

## Lacan, crítico de Marx



Por **ELEUTÉRIO F. S. PRADO**

*Considerações sobre o conceito lacaniano de “objeto a”*

Como sabem os psicanalistas, mas não provavelmente o leitor comum e os críticos da economia política, o “objeto a” aparece atualmente como um conceito fulcral da psicanálise contemporânea. Mas o que é então esse objeto, noção de lavra própria, com base no qual Lacan se lança numa crítica sutil ao autor de *O capital*?

Lacan partiu dos descobrimentos de Sigmund Freud de quem se dizia um seguidor fiel – o que, aliás, se pode duvidar. Ora, todos aqueles que se depararam pela primeira vez – senão pela segunda, terceira etc. vezes – perceberam que se trata de um conceito enigmático e de difícil compreensão. Nessa nota pretende-se discutir esse enigma recorrendo a certas categorias lógicas, as quais aqui advirão no momento apropriado. Por enquanto, procurar-se-á simplesmente descrevê-lo como categoria da psicanálise.

## O “objeto a”

Nos textos de psicanálise, esclarece-se em primeiro lugar que o “a” – um “a” minúsculo – adicionado ao termo “objeto” vem de *autre* em francês, termo que corresponde ao termo “outro” em português. Como o desejo visa sempre algo, forma com esse outro uma relação de mútua determinação. Então, esse “objeto outro” é apresentado com o objeto causa do desejo.

Sem que esse objeto possa ser aqui bem identificado, dá-se um primeiro passo na sua compreensão.<sup>[1]</sup>

Quando a criança passa, no curso de seu processo de crescimento, a identificar aqueles que a cercam (mãe, pai, irmãos etc.) como outras pessoas, ela toma conhecimento de si mesma, ao mesmo tempo, como uma pessoa. Ora, essa distinção apenas se consolida quando a criança aprende a linguagem dos pais e se torna capaz de nomeação. Assim, ela passa a distinguir, no seio da família, a duplicidade “eu/outros”. Nessa diferenciação surgem, necessariamente, desejos na criança que se dirigem para os familiares, vistos como outros. Ademais, os desejos passam a se dirigir não apenas para as outras pessoas, mas também para as coisas outras, tudo o que eventualmente caia no interesse e no alcance do “sujeito”.

São exemplos de ambos os casos: a criança, que brinca solitária, quer ser abraçada pela mãe, mas ela agora lê o seu jornal; ela quer o carrinho que está de posse do irmão; ela quer o irmão mais novo volte para a maternidade e lá fique para sempre etc.

Entende-se por “sujeito” daqui em diante não apenas as crianças, mas todas as pessoas, ou seja, os seres humanos em geral. Estes, então, são entendidos como sujeitos incompletos fundamentalmente desejantes. É nesse contexto que se pode começar a falar precipuamente do “objeto a”. Seria ele um gênero dos objetos de desejo em geral? Ou, então, uma espécie de tal gênero?

As outras pessoas e as outras coisas, enquanto objetos de desejo, podem ser encaradas simplesmente como espécies do gênero “objeto a”? Não! Ainda que se trate de uma abstração, ainda que esse objeto seja, sim, um objeto de desejo, ele não é um gênero. Poderia ser uma espécie? Não! Trata-se de um objeto imaginário enquanto que os outros objetos são realmente existentes. Vem a ser, então, o gênero posto como espécie singular desse mesmo gênero? Veja-se: ao adquirir nome próprio, torna-se algo singular. Como se tem aqui um quiproquó, poderia ter ele algum sentido racional?

O “objeto a”, em primeiro lugar, está posto não na realidade objetiva, mas na esfera do imaginário, ou seja, naquela parte da psique que é habitada por imagens e fantasias sobre o mundo ao redor. Em segundo lugar, ele nunca é aquele objeto determinado, específico e bem definido para o qual se volta o desejo. De certo modo, o “objeto a” se associa aos objetos do mundo, mas com eles não se identifica. Não é à toa, pois, que ele se afigure como enigmático.

Para começar a deslindar o mistério é preciso ver que Lacan o apresentou por meio de uma analogia que visa separá-lo dos objetos da realidade. Segundo ele, o “objeto a” é algo próximo de um “agalma”, ou seja, “algo precioso” que está contido em coisas triviais e que, na Grécia antiga, eram oferecidas aos deuses. O agalma era levado a eles por meio de uma oferenda cuja materialidade era irrelevante, mesmo se esta fosse uma joia rara. A identidade entre o “objeto a” e o agalma, porém, não se encontra exatamente numa propriedade específica que ambos tenham em comum.

O comum entre eles é que ambos, aparentemente e a princípio, devem ser compreendidos como produtos de reduções conceituais. O agalma se associa às oferendas, mas ele existe em si mesmo, podendo ser transportado por elas sem se confundir com elas; o “objeto a”, de igual modo, pode morar junto com os objetos de desejo determinados sem, no entanto, se identificar como nenhum deles.

Para Lacan, ambos são produtos da imaginação e, como tais, surreais. Mas, mesmo sendo assim, não deixam ter efeito no psiquismo, assim como eficácia na condução da ação humana. Do ponto de vista lógico, tanto um com o outro parecem resultados de reduções feitas a partir da variedade concreta seja das oferendas seja dos objetos de desejo possíveis. Derivam-se delas e deles por meio de abstrações, mas estas – como já se mencionou – não põem os seus respectivos gêneros; distintamente, põem algo que supostamente podem apenas transportar.

Onde se encontraria a fonte em que bebeu Lacan para pensar essa abstração cujo caráter não parece explícito? É certo que lhe deu imediatamente um nome próprio que oculta a sua logicidade própria. Pode ser que tenha sido na tradição psicanalítica. Mas é certo que encontrou uma homologia entre ele e o mais-valor tal como este é apresentado nos quatro primeiros capítulos de *O capital* de Marx.<sup>[iii]</sup>

Para esse último autor, como se sabe, algo adere às mercadorias que são produzidas e circulam no modo de produção capitalista. Esse algo é o valor, o qual consiste em um quantum de trabalho abstrato. Se o trabalho fisiológico é o algo comum ou condição genérica dos trabalhos concretos necessários para a produção dos valores de uso, ele é também a fonte por meio da qual o próprio sistema econômico do capital reduz os trabalhos concretos a trabalho humano abstrato. Os valores assim constituídos se manifestam nos valores de troca sem com eles se identificarem. Esse processo de redução foi depois denominado de “abstração real” para indicar que ele não ocorre na subjetividade, mas objetivamente; ora, esse modo de conceituar se afigura impróprio tanto no caso do “agalma” quanto do “objeto a”.

No primeiro caso, uma qualidade genérica dos trabalhos – o tempo gasto no trabalhar – permite a redução dos tempos de trabalhos concretos a tempo de trabalho abstrato. Uma determinação do gênero é assim posta como uma singularidade real: ela figura ao lado dos trabalhos concretos, mas é trabalho concreto posto realmente como trabalho abstrato, como valor.

Ora, os desejos humanos, assim como as utilidades das mercadorias particulares, são incomensuráveis entre si; não têm algo comum a partir do qual uma redução possa ser feita.<sup>[iv]</sup> Logo, essa suposição antes feita pode ser descartada. Os objetos de desejo são também heterogêneos entre si. Em consequência, o “objeto a” consiste de uma totalização imaginária apresentada pelo próprio Lacan a partir de seus estudos e de suas reflexões psicanalíticas. O abismo estruturalista em que cai lhe passa despercebido, porque trata essa abstração como se fosse apenas algo imaginário, algo que efetivamente ocorre na cabeça dos humanos geral. Assim sendo, ademais, essa redução, mesmo tendo a aparência da medida, não aparece explicitamente como uma medida.

No entanto, o “objeto a” figura na obra desse psicanalista não como o gozo total, mas como uma falta de mais gozo. O “sujeito” em geral obtém gozo na busca dos objetos do desejo, mas ele nunca se satisfaz inteiramente; eis que, impulsionado pelo inconsciente, o gozo que procura é sempre um gozo inatingível. Logo, todo gozo deixa uma falta de gozo, um mais-gozar. Lacan não define o “objeto a” como medida, mas o seu caráter de medida aparece aqui de algum modo.

## Mais-trabalho

Em consequência, a homologia do “objeto a” não se dá diretamente com o valor enquanto tal, mas com parte dele, o “mais-valor”. Este surge da produção capitalista de mercadorias depois que os seus valores se realizaram na esfera da circulação. Como se sabe, para Marx, o mais-valor vem do mais-trabalho. Como se sabe também, esse mais-valor é procurado pelo capitalista na forma do lucro, numa busca incessante que nunca poderá satisfazê-lo plenamente – ou melhor, sempre lhe parecerá insuficiente. Assim como o “valor que valoriza” se acresce de mais-valor, o sujeito do inconsciente quer obter por meio do “objeto a” um gozar adicional, um mais-gozar. O próprio Lacan se refere ao “objeto a” como o *locus* do mais-gozar, com aquilo que dá origem a esse “mais”. Ora, tanto o capital que move efetivamente a economia capitalista quanto o desejo assim concebido são insaciáveis – e esse ponto – note-se – é fundamental.

E isso suscita uma pergunta: a suposta insaciabilidade do desejo é uma condição humana geral como quer Lacan ou uma determinação possível do indivíduo no capitalismo, a qual lhe é imposta pela lógica do capital? Nesse segundo caso, o “objeto a” seria apenas o nome de uma ilusão produzida pelo modo de ser do sujeito compulsivo realmente existente, o capital, assim que ele se introjeta no inconsciente dos indivíduos sociais. Se assim for, esse modo de ser estaria posto apenas no capitalismo. Contudo, mesmo nesse modo de produção, nem sempre o desejo das pessoas obedece à lógica do mau infinito. Mesmo se sempre renasce conforme a vida prossegue – não necessariamente ele seria compulsivo. Há resistência e bom senso e, por isso, nem todas as pessoas no capitalismo estão subsumidas à compulsão do capital – e, mesmo aqueles que o estão, talvez a grande maioria, não estão sempre do mesmo modo. A classe social do indivíduo, por exemplo, faz diferença.

De qualquer modo, Lacan encontra uma dualidade cujos pólos – o indivíduo desejante e o capital como “sujeito automático” – parecem convir um ao outro. Nesse caso, o “objeto a” figura, pois, como o alimento sempre insuficiente do desejo; um alimento puramente imaginário, mas que teria força própria porque sustentaria o desejo como tal, o qual, por sua vez, sustentaria o sujeito, ou melhor, a busca por ser sujeito de cada pessoa em particular – uma busca que Lacan compreende como inexoravelmente frustrada mesmo se admite que há formas melhores e piores de tentar se realizar como sujeito.

Em geral, esse alvo que contém o “objeto a” figura no registro do imaginário. Aparece, assim, como o falo no endereçamento do desejo sexual, como o belo buscado na criação artística, como o mais-salário que sustentaria a família do trabalhador, como o mais-dinheiro que enriquece sempre mais o capitalista etc. Eis que o “objeto a” é o que pode estar associado aos objetos particulares, sem se confundir com eles, já que é o objeto do desejo em si mesmo. Trata-se de um desejo abstrato que foi gerado supostamente a partir de desejos específicos, com desprezo da finitude de todos eles.

## A crítica de Lacan

Ora, essa conjectura que até o presente momento foi apenas apresentada, pode ser provada com base nos textos do próprio Lacan.<sup>[iv]</sup> Eis o que disse de um modo bem direto, mas também ambíguo, em *Radiofonia*: “*Mehrwert* [mais-valor] é *Marxlust* [desejo-Marx], o mais-gozar de Marx”. Ora, como se sabe, o mais-valor para Marx, assim como o valor como um todo, é propriedade sensível suprassensível das próprias mercadorias e não algo meramente psíquico.

A sociabilidade capitalista, para Marx, cria significações objetivas realmente existentes. Nessa perspectiva, ele expõe dialeticamente o resultado de toda uma investigação feita pela economia política e por ele mesmo sobre esse objeto real que consiste no modo de produção capitalista, objeto que tem por motor o capital, em sua condição de sujeito compulsivo. Ora, essa subjetivação da categoria de mais-algo, feita por Lacan, precisa ser bem mais esclarecida.

Eis como Lacan elogia e critica um ponto central de *O capital*, qual seja ele, aquele em que Marx descobre o mais-valor na transação entre o capitalista e o trabalhador. Eis que a força de trabalho deste último é vendida ao capitalista pelo salário, o qual representa apenas o seu custo de sua reprodução – não o valor total que ela gera. A diferença aparente é o lucro, mas a sua essência é o mais-valor. Eis primeiro o elogio:

É difícil não ver que, mesmo antes do advento da psicanálise, uma dimensão, que deve ser chamada de sintoma, já havia sido já introduzida; ela foi articulada para representar de fato o retorno da verdade numa falha de certo conhecimento... Pode-se dizer que essa dimensão é altamente diferenciada na crítica de Marx, mesmo se não está aí explícita. Pode-se dizer

também que uma parte da reversão de Hegel levada a efeito por ele está constituída pelo retorno (um retorno materialista já que mostra a sua figura e corpo) da questão da verdade.

Eis, agora, em sequência, a sua crítica. Antes de lê-la, veja-se que Marx versa sobre a objetividade que se apresenta na linguagem das mercadorias; para Marx, note-se, essa linguagem é formada por signos<sup>[vi]</sup> intransparentes e que ocultam o seu significado – mas não Lacan. Este concebe a linguagem, fundamentalmente, como articulação de significantes entre si mesmos. O sentido, agora, encontra-se na estrutura desses significantes – e não mais nos significados per se. Não há dúvida, entretanto, que para Marx e para Lacan o significado se apresenta por meio dos significantes. Mas, para o primeiro, que toma o significante como aparência, ele advém do trabalho abstrato posto na produção da mercadoria (essência), enquanto que, para Lacan, o significado é posto pela própria articulação enquanto tal.

Freud distinguiu-se do resto porque ligou claramente o estado do sintoma ao estado de suas próprias operações. Para Freud, essa operação consiste na operação do próprio sintoma, de dois modos. Diferentemente do que se faz com um signo (...) um sintoma apenas pode ser interpretado na dimensão [da constituição] da significação. Um significante tem significado somente por meio de sua relação com outro significante. A verdade dos sintomas reside nessa articulação. Os sintomas [em especial em Marx] permanecem vagos quando são entendidos como irrupção de verdade [subjacente]. De fato, são verdades, (...) mas apenas quando são postas de modo materialista como verdades que são postas na base da cadeia de significação.<sup>[vii]</sup>

Antes de continuar, é preciso dizer que é duvidoso julgar que Marx pensou o capitalismo a partir de sintomas, ainda que essa afirmação possa não ser, talvez, despropositada. Marx, como se sabe, apresentou em *O capital* a exposição dialética do modo de produção capitalista que o próprio capital regula.

## Retorno da verdade

Em sequência, com a ajuda do texto de Pierre Bruno, é preciso interpretar melhor as afirmações de Lacan acima apresentadas, especialmente, as críticas que endereça à Marx. Segundo o texto aqui consultado, para Lacan, Marx e Freud coincidem em tomar o sintoma como um “retorno da verdade”. Ambos são assim materialistas e se opõe ao idealismo de Hegel que vê a verdade na “astúcia da razão”. Entretanto, o materialismo de Freud difere do materialismo de Marx. Segundo Bruno, “enquanto para Marx, o sintoma é sintoma de uma verdade [subjacente], para Freud, o sintoma já é a própria verdade [ali presente]”. Dito de outro modo, a crítica da economia política busca desvelar uma “essência” enquanto a psicanálise ficaria na aparência.

Nessa operação intelectual, note-se, o mais-valor se torna um mais-gozar. Como isso se tornou possível? Na passagem da categoria signo para a categoria significante (que, em si mesma, não tem sentido algum) – feita, como se sabe, pelo engenho de Lacan – encontra-se uma operação ontológica que separa a realidade simbólica – vista como o mundo do homem por excelência – do mundo real subjacente, ou seja, da materialidade efetivamente existente. Este último se torna, assim, um mundo transcendente ao simbólico. Ora, essa operação muda o caráter da práxis humana e social. Ao invés de práxis significar a atuação do corpo e da mente no mundo, tem-se agora uma “práxis” que se cinge à atuação da mente no mundo simbólico e que deixa o real para lá como esfera do incognoscível enquanto tal. Eis, pois, porque o mais-valor de Marx se torna um mais-gozar em Lacan.

E isso pode ser provado textualmente. Note-se, primeiro, que Lacan considerava Marx um puritano que, como tal, reprimia sempre os próprios desejos e, assim, não levava os desejos em conta na sua investigação no campo da economia. Ademais, acreditava que ele se encantara com a mensuração e o cálculo do que vem atender ao desejo, medida abstrata que permeia a economia política como um todo. Em consequência, tratara o mais-gozar como algo que pode ser medido, que pode entrar numa contabilidade social. Apresentadas esses preconceitos sobre o gênio de Marx, mas necessários para um bom entendimento do trecho que vem em sequência, veja-se, agora, como ele próprio apresentou a sua crítica: “Se não tivesse se esforçado sem cessar para se castrar a si mesmo, se não tivesse computado o excedente de gozo, se não tivesse convertido esse excedente em mais-valor, se em outras palavras, não tivesse fundado o capitalismo [nessa noção], Marx teria realizado que o mais-valor é um mais-gozar”.

Ao fazer essa operação, note-se que Lacan passou assim, implicitamente, da produção para a circulação de mercadorias, ou seja, da essência do modo de produção para a sua aparência. Pois, é na circulação que o preço da mercadoria se forma e, assim, também o preço da mercadoria força de trabalho, o qual é sempre menor do que o primeiro. E essa diferença, que aparece como lucro, pode, então, ser entendida como o algo que satisfaz o desejo do capitalista, que lhe fornece a fonte de um mais-gozar, possivelmente frustrado. O capitalista investe e, ao fazê-lo perde gozo; por isso deseja recuperá-lo sempre em nível maior. Lacan, então, vai considerar que a desmedida do gozo é uma característica do discurso do capitalista, discurso este em que se pode apreender a verdadeira realidade do capitalismo.

Tanto Marx quanto ele próprio, na compreensão de Lacan, consideram o lucro capitalista como um sintoma. Mas subsiste uma diferença crucial: se, para o primeiro, o sintoma seria um sintoma de uma verdade que mora na produção de mercadoria, para o segundo, essa verdade se encontra no próprio sintoma, ou seja, no modo como ele se manifesta na circulação mercantil, nos significantes associados às mercadorias.

Segundo Bruno, “a diferença da posição de Marx [em relação à psicanálise] pode ser estabelecida de modo simples: enquanto que para Marx, o sintoma é sintoma de uma verdade, para Freud [segundo Lacan] o sintoma é a própria verdade”. “O sintoma” – diz Pavón-Cuellar – “está incorporado na condição proletária, a qual é compartilhada por todos os seres humanos, pois todos eles estão reduzidos a serem forças de trabalho”. Como tais, elas são postas a trabalhar nos empreendimentos capitalistas e, ao fazê-lo, realizam “o discurso do Outro”. Ter-se-ia assim uma teoria da exploração fundada na subjetividade (perda de gozo) – e não na objetividade socialmente significativa. E esse ponto dá o ensejo à crítica lacaniana mais forte ao autor de *O capital*.

O ataque pode ser apresentado do seguinte modo. Marx sem dúvida descobriu uma perda; mas, ao situar a verdade do lucro na exploração do trabalhador, ele considerou esse dano como um dano objetivo que recai sobre toda uma classe social, o proletariado. Ao fazê-lo, ele tomou essa classe como uma “massa”, ou seja, como uma força coletiva dormente que poderia acordar, que poderia, assim, vir a ser um sujeito efetivo no curso da história. Considerou, então, que esse agente coletivo “em si”, para eliminar a perda que lhe impõe o capitalismo, precisava tornar-se “para si”, transformando-se em uma força revolucionária.

Desse modo, para pôr-se efetivamente como sujeito efetivo, essa classe precisava adotar um novo “senhor”, um partido capaz de conduzi-la à revolução.<sup>[vii]</sup> Ao fazê-lo, implicitamente, ela já estaria se submetendo a um mestre autoritário que sabe o fim da história, assim como os meios para alcançá-lo. Por isso mesmo, a “revolução proletária” tão sonhada pelos comunistas não poderia ter eliminado o capitalismo, mas apenas poderia tê-lo resposto de outro modo, qual seja este, na forma do socialismo real.

Ora, essa tese, apesar de seu extravio conceitual, parece ter sido comprovada na história. Entretanto, ela não pode ser corroborada pelos textos de Marx. Não se encontra aí a afirmação de que a revolução socialista requiera a condução de um partido único centralizado – partido este que, de fato, veio estar na origem do socialismo real. Diferentemente, é certo aventar que, segundo Marx, a classe em si se torna para si por emergência histórica, não com o acicate de um partido voluntarista.

Ao contrário, encontra-se aí a afirmação de que o socialismo, como novo modo de produção, requer que os “trabalhadores estejam livremente organizados”, ou seja, que participem de uma verdadeira democracia. A tese do partido único, como se sabe, apenas se tornou dominante no começo do século XX. Lideranças notórias, aliás, como Rosa Luxemburgo, pensavam o partido como o “próprio movimento da classe operária”; outros, como Lênin, concebiam o partido como vanguarda portadora dos interesses da classe trabalhadora e do conhecimento sobre os rumos da história.<sup>[viii]</sup>

À medida que essa última concepção venceu, abriu-se o caminho do fracasso histórico do socialismo. Dada a hegemonia do capitalismo na economia mundial, o socialismo num país atrasado dificilmente poderia escapar da lógica da concorrência, ou seja, da lógica do capital. Eis que assim a revolução derrubou um senhor para colocar outro em seu lugar.<sup>[ix]</sup>

**\*Eleutério F. S. Prado** é professor titular e sênior do Departamento de Economia da USP. Autor, entre outros livros, de *Complexidade e práxis (Plêiade)*.

## Referências

Alemán, Jorge. *Capitalismo – Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Ediciones NED, 2018.

Almeida, Angela M. *Do partido único ao stalinismo*. São Paulo: Alameda, 2021.

Bailly, Lionel. *Lacan – Beginners Guide*. Londres: Oneworld Publications, 2009.

Bruno, Pierre. *Lacan and Marx – The invention of the symptom*. Londres/New York: Routledge, 2020.

Pavón-Cuellar, David. “Marx in Lacan: proletarian truth in opposition to capitalist psychology”. *Annual Review of critical psychology*, vol. 9, 2011.

Prado, Eleutério F. S. *Materialismo crítico e materialismo simbólico*. In: <https://eleuterioprado.blog/2021/08/23/materialismo-critico-versus-materialismo-simbolico/>

Safatle, Vladimir. *Maneiras de transformar mundos – Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Tomžič, Samo. *The capitalist unconscious: Marx and Lacan*. London: Verso, 2015.

## Notas

[i] Segue-se aqui a exposição do capítulo 8 do livro de Lionel Bailly (2009).

[ii] Tomžič, por exemplo, afirma que o “objeto a, um objeto do gozo, é também o objeto que é logicamente associado ao mais-valor” (2015, p. 50).

[iii] Essa falta de rigor também se encontra na teoria neoclássica dos preços já que ela está baseada numa totalização das utilidades específicas das mercadorias numa dada “utilidade total”, uma medida impossível já que as primeiras são incomensuráveis entre si.

[iv] Segue-se aqui a exposição de Pierre Bruno contida no apêndice 1 e 2 de seu livro *Lacan e Marx*. O primeiro denomina-se *Lacan’s Portrait of Marx*; e o segundo *The insatiable*.

[v] Signos são duplicidades formadas por significados e significantes, não necessariamente fixadas ou mesmo estáveis cotidianamente. Para Marx, os signos formam a objetividade social. Ao contrário, Lacan despreza os signos como ilusões, para ver objetividade apenas nos significantes enquanto tais.

[vi] Sobre essa distinção, ver Prado (2021).

[vii] Eis como Jorge Alemán critica essa “ilusão” de Marx e dos marxistas em geral: eles admitiram que “há uma espécie de sujeito suposto que sabe o transcorrer da história, isto é, uma classe que sabe, ela mesma, conduzir o processo e chegar ao objetivo final de dissolver as classes”. Ver Alemán (2018).

[viii] Ver Almeida (2021).

[ix] Ver Safatle (2021).