

Resenha

A PSICANÁLISE LACANIANA MARXISTA: UMA (PRO)POSIÇÃO

Resenha de PAVON-CUÉLLAR, David.
Elementos políticos de marxismo Lacaniano. 1a. ed. México D.F.: Paradiso Editores, 2014, 301 p.

Nadir Lara Junior

Psicólogo, mestre e doutor em Psicologia Social pela PUC-SP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Unisinos. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Ideologias Políticas e Movimentos Sociais (CNPq).
E-mail: nadirl@unisinos.br

Alexandre J. Appio

Sociólogo; mestre em Ciências Sociais pela Unisinos, área de políticas e práticas sociais; professor da área de humanas e pós-graduação em Educação, pesquisador do Grupo de Pesquisa em Ideologias Políticas e Movimentos Sociais (CNPq).
E-mail: prof@appio.org

David Pavón-Cuéllar escreveu esse livro como forma de sistematizar aquilo que os pesquisadores que trabalham com psicanálise e marxismo gostariam de ter feito. David encarna o “espírito de nossa época”. Uma obra que referencia nossas reflexões e estudos acerca da relação e influência de Marx no pensamento lacaniano. O autor salienta que a teoria lacaniana jamais pode se bastar a si mesma, mas requer sempre alguém mais, como, por exemplo, Marx, necessário nesse

escrito por seu projeto político e não somente por seu método teórico e crítico. Na psicanálise de Lacan, Marx não é só e unicamente lembrado e mencionado, mas integrado, renovado, impulsionado e revitalizado.

Marx e Freud buscam a verdade, a paixão pela verdade e por sua revelação. Em vez da representação freudiana de um sistema que tende ao equilíbrio, Lacan elege a representação marxista de um sistema simbólico, artificial e cultural, buscando a equivalência entre os bens e os valores constitutivos da civilização. Entre os elementos conceituais que se articulam no funcionamento do marxismo lacaniano, o autor analisa alguns princípios organizadores, como o materialismo simbólico; questão da revolução; significante mestre; identificação opressiva e a realidade imaginária, mesclados com outros como o mais-de-gozar e os quatro discursos.

Já no primeiro capítulo, o autor salienta que devemos ter bastante claro que o materialismo de Lacan é um materialismo simbólico e não realista, bem como o de Marx, que poderia ainda ser descrito como idealista, como a ideia do comunismo. Quanto à produção de bens simbólicos, a alienação de qualquer tipo de trabalho é real na medida em que faz parte de todo um sistema produtivo que lança toda espécie de bens simbólicos, toda a classe de significantes produzidos por um trabalho que requer a mão de obra de todos, de modo que o trabalho, realizado por todos, não é verdadeiramente nosso, mas do

Outro. É um trabalho inconsciente, um “discurso inconsciente”, um discurso do Outro. O discurso do Outro, aqui é colocado como discurso ideológico ou um funcionamento do sistema simbólico da cultura. Por mais valiosos que sejam os significantes econômicos, são somente significantes, e seu valor econômico é puramente simbólico.

Seguindo a análise do autor, no segundo capítulo, aborda-se que a exclusão do real condiciona a existência de todo o simbólico, sendo que o universo lógico deve considerar o real, não de maneira positiva, mas de maneira negativa, deixando-se conter por ele como excluído. É excluído porque se vê rodeado por todo o incluído, “o universo lógico do possível se vê assim paradoxalmente compreendido no impossível”. E continua: “O universo do sistema simbólico forma parte do real. É por isso que se deve considerar o real. Mas só pode considerar como impossível o que depende de todo o possível, de modo que o impossível e o real se tornam termos equivalentes” (p. 38).

Não parece existir outra verdade que não seja o poder simbólico do Outro e nosso respectivo sentimento de frustração, ansiedade, impotência diante de uma verdade evidente, conhecida, sofrida. E se o saber se ocupa da verdade não quer dizer que esse saber seja verdadeiro. Simplesmente o saber emana da verdade, ele a elabora e trata sobre ela e se deixa inspirar por ela. O saber e a verdade se colocam em situações distintas. Por exemplo, em um ato revolucionário, como realização da verdade sobre o saber, é visível uma tentativa de verificação de um saber que se pretende verdadeiro. O movimento libertador,

motivo da revolução, transmuta-se em peso e inércia opressiva. A força revolucionária serve somente para mostrar o lado simbólico do poder (p. 44).

Por sua vez, como o real é impossível, também é impossível que haja uma experiência direta e imediata do real. Essa experiência do real, essa verdade pela qual se estrutura o ato revolucionário, ao final, não é nada mais que um ideal que se projeta no horizonte da consciência de classe. É um ideal inalcançável de uma consciência total de transparência absoluta do conhecimento, de uma classe que conhece a si mesmo e conhece todo aquele que a determina.

O autor se envereda na complexidade do real e simbólico e coloca ainda sobre o assunto que “os revolucionários devem, com isso, resignar-se a sua alienação em um saber supostamente verdadeiro como substituto simbólico da experiência do real na verdade” (p. 45). É o momento de renunciar ao ideal inalcançável da consciência de classe e aceitar a realidade inquestionável dos aparatos ideológicos do Estado e do partido.

No universo lógico do sistema simbólico, a impossibilidade revolucionária é relativa a uma insuficiência regressiva. Aos olhos de um marxista lacaniano, as grandes revoluções propostas por Marx pertencem ao futuro, não podem ocorrer no presente, pois nunca é seu momento. O final é o princípio. A desordem só serve para voltar a se ordenar (p. 53). O círculo se encerra, o movimento se esgota. O esgotamento é inerente à própria revolução. Mas se esgota a ação da revolução, do movimento, não o ciclo total ou o processo em seu conjunto.

Pode-se afirmar que o sistema inclui uma espécie de motor que cria revoluções periódicas, não somente no conjunto da sociedade, mas em seus inumeráveis âmbitos individuais, familiares, etc. O motor das revoluções é uma peça indispensável ao sistema. A reprodução do sistema necessita das revoluções, “é por isso que as revoluções têm, paradoxalmente, um valor de uso para o sistema que revolucionam” (p. 56). Exemplifica-se que funciona como uma válvula de escape, com liberação da tensão e do peso da história, e como mecanismo de reintegração. Outra passagem importante do autor: “em certo sentido, o sistema muda, mas muda sem mudar, e quanto mais muda, menos muda. Mais se move, menos se move” (p. 57).

Ainda dentro do sistema do real e do simbólico, temos sempre que ganhar, mas dispensando o real. Temos que perder o real para ganhar dinheiro, prestígio e outras situações com valor simbólico. Portanto, o real deve ser dispensado para o simbólico perpetuar. As próprias revoluções são simbólicas e cíclicas.

Fala-se que a história nada mais seria que a história da repetição. Como salienta Lacan: “nada na história se ordena mais que a repetição”. Salienta-se que a linguagem é fundamental para perpetuar a história, que “é o inconsciente e o inconsciente é a linguagem” (p. 65). A linguagem, portanto, como sistema simbólico da cultura, ao manter-se, permite que a história continue. O decorrer do escrito de Pavón-Cuéllar trava diálogo com outros autores, como Freud, Gramsci, Althusser, Sartre, Žizek, Jameson, Hegel e Adorno.

O universo lógico do sistema simbólico penetra em tudo e domina tudo porque

engloba o todo e não deixa nada fora de seu interior. De modo que não pode haver nada fora. A única exterioridade é a do inconsciente. É o sistema simbólico que deve mudar a si mesmo, revolucionar-se, para adaptar-se e resistir ao embate com o real.

No terceiro capítulo com o tema significativo mestre, o autor inicia salientando que a cada crise crônica do sistema, e seguindo-se a tradição revolucionária, chega o momento fatal em que a reação começa. É o momento de restauração, do poder absoluto do significativo mestre, e da reconstituição da estrutura significativa do sistema simbólico da cultura. E por trás dessa restauração e reconstituição, caímos novamente no poder absoluto que o significativo exerce através da estrutura.

Os sujeitos se identificam com os significantes, com o propósito de recuperar ao menos uma parte do todo o ser e o poder que o significativo obtém dos que se identificam com ele. Os sujeitos ligados à realidade, se veem atados a identidade simbólica do homem que triunfa como mestre. O sujeito, por sua vez “não pode ceder a tentação do abandono de si” (p. 91). O sujeito só pode ser mestre e dominar, ao dominar-se a si mesmo e ser seu próprio mestre. Referente ao significativo-mestre, este só o é a partir do momento em que o sujeito se identifica simbolicamente com ele, assim lhe dá poder sobre os demais significantes. E a partir do momento em que ocorre identificação simbolicamente, o sujeito lhe dá poder, sendo o outro que usufrui do mesmo poder a ele investido.

Na continuação, menciona-se que o discurso não atravessa de maneira idêntica aos diferentes indivíduos, porque estes não

ocupam exatamente os mesmos lugares na “continuidade intersubjetiva” do discurso que os atravessa. E sendo assim, devem ser tratados de maneira diferente pelo discurso que opera de maneiras diferentes para cada um e produz também reações diferentes. E a maneira diferente de reação determinará os efeitos sociais desse discurso, da linguagem e da estrutura significante do sistema simbólico da cultura.

O autor explica que a verdade não se caracteriza por ser exata, clara, convincente, sensata, realista, crível e compreensível. Essa é uma ideia fundamental do marxismo laciano. É um importante ponto de acordo entre Marx e Lacan. Ambos insistem cada um a seu modo, que a verdade perpassa por toda a classe de fábulas. “A verdade vagabundeia” no que parece menos verdadeiro ou forma leve de erro, a verdade se propaga, ela tem uma estrutura de ficção. Finaliza afirmando: a manifestação da verdade requer então, uma mentira efetiva (p. 107). Muitas vezes, acreditamos em situações e regimes, mas na esperança de uma verdade, o que na verdade é um desejo.

Todas as lutas, anseios, revoluções, só acontecem se ocorre a crença nelas, nas ações com esse intuito.

Exemplifica com o esquema:

Palavra → acreditar na palavra →
Luta pela palavra → Efeito da palavra

O autor complementa: “a palavra que não causa revoluções é precisamente porque deixamos de crer nela” (p. 111). A palavra perde todo seu poder quando perde toda a possibilidade de acreditar na palavra. Certo

é que nunca deixamos de lutar e trabalhar por aquele no qual o sistema simbólico nos faz crer, e assim nos mantemos bem ligados ao sistema. Se deixarmos de crer em algo, é como consequência de uma revolução do sistema. Nesse ciclo do sistema simbólico, às vezes, somos obrigados a acreditar em certo símbolo conservador ou em um símbolo progressista. Uma vez que certo símbolo deixa de sê-lo, o sistema deve oferecer-nos outro símbolo, que nos mantenha bem amarrados a ele e coordenados com seu funcionamento.

Entre um significante e o seguinte, pode abrir-se um interstício, uma falha no saber, um silêncio no discurso, uma estreita fresta pela qual irrompe o real, uma breve pausa na qual se chega a escutar a palavra da verdade. Mas logo é calada pelo barulho ensurdecedor do símbolo seguinte. Estamos condenados a crer sempre em um significante cuja materialidade literal faz com que sejamos irremediavelmente materialistas. O autor ainda faz um paralelo nesse assunto, com Marx, Hegel e Zizek (p. 115). Salientando que o materialismo econômico de Marx é um materialismo em sentido restrito, porém simbólico.

O processo revolucionário jamais deve considerar-se pronto, acabado. Deve continuar através de revoluções sucessivas, que, em seu suceder ininterrupto, constituam uma única revolução permanente nunca interrompida, que nunca deixe de revolucionar a si mesma e de lutar contra os mestres que ela mesma vá erigindo. Mas também a única maneira de lutar contra a existência do mestre e lutar contra ele mesmo, já que ele mesmo é a existência

do mestre. É lutar com sua própria identificação com o mestre, visto que essa identificação e o que lhe dá a existência como mestre.

Ao quarto capítulo, o autor explana que “a razão de nossa condição oprimida nos diferentes significantes ocorre na proporção de nossa identificação com eles” (p. 154). Essa identificação comporta irremediavelmente uma opressão do sujeito pelo significante, do rosto pela máscara, do vivo pelo morto, do real pelo simbólico, entre outros. É necessário que o sujeito se identifique assim com aquele que permite ser algo e alcançar certo reconhecimento no sistema simbólico. Esse reconhecimento do Outro, somente é conseguido através de uma identificação com o Outro, que é também a alienação no Outro e dominação pelo Outro. O Outro, portanto, com o qual se identifica o sujeito, pode apoderar-se da existência do sujeito e absorver toda a sua ação.

A “unidade de classe” que Marx pregava não é uma unidade simbólica do significante, mas, como em Lacan, é a unidade vazia da ausência real e original de um ser do sujeito, ausência revelada pela descoberta e vazio simbólico de um proletário não identificado com nenhum significante mestre, ausência que multiplica e transcende a multiplicidade e complexidade inerentes ao simbólico e suas pluralidades de formas de luta.

O autor se refere a Laclau (p. 160), que este sustenta que “o poder e a condição da emancipação”, e que a única maneira de emancipar uma constelação de forças sociais e a criação de um novo poder em torno de um centro hegemônico. Por sua vez, refere-se a Lenin, que este aceitaria que “todo estado”

constitui um poder especial de repressão: uma máquina para opressão de uma classe por outra. E insistiria que o Estado proletário deve se impor como uma máquina para a substituição da burguesia pelo proletariado, explicando que a burguesia, nesse caso, seria sempre uma oposição.

O eterno problema é que a desidentificação com um Estado passa a ser identificado com outro Estado. Se existe a política governamental repressiva anunciada, é porque também aconteceu a anúncio política libertadora subjacente, a qual não deixará de se opor ao mesmo que o possibilita. Os eleitores não deixam de se opor aos elegidos, os movimentos sociais não deixam de se opor a seus ambiciosos líderes, a ação política das pessoas das ruas não deixa de se opor ao poder político vigente.

Lacan tem razão ao admitir nossa irreparável impotência. Para que fosse possível repará-la, seria necessário emancipar-se do correspondente poder absoluto do significante, e como isso não é possível, então não é possível igualmente reparar a impotência (p. 172). Chegamos assim ao postulado implícito lacaniano de que não existe possibilidade alguma de superação da impotência.

Tanto Marx quanto Lacan concordam que toda a impotência é correlativa de certa potência, todo poder que se ganha é indissociável de outro poder que se perde, a potência de alguém ou algo se conquista sempre ao custo da de algo mais ou de alguém mais. Tudo se paga no real, e estabelece-se um vínculo essencial entre certo ganho e certa perda. Do ponto de vista marxista, somos impotentes porque perdemos nosso poder ao

transferi-lo a um significante mestre, capital ou Estado, que não teria nenhum poder independente de nós sobre nós.

A liberdade seria uma ilusão da ideologia moderna burguesa, liberal e individualista. Essa ilusão de liberdade somente demonstraria o caráter inconsciente da opressão e sua efetividade repressiva. Assim, como descreve Herbert Marcuse, “a repressão chegou e ser tão efetiva que, para o reprimido, assume a ilusória forma de liberdade” (p. 187). Se aqui existe liberdade e não pura ilusão, é unicamente – como nos diz Adorno –, na medida em que certa autonomia é requerida pelo sistema para poder funcionar. É uma função do sistema a que se realiza através da ilusão de liberdade.

O sistema necessitaria de liberdade ilusória para assegurar nosso bom comportamento compulsivo de trabalhadores e consumidores, que é a escravidão moderna. O autor explica a pergunta: por que o ocultamento dessa liberdade asseguraria nosso bom comportamento? Porque se nossa verdadeira liberdade aparecer, de pudermos vê-la então não iríamos querer nem trabalhar nem consumir compulsivamente, e descobriríamos, atônitos, não somente nossa infame escravidão como trabalhadores e consumidores, nossa absoluta subordinação a exterioridade aberrante do sistema simbólico do capitalismo, como também toda a soberania que poderíamos exercer de maneira coletiva e direta, bem como nosso poder sobre o sistema.

O gozo da liberdade, que se distancia do exercício da liberdade, seria o símbolo de uma passividade que não pode ser mais que a subordinação de um indivíduo liberado no

sistema no qual se aliena. Quando os indivíduos se convertem em peças do sistema, quando funcionam com o sistema e deixam de dificultar seu funcionamento, então o sistema se emancipou e funciona livremente, sem restrições. Nesse caso, os indivíduos experimentam a emancipação do sistema como se fosse sua própria emancipação.

Igualmente os trabalhadores, por mais que sejam reprimidos, estão conscientemente identificados com o sistema que os oprime e, em virtude dessa identificação, já não se percebem como reprimidos, pois formam parte do mecanismo repressivo inconsciente. O problema é que esse mecanismo utiliza toda a força dos próprios indivíduos, para sua libertação do mesmo mecanismo. Nossa liberdade é passiva, manipulada, ilusória, somente simbólica. Como o autor salienta “nossa morte real pode ser provocada por nossa morte simbólica” (p. 192).

Na sequência, o autor faz um delineamento nas nuances das leis e sua obediência social e salienta que os sujeitos podem conhecer uma lei, mas podem também desconhecê-la. Ao desconhecê-la, podem igualmente desobedecê-la. E sua desobediência já não será sequer desobediência, pois a desobediência é tão somente em relação a uma obediência que pode ser exigida, e uma lei desconhecida como lei já não é exigente nem efetiva, e por isso não pode também exigir alguma obediência.

Somente unindo seus desejos e projeto político, e somente unindo as forças em uma ação coletiva, os indivíduos podem chegar a ter força e exercer toda sua liberdade, ao resistir ao poder absoluto de todo aquele que os

opprime e reprime para impedir sua liberdade. O autor ainda questiona porque permitimos que se origine aquilo que depois se torna costume e assim adquirir poder absoluto sobre nós? Por que começamos a ser o que depois temos que ser? Por que nos identificamos com o significante que deverá se impor como nosso mestre e nos oprimir com todo seu poder? (p. 210). O poder absoluto do significante não se basta jamais a si mesmo, pois sua autoridade exterior não se baseia jamais em si mesma, mas em uma autoridade interior ou aceitação da autoridade.

Quinto capítulo ocorre um questionamento e crítica à metodologia de Žižek, na incoerência entre o objeto e o sujeito, no sentido de que Žižek coloca sempre o objeto como causa de desejo, não o que existe por trás dessa conexão com o objeto. Incursiona na esfera do sujeito e de seu desejo, não penetra na exterioridade da lei até chegar ao nível mais íntimo do que Lacan chama “*extimidad*”, mas simplesmente se detém diante da exterioridade e constata o papel decisivo de um objeto causa de desejo que se mantém, aqui, externo ao sujeito e seu desejo.

No conceito lacaniano, não existe nada tão verdadeiro como a impotência imaginária do sujeito, e é no humilde, neurótico e desmotivador sentimento dessa impotência, na qual se funda a onipotência tirânica e opressora dos reis, dos deuses, e dos demais significantes mestres (p. 217). E, por sua vez, se o mestre detém esse poder simbólico, é porque nos acostumamos a dá-lo, mas, antes de nos acostumarmos a dar esse poder, tivemos que dá-lo porque havia algo de real nele, em sua manifestação visível, que nos fez fazê-lo.

Complementando ainda, a servidão voluntária se origina em uma servidão maquinal que provém de uma servidão forçada. Em uma sucessão lógica, primeiro devemos submeter-nos, logo seremos submetidos e, ao final, queremos submeter-nos. Torna-se visível esse processo na colonização dos povos latino-americanos e outros, submetendo-se voluntariamente aos inquestionáveis ideais culturais ocidentais. Portanto, o sujeito, bem como as organizações coletivas, deixa-se enganar pelo poder simbólico, transformando em um círculo vicioso, na imponente fachada que suscita uma impotência imaginária de sujeito e a resultante força real da presença literal do significante.

Criam-se confusões ideológicas como, por exemplo, entre socialismo e capitalismo, ditadura, anarquia e fascismo, sendo que essa confusão favorece unicamente ao capitalismo. O aparente não se confunde necessariamente com o real, a força real do significante não é unicamente uma aparência, e que sua aparente “aparência essencial” não é o que parece, não é realmente uma aparência, mas em realidade é algo real, algo historicamente real.

O discurso expressado se opõe ao sujeito, em que o discurso é o do Outro, como o trabalho é do Outro, a força de trabalho e seu conteúdo, a força real do sujeito aparece como força real do sistema simbólico, do outro, como vampiro do capital (p. 241). Extrair e explorando o trabalho vivo, pela linguagem, pelo capital, como uma máquina simbólica e “fantasmagórica” do significante do capital, como pode atuar como se tivesse vida própria? O sujeito é despojado pela mesma força real da que se despoja.

E, sabendo da verdade, não sabe o que fazer com o que sente, com o que percebe, não sabe como se rebelar ou se indignar, e acaba retrocedendo e alienando-se.

Posteriormente, o autor fala da vergonha que é digna porque indigna. A indignação é indissociável da vergonha. A vergonha do sujeito, como bem sinalizou Marx, é uma espécie de cólera, uma cólera contida, uma revolução. É uma indignação que supõe uma liberadora dignificação do sujeito como sujeito. A injúria também expressa a culpa simbólica e produz uma vergonha que pode nos impulsionar contra o verdadeiro culpado, contra o outro injuriado que nos envergonha e que pode nos envergonhar porque estamos alienados a ele, porque nos identificou como um de seus significantes (p. 247).

Por mais covardes que sejam os sujeitos, e por mais impotentes que se considerem, devem ter presente que o poder absoluto do significante mestre não deixa de pertencer a eles e se também lhes pertence o significante mestre, este é unicamente porque os sujeitos se identificaram com ele. O que expressa a voz interior do supereu é evidentemente o que foi articulado pelo Outro, pelo sistema simbólico da cultura, pela estrutura significante da linguagem que impõe ao sujeito o significante mestre com o qual ele deverá se identificar para se sentir livre e poderoso.

Comprometemo-nos com o significante, por mais degradante e subordinado que seja. Porque o significante nos permite ser, na estrutura significante da sociedade, o sistema necessita então, de nós, de nossa força de trabalho como policiais ou capatazes do sistema (p. 255).

O autor salienta que conforme Adorno, “a indústria cultural pretende hipocritamente acomodar-se entre os consumidores e administrar o que desejam”. O sistema simbólico da cultura, desse modo, faz-nos crer, como consumidores, que somos os mestres do sistema e que ele é nosso escravo, obedece-nos incondicionalmente e não é exigente e não tem pretensões, e para separarmo-nos dele e confirmar nossa liberdade, basta um ato. É aí onde nos enganamos. O sistema simbólico da cultura, atrás da ilusão de que pretende nos servir, somos nós que o servimos e fazemos seu trabalho. Nos os trabalhadores, os serventes, os escravos, e o sistema é nosso mestre. Ao ser nosso mestre, o sistema tem logicamente pretensões e exigências sobre nós, e o obedecemos no lugar de sermos obedecidos. Se acreditarmos que nos obedece, cumprimos alegremente o papel de consumidores, sendo que o sistema se manifesta em reciprocidade. Assim, seremos livres, em uma suposta igualdade, com a liberdade de comprar.

A fratura, o deslocamento entre o real e a realidade, faz com que a ideologia e a realidade sejam o mesmo, um princípio de desconhecimento. O desconhecimento do real é o que se consegue através da consciência do imaginário que somente impõe como realidade particionada na hegemonia de uma ideologia composta por ideias que dominam uma época e como ideias de uma classe dominante. Hoje, por exemplo, aquilo que chamamos realidade só existe como tal no mercado ideológico hegemônico global.

Já no último capítulo, o sexto, na aproximação das considerações finais, o autor salienta que a aparência não é autônoma a respeito

do que é realmente, o eu não é autônomo com respeito a ele, a realidade imaginária não é autônoma com respeito ao simbólico e ao real do simbólico, a consciência dos sujeitos não é autônoma com respeito ao inconsciente e a existência do sujeito do inconsciente (p. 273). Marx sabia muito bem que a existência social determina a consciência e que as formas determinadas da consciência real não são autônomas, mas respondem a um fundamento real, a uma estrutura econômica.

Ocorre um questionamento do autor no qual salienta como podemos nos entusiasmar com as previsíveis e reconfortantes formas imaginárias da realidade que podemos consumir no mundo interior do capital, incluindo as mais radicais formas, com produtos viciantes e sem história que servem somente para nos manter atados ao sistema simbólico ao submetermos e com isso ainda acreditarmos que assim estamos escutando nossa voz interior!

O consumismo é em si mesmo uma forma de neurose que nos faz comprá-lo todo para que o todo se coloque entre nós e a morte para que todo encha o vazio, para que o todo evite a impossibilidade do real, o desejo a criação do que, todavia, tem forma. Nesse sistema da necessidade simbólica, em seu vazio da impossibilidade real e em seu deserto do real, em que surge todo ser, todo algo, que é necessário sim, mas puramente simbólico ainda que aparente ser uma realidade que somente é imaginária, por sua aparência de realidade oculta a impossibilidade do real. Esse procedimento de consumo deve devorar e digerir o real para transmutá-lo no real do simbólico. O capitalismo necessita de consumidores, de

classes médias, de consumidores inconscientes, para colocar esses “médios capitalistas” (p. 278) em seus produtos, em suas expectativas, e devem receber salário, ser proletários...

Quando o sistema cresce e se multiplica graças às classes sociais não capitalistas, continuando a acumulação a suas custas, esse processo forma parte do funcionamento imperialista de um sistema simbólico da cultura que somente se desprende e desenvolve graças ao real, simbolizando as suas custas, retirando-o para implantar-se em seu lugar. É assim como o sistema simbólico arrasa a natureza para simbolizá-la ou cultivá-la, esvazia-se o real para convertê-lo no simbólico. Cortam-se milhões de árvores para transformá-las em papel. Desertifica-se o território para transformá-lo em um mapa. Assim também o corpo humano e todo o mais que serve de sustento ao sistema simbólico e a sua aparência imaginária da realidade.

O monopólio da aparência faz com que esta apareça diante de nós como uma aparência essencial. E também faz com que a realidade imaginária se imponha a nós como a única realidade e que o real se esconda por detrás dessa realidade, que se transforma na realidade mesma de nossas vidas, a única, mais evidente do que o real e aparentemente mais real que o real. Lacan reconhece que é o marxismo que nos ensinou a abrir as portas do inconsciente para ir além da simulação do real. Pergunta-se porque o trabalho do inconsciente não poderia ser produzido. A resposta seria tão evidente que talvez não seja convincente: o trabalho do inconsciente, como eterno trabalho do sistema simbólico da cultura, não pode ser produzido porque

RESENHA

deve ser produtivo, porque tão somente poderia produzir-se e não tem tempo nem necessidade de produzir-se.

Como conclusão, o autor faz uma recapitulação de suas ideias, “para evitar novas tentações que nos fariam burlar mais uma vez as regras que nos havíamos fixado”. Propõe possibilidades de ações contra a opressão; refaz suas ideias e posicionamentos na perspectiva política do marxismo lacaniano e contra outras posições que julga incompatíveis com essa perspectiva.

Recebido em 12/11/2014; Aprovado em 23/12/2014.