatoriamente ligada ao desejo, além de compatível com a consciência e tomada de responsabilidade das consequências do desejo, bem como dos limites da condição humana. De forma que a psicanálise não deve cair no devaneio burguês da tentativa de alcançar o bem, mas se debruçar sobre a busca do desejo de quem o busca.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS OU PARA ALÉM DE LACAN

Essa dissertação pode ser dividida em três grandes esforços. O primeiro, que, mesmo em segundo plano, estende-se por todo o texto, foi o de se posicionar no espaço entre a filosofia moderna e a contemporânea, de forma que teve o objetivo de propor uma virada para um pensamento filosófico que proporcione o abandono do arcabouço de conceitos e noções modernas e se situe na contemporaneidade a partir da teoria desenvolvida por Jacques Lacan. Isso porque o projeto da filosofia moderna não dá conta da complexidade da atualidade, o que implica diretamente as narrativas do fim, seja do fim da história ou da filosofia, bem como do domínio da técnica e das ciências duras no campo antes filosófico. É verdade, porém, que o psicanalista parisiense faz parte de um movimento de mudança que se instaura na filosofia, sobretudo em meados do século XX, mas que também pode ser identificado desde Marx e Nietzsche. Desse modo, os aspectos aqui em evidência, como uma definição de sujeito que não aquele reflexivo e que se identifica consigo mesmo que é típico da modernidade, bem como uma outra abordagem a respeito da subjetividade e realidade, podem ser encontradas em outros autores que se inserem nesse movimento de mudança. Contudo, a psicanálise é o espaço de no qual se dão os contornos necessários para manter e refundar a categoria de sujeito, continuando, de certo modo, o projeto cartesiano, de maneira que é possível devolver a centralidade de tal categoria, principalmente, a partir da teoria lacaniana que, ao mesmo tempo que promove uma aproximação com o campo filosófico, afirma-se como uma antifilosofia. Por conta disso, esta dissertação seguiu Badiou (1991) ao indicar o psicanalista parisiense como uma condição para o renascimento da filosofia, ou seja, como um ponto de virada da filosofia moderna para a filosofia contemporânea, justamente como forma de combate as narrativas do fim.

Deste modo, o trajeto percorrido, desde Descartes até Žižek e Badiou, sempre com a teoria lacaniana como ponto de partida, teve como objetivo explicitar as diferenças entre uma filosofia que se faz desde o projeto moderno para com aquela que se diz contemporânea. Justamente por isso que a categoria de sujeito foi o ponto nevrálgico desta dissertação, uma vez que é uma das mais importantes contribuições da filosofia moderna e um dos principais pontos de inflexão para uma filosofia contemporânea. Assim, a partir da leitura lacaniana foi possível identificar, já na

modernidade, um descentramento no sujeito. Ora, é precisamente na tentativa de aproximar Freud de Descartes que Lacan encontra o espaço vazio que caracteriza o sujeito, uma vez que ele enxerga a impossibilidade da passagem do *cogito* ao *ergo sum*, do mesmo modo que o filósofo cartesiano. Isto é, o próprio Descartes já havia se deparado com essa cisão do sujeito e recorreu a Deus – ou o sujeito suposto saber, de acordo com a teoria analítica – como a saída desse impasse, de forma que pôde devolver a unidade ao sujeito. Em outras palavras, ao colocar em primeiro plano a descentralidade do sujeito, ao retirar do tabuleiro a peça que conferia unidade e autorreferência, o psicanalista francês opera, na verdade, a virada da filosofia moderna para a contemporânea, já que, ao mesmo tempo que resgata, ele afasta a categoria de sujeito do projeto da modernidade. Nesse mesmo sentido, recorreremos ao círculo vicioso que o psicanalista parisiense identifica entre Kant e Sade. Para ele, tanto um quanto outro acabam por adentrar no espectro de um formalismo exacerbado. Entretanto, a proposta moral de Sade se dá com um duplo da de Kant por conta de partir do mesmo princípio para o resultado oposto: enquanto a ética kantiana aponta para o bem comum na figura do imperativo categórico, a de Sade visa o gozo excessivo a partir da máxima sadiana. Ou seja, o formalismo vazio, a pura forma da lei implica sempre em práticas automatizada e sem sentido. Esse movimento nada mais é do que deslocar o núcleo vazio do sujeito para o campo da ética, de forma que mais uma vez, ao despir as teorias dos autores de seus ideais modernos, Lacan encontra o que aqui propomos como a marca da contemporaneidade, que é o descentramento do sujeito.

O segundo esforço, que é uma implicação direta do primeiro, foi o de propor uma filosofia política a partir do pensamento contemporâneo. Assim, partindo da conceitualização da esquerda lacaniana oferecida por Yannis Stavrakakis, pôde-se analisar, ao mesmo tempo, uma proposta de filosofia política que se faz como contemporânea e a partir da teoria psicanalítica de Lacan. Dessa maneira, ainda com a categoria de sujeito como ponto central, desenvolve-se uma análise política que não é separada da investigação acerca da realidade e do discurso, uma vez que a própria constituição do sujeito lacaniano faz com que ele esteja sujeito à linguagem e apreenda a realidade através das ordens do imaginário e do simbólico, o que faz com que toda a estrutura social seja engendrada com essas ordens. Disso se extrai a noção de uma ordem sociossimbólica, que inverte a lógica entre o objetivo e o subjetivo, uma vez que traz à baila o descentramento. Isso porque, o que está em jogo

é a distância entre o sujeito e a efetividade, de forma que, ao invés de uma política que se baseia na formalidade ou legalidade, de modo a excluir a efetividade e a contingência, a partir do sociossimbólico se tem uma política que, ao mesmo tempo que trata a distância do sujeito com sua subjetividade em primeiro plano, admite a contingência por meio do papel do *jouissance*. É por conta disso que inverte a lógica entre objetivo e subjetivo, de modo que propõe uma objetividade subjetiva que se lê como fantasmática, justamente por sua fundação na fantasia, mas também por a realidade não ter nenhuma ligação com a efetividade, mas seja fruto da própria constituição da subjetividade do sujeito.

Sendo assim, seguindo Stavrakakis e aos moldes do que faz Chantal Mouffe, foi proposta uma teoria política que advém dos teoria analítica, por intermédio da distinção entre um campo da política e um do político, como uma política da efetividade ou da contingência. Isso porque, enquanto o campo sociossimbólico é um campo da política, isto é, um campo de prática e instituições, o político se localiza na efetividade, no real laciano ou na contingência. Isso quer dizer que a partir do espaço que o desejo, o *jouissance*, o real e a falta ocupam na teoria laciana e, conseqüentemente, na esquerda laciana, abre-se espaço para se pensar uma política a partir daquilo que era recalcado no projeto moderno, ainda que através de uma negatividade retroativa. É nesse sentido que foi analisada a passagem do sujeito a sociedade que se faz necessária aos conceitos psicanalíticos que são empregados na abordagem política. Se em Lacan encontramos um sujeito que é singular e por isso se colocar a parte da lógica clássica que distingue entre universal e particular, fazendo parte da lógica do não-todo, em Badiou, que parte dessa mesma lógica, há uma inversão entre a multiplicidade e a singularidade. Isso significa que não existe uma oposição entre o particular e o universal, mas sim, o que existe entre estes dois termos é o espaço vazio no qual está o múltiplo que não se deixa contar-por-um na situação em que se encontra, de forma que é daí que emerge o político. Assim sendo, a passagem dos conceitos psicanalíticos para a análise política não se faz do particular para o universal, da subjetividade para a coletividade, mas sim do múltiplo para o singular que molda e apreende o coletivo.

A partir disso foi possível uma análise como a de Slavoj Žižek que mobiliza os conceitos da psicanálise laciana no campo do político. Assim, partindo do deslocamento da fantasia para uma noção de ideologia, bem como do Outro para o campo sociossimbólico, o esloveno proporciona uma análise das sociedades de

consumo com o desejo como ponto nuclear. Dessa maneira se tem uma ideologia que é anterior à realidade e à consciência, já que opera no nível do desejo. Isso implica que, na atualidade as ideologias não são sequer percebidas como ideológicas, o que corrobora com as narrativas do fim. Todavia, esse falso entendimento faz com que o sujeito contemporâneo se submeta cada vez mais à lógica da ideologia capitalista, bem como atualmente a discursos populistas de direita, ou qualquer movimento que consiga moldar seus afetos antes mesmo ser percebido como ideológico. Dessa forma, na perspectiva de Žižek, a ideologia capitalista, por trabalhar desde a constituição do sujeito, consegue moldar e tomar conta da realidade, de modo que a travessia dessa fantasia implicaria na travessia da própria realidade e o encontro com o vazio traumático do real. Assim, tem-se um quadro desanimador no qual a mesma ideologia que explora o ser humano é a sua própria condição de realidade.

E é à vista disto que foi pensado o terceiro esforço deste trabalho como o de propor um meio de travessia da fantasia sem que se implique na obliteração do aparato social. Isso toma forma em duas frentes, das quais a primeira é a noção de acontecimento como proposta tanto por Žižek como por Badiou, enquanto a segunda é o Ato de Antígona, assim como posto por Lacan. Isso porque o acontecimento é aquilo que proporciona uma mudança radical na ordem das coisas, mas mais do que isso, ele representa também uma mudança retroativa, na qual até mesmo o passado é afetado por ele. Isso posto, além de ser algo que possibilita a mudança no mundo, o acontecimento permite um outro entendimento da ideologia capitalista que utiliza seu potencial retroativo para modificar a ordem das coisas sem mudar a sua estrutura hegemônica. Além disso, o acontecimento, assim como postula Badiou, está próximo do vazio que funda toda existência, dá abertura para a contingência ou para a ordem do político, que fundamenta a política, de modo que permite uma inversão do acontecimento como utilizado pela ideologia capitalista: se a ideologia utiliza o acontecimento como anulação, como uma mudança na ordem simbólica que não altera a efetividade, o acontecimento a partir da contingência seria uma anulação da ordem simbólica que afirma a negatividade que constitui o ser e o sujeito para que exista uma mudança efetiva.

Por conta disso que evocamos o Ato de Antígona como um acontecimento, pois a posição identificada por Lacan, na qual ela se situa, entre as duas mortes, é uma afirmação do vazio, do não senso, no qual o sujeito tem sua formação ao mesmo tempo em que existe uma suspensão da ordem simbólico. Contudo, essa suspensão

implica a morte simbólica do sujeito, já que suspender o simbólico é também suspender a própria constituição, tanto da realidade quanto da subjetividade. Desse modo, a travessia da ideologia através do acontecimento exige que o sujeito encontre para si um outro constituinte que não a ordem simbólica. Ora, se o acontecimento é aquilo que abre espaço para o vazio que constitui o sujeito e para a contingência, ele também abre espaço para uma alternativa ao simbólico. Isso significa que a filosofia deve assumir seu papel como a coruja de Minerva, que levanta voo somente ao cair do crepúsculo, assim como adiantado por Hegel, justamente por ser parte da rede simbólica e da estrutura da ideologia capitalista. Em outras palavras, não cabe aos filósofos propor uma mudança, uma vez que a própria filosofia opera dentro da lógica da ideologia capitalista, mas sim, após o acontecimento, após a mudança efetiva e contingente, inscrever retroativamente essa nova realidade que surge do vazio. Isso significa que, se a condição para o acontecimento é o espaço vazio do não-senso, cabe à filosofia o papel de não permitir o acontecimento enquanto anulação, inscrevendo na ordem sociossimbólica as marcas do vazio e da contingência que o acontecimento traz à tona.

Em suma, a travessia da fantasia por intermédio do acontecimento faz com que o sujeito tenha que necessariamente enfrentar a própria morte no nível simbólico para que mantenha o edifício social ao mesmo tempo que possibilite a mudança na ordem das coisas. No entanto, o edifício social não deve ser entendido como as relações sociais ou instituições que existiam antes do acontecimento, mas sim com a possibilidade da existência da sociedade, de um entendimento em comum a respeito da realidade, bem como a possibilidade de existência das instituições e práticas sociais. Portanto, ainda que a teoria lacaniana ofereça as categorias necessárias para se pensar, tanto um sujeito, quanto uma filosofia e uma política contemporânea, deve-se buscar uma filosofia que seja pensada a partir da contingência e da efetividade. Por conta disso que apontamos para uma filosofia para além de Lacan, já que, se é esse psicanalista que, de certo modo, oferece os contornos para um pensamento contemporâneo, de forma a evidenciar aquilo que estava recalcado no projeto moderno, é somente através do afastamento indicado por ele da formalidade da lei ou de um projeto moderno rumo a negatividade da efetividade que se tem uma filosofia verdadeiramente contemporânea. Isso porque é o próprio analista que indica que a negatividade do real só existe em relação ao simbólico, de forma que no real não falta nada, a negatividade só é sentida se pensado do ponto de vista do sujeito. Assim, aos

moldes do que fazem os pensadores da esquerda lacaniana ao se valer das posições de Lacan para desenvolver uma teoria pertinente a atualidade, cabe aos filósofos contemporâneos ultrapassar a barreira ideológica que se apresenta no simbólico. Em última análise, seria papel do filósofo contemporâneo a conciliação da negatividade presente na efetividade com a afirmação do ser do sujeito em um projeto efetivamente contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

AZZI, Izabel Cristina de Souza. Realidade: uma razão que não se explica, mas se crê. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 245-263, jul./dez. 2007.

BADIOU, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991.

BADIOU, Alain. Verdade e sujeito. Tradução de Jean Briant. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 21, p. 177-184, 1994.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

BADIOU, Alain Lacan, antifilosofia e o real como ato. Tradução de Ana Lúcia Teixeira. **Letra Freudiana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 22, p. 3-23, 1997.

BARRATTO, Geselda. Descobrimo o encobrimento da descoberta freudiana: a psicanálise e a Ego Psychology. **Estilos da Clínica**, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 156-177, 2002.

BARROSO, Adriane de Freitas. Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n. 36, p. 149-159, jan./jun. 2012.

BONFIM, Flavia Gaze. O desejo puro de Antígona: ética lacaniana e a dimensão trágica. **Analytica**, São João del-Rei, v. 5, n. 8, p. 129-149, jan./jun. 2016.

BISPO, Fábio Santos; COUTO, Luiz Flávio Silva. Ética da psicanálise e modalidades do gozo: Considerações sobre o seminário 7 e o seminário 20 de Jacques Lacan. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 16, n. 2, p. 121-129, maio/ago. 2011.

BRAUER, Jussara Falek; BRUDER, Maria Cristina Ricotta. A constituição do sujeito na psicanálise lacaniana: impasses na separação. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 12, n. 3, p. 513-521, set./dez. 2007.

BURGARELLI, Cristóvão Giovanni. Sobre o sujeito da psicanálise. **Estilos da Clínica**, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 214-223, 2007.

CÂMARA, Gabriel Ferreira. A formação do eu e o poder da psicanálise. **Cógito**, Salvador, n. 11, p. 20-25, out. 2010.

CAROPRESO, Fátima Siqueira; SIMANKE, Richard Teisen. O conceito de consciência no projeto de uma psicologia de Freud e suas implicações metapsicológicas. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 85-108, 2005.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg. Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultura, 1973, p. 81-150. Coleção Os Pensadores, n. XV.

DOLAR, Mladen. **Cogito as the Subject of Unconscious**. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Cogito and The Unconscious*. Durham/London, Duke University Press, 1998. p. 11-40.

FONSECA, Fernando Facó de Assis; RECH, Hildemar Luiz. Žižek com Lacan em: Kant sem Sade. Liberdade como reapropriação do gozo. **TransFormação**, Marília, v. 40, n. 1, p. 165-186, jan./mar. 2017.

FREUD, Sigmund. **Projeto de uma psicologia**. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud obras completas volume 16: O eu e o ID, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud obras completas volume 14: História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud obras completas volume 4: A interpretação dos sonhos (1900)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GÁRCIA, George I; SÁNCHEZ, Carlos Gmo. Aguilar. *Psychoanalysis and Politics: the theory of ideology in Slavoj Žižek*. **IJŽS**, Leeds, v. 2, n. 3, 2008.

GLYNOS, Jason. The grip of ideology: A Lacanian approach to the theory of ideology. **Journal of Political Ideologies**, v. 6, n. 2, p. 191-214, 2001.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. **Encounters of the real kind: Sussing out the limits of Laclau’s embrace of Lacan**. In: CRITCHELEY, Simon; MARCHAT, Oliver. *Laclau: A critical Reader*. London: Routledge, 2004, p. 201-216.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory. **Subjectivity**, London, v. 24, n. 1, p. 256-274, set. 2008.

IANNINI, Gilson. **Estilo e verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

JURANVILLE, Alain. **Lacan e a Filosofia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança paulista: Editora universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LACAN, Jacques. **O Seminário Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Tradução de M.D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. **O estádio do espelho como formador da função do eu.** *In:* LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 96-103.

LACAN, Jacques. **Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano.** *In:* LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a, p. 776-803.

LACAN, Jacques. **Kant com Sade.** *In:* LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b, p. 807-842.

LACAN, Jacques. **A significação do Falo.** *In:* LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998c, p. 692-703.

LACAN, Jacques. **Função do campo de fala e da linguagem em psicanálise.** *In:* LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998d, p. 238-324.

LACAN, Jacques. **Outros Escritos.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. **A identificação: Seminário 1961 – 1962.** Tradução de Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de estudos freudianos de recife, 2003a.

LACAN, Jacques. ... **Ou pior: Seminário XIX 1971 – 1972.** Tradução de Tenório Diniz Gonçalves, Denise Coutinho e Daene Fiúza. Salvador: Espaço Moebius, 2003b.

LACAN, Jacques. **O semanário livro 7: A ética da psicanálise.** Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 1: Os escritos técnicos de Freud.** Tradução de Betty Milan. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.** Tradução de Marie Laznik Penot e Antônio Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 6: O desejo e sua interpretação.** Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

MILLER, Jacques-Alain. Coisas de fineza em psicanálise. *In:* **Orientação Lacaniana III**, n. 11, 2008. Disponível em: <https://psiligapsicanalise.files.wordpress.com/2014/09/jacques-alain-miller-coisas-de-fineza-em-psicanalise.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2021.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político.** Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

NASCIMENTO, Uriel. Repensando o sujeito: Laca e a gênese do sujeito inconsciente. **AnaLógos**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 162-172, 2016.

OLIVIER, Bert. Lacan's subject: The imaginary, language, the real and philosophy. **South African Journal of Philosophy**, v. 23, n. 1, p. 1-19, jan. 2004.

PEIXES DIAS, Bruno Manuel Figueiredo. **Acontecimento, verdade e sujeito: A política como condição de filosofia em Alain Badiou**. 2011. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.

PEREZ, Daniel Omar. A identificação, o sujeito e a realidade: Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiano-lacanian. **Sofia**, Vitória, v. 6, n. 1, p. 162-210, jan./jul. 2016.

RECH, Hildemar Luiz. Slavoj Žižek: Sujeito, Saber Científico e do Inconsciente e Ato Educativo. **Revista Dialecticus**, Fortaleza, n. 1, p. 193-210, jun./dez. 2012.

RECH, Hildemar Luiz. Slavoj Žižek: Real, Fantasia, Objetos Sublimes da Ideologia, Ato Político e Educação. **Revista Dialecticus**, n. 2, p. 105-130. Fortaleza, jan./jun. 2013.

ROSSI, Adelmo Marcos. **Ontologia e acontecimento no pensamento de Alain Badiou**. 2015. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

SADE, Marquês de. **A filosofia na Alcova**, ou Os preceptores imorais. Tradução de Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SAFATLE, Vladimir. **O ato para além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento laciano**. In: SAFATLE, Vladimir (org). Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 189-231.

SALES, Léo Silveira. A passagem do “eu penso” ao “eu existo” em Jaakko Hintikka e em Jacques Lacan. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 23-33, jan./jun. 2010.

SILVA, Ana Carolina Nunes. A Estetização da Ideologia Cínica. **Kinesis**, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 261-272, dez. 2013.

SÓFOCLES. **A trilogia Tebana**. Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. 15. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

SOUZA, Paulo Cezar. **As palavras de Freud: O vocabulário freudiano e suas versões**. São Paulo: Ática, 1998, p. 88-95.

STAVRAKAKIS, Yannis. **Lacan y lo político**. Buenos Aires: Prometeu Libros, 2007.

STAVRAKAKIS, Yannis. **The lacanian left: Psychoanalysis, theory, politics**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2007a.

TATIT, Isabel. **A noção de singularidade na psicanálise lacaniana**: aspectos teóricos, clínicos e sociais. 2016. 226 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. **Tarrying with the Negative**: Kant, Hegel and the Critique of Ideology. Durham: Duke University Press, 1993.

ŽIŽEK, Slavoj. **Mapping Ideology**. Londres/Nova York: Verso, 1995

ŽIŽEK, Slavoj. **Cogito and The Unconscious**. Durham/London: Duke University Press, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. Kant and Sade: the ideal couple. **Lacanian Ink**, Nova York, n. 13, p. 12-25, Fall, 1998a. Disponível em: <https://www.lacan.com/zizlacan4.htm>. Acesso em: 29 fev. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-Vindo ao Deserto do Real!** Cinco Ensaios Sobre o 11 de Setembro e Datas Relacionadas. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. **A Visão em Paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **The Sublime Object of Ideology**. Londres/ Nova York: Verso, 2008a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como Ler Lacan**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. Contra os Direitos Humanos. Tradução de Sávio Cavalcante. **Mediações**, Londrina, v. 15, n. 1, p. 11-29, jan./jun. 2010a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em Defesa das Causas Perdidas**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **Acontecimento**: Uma viagem filosófica através de um conceito. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ZUPANČIČ, Alenka. **The Subject of The Law**. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Cogito and The Unconscious*. Durham/London, Duke University Press, 1998, p. 41-73.

ZUPANČIČ, Alenka. **Answers by Alenka Zupančič**. 2018. Elaborado por European Journal of Psychoanalysis. Disponível em: <http://www.journal-psychoanalysis.eu/answers-by-alenka-zupancic/>. Acesso em: 02 ago. 2020.