

El evento y el psicoanálisis: las políticas de ruptura en la sociedad capitalista



NADIR LARA JUNIOR*

Universidad de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

ANDRÉ URBAN KIST**

Universidad de Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Brasil

El evento y el psicoanálisis: las políticas de ruptura en la sociedad capitalista

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el concepto de *evento* [acontecimiento en su traducción al español], formulado por Alain Badiou, como una categoría política-filosófica-psicoanalítica necesaria para comprender el contexto actual, en el cual la hegemonía del capitalismo impide que cualquier idea de ruptura social, política, económica y afectiva pueda ser construida. El psicoanálisis puede reconocer el saber del proletario sobre el evento y así también apuntar al lado sombrío de la sociedad capitalista que omite ese saber del trabajador. La política del psicoanálisis se aproxima a la verdad del sujeto que, en este caso, trae algo del orden del saber sobre el evento.

Palabras clave: discurso, evento, plusvalía, plus-de-goce.

The event and psychoanalysis: the politics of rupture in capitalist society

The aim of this article is to reflect on the concept of event, formulated by Alain Badiou, as a political-philosophical-psychoanalytical category necessary to understand the current context, in which the hegemony of capitalism prevents any idea of social, political, economic and affective rupture from being formulated. Psychoanalysis can recognize the knowledge of the proletariat about the event and thus also point to the dark side of capitalist society that omits this knowledge of the worker. The politics of psychoanalysis approaches the truth of the subject which, in this case, brings something of the order of knowledge about the event.

Keywords: discourse, event, surplus value, *plus-de-jour*.

L'évènement et la psychanalyse: les politiques de rupture dans la société capitaliste

Le but de cet article est de réfléchir sur le concept d'*événement*, formulé par Alain Badiou, comme une catégorie politique, philosophique et psychanalytique nécessaire pour comprendre le contexte actuel où l'hégémonie du capitalisme empêche que toute idée de rupture sociale, politique, économique et affectif puisse être construite. La psychanalyse peut reconnaître le savoir du prolétaire sur l'évènement et designer ainsi ce côté sombre de la société capitaliste qui omet ce savoir du travailleur. La politique de la psychanalyse est proche de la vérité du sujet qui, dans ce cas, apporte quelque chose de l'ordre du savoir sur l'évènement.

Mots-clés: discours, événement, plus-value, jouissance.

CÓMO CITAR: Lara Junior, Nadir y Urban Kist, André. "El evento y el psicoanálisis: las políticas de ruptura en la sociedad capitalista". *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 305-321, doi: 10.15446/djf.n21.101242.

* e-mail: nadirlj@hotmail.com

** e-mail: andre_kist@hotmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial



INTRODUCCIÓN

A partir de la reflexión de Marx sobre la relación desigual entre el patrón y el trabajador (amo-esclavo), Lacan lanza algunas preguntas en sus conferencias: ¿qué hace que la clase trabajadora permanezca en esa posición de explotada y no rompa con esa lógica? ¿Cuáles son los factores inconscientes que promueven la permanencia de esa relación desmedida? ¿Por qué, al ser conscientes de las contradicciones puestas en esa relación, hay una economía libidinal que garantiza esa hegemonía? ¿Qué tipo de revolución debemos proponer para evitar que el autoritarismo no prevalezca por encima de los ideales de los trabajadores? Para responder a esas cuestiones, Lacan abre un diálogo profundo con Freud, Hegel y especialmente con Marx y Engels, quienes van a tornarse en una referencia importante para la estructuración del psicoanálisis¹.

En esa perspectiva, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre el concepto de *evento*² formulado por Alain Badiou, como una categoría política-filosófica-psicoanalítica necesaria para comprender el contexto actual, en el cual la hegemonía del capitalismo impide que cualquier idea de ruptura social, política, económica y afectiva pueda ser construida. La discusión sobre el concepto de *evento* es relevante para el escenario académico internacional una vez que desmitifica la idea de que el psicoanálisis lacaniano solamente dialoga con Freud y de que es una ciencia burguesa descomprometida con las cuestiones sociales y políticas de una nación. Por otro lado, destacamos en la obra de Jacques Lacan la presencia consistente y significativa del marxismo que, por su lado, abre posibilidades para que el psicoanálisis contribuya de sobremanera a pensar y desear la emancipación de todos los seres humanos como lo señala Marx³.

Cuando Marx se refiere a la plusvalía, la entiende como el lucro del patrón a partir del trabajo proletario, lo cual es el excedente no contabilizado. Lacan, al analizar ese concepto a partir de términos subjetivos, entiende que, inconscientemente, la plusvalía deja una marca como resultado de esa operación llamada por él de plus-de-goce. Tal concepto es comprendido como el excedente libidinal de la producción

1. David Pavón-Cuellar, *Elementos políticos de marxismo Lacaniano* (Ciudad de México: Paradiso Editores, 2014).
2. En las obras originales en francés de Alain Badiou, encontramos la palabra *événement* ('evento'). Sin embargo, aquí en Brasil es común encontrar la palabra 'acontecimiento' en lugar de 'evento'. En lengua inglesa, ese término fue traducido como *event* ('evento'), por eso decidimos adoptar la palabra 'evento' y no 'acontecimiento' para seguir una lógica de traducción internacional.
3. Pavón-Cuellar, *Elementos políticos de marxismo Lacaniano*, 301.

sumisa del esclavo, o sea, de las relaciones de explotación mantenidas por la relación amo-esclavo (patrón-empleado), de las cuales resulta cierto “gozo” (ganancia libidinal) para quien obedece, pues cree que su vida recibirá ayuda y será protegida por el patrón. En esa lógica hay, por lo tanto, un “gozo” financiero y también subjetivo, dado que el patrón y el empleado trabajan para mantener el *statu quo operandi* a costa del trabajo explotado. A la luz de ello, el evento puede ser entendido como un impedimento de la producción de la plusvalía y del plus-de-goce, porque genera un rompimiento con la lógica de explotación y de una posición de explotación-sumisión. Por eso, muchas veces la reacción del Estado es violenta, una vez que se trabaja en función de la manutención del orden capitalista.

1. EVENTO

Badiou mantiene viva la hipótesis comunista a partir del momento en que nombra la Comuna de París como un evento⁴, puesto que ella manifiesta el surgimiento/existencia de algo incalculable que inscribe la creación de un horizonte de posibilidades a través de su existencia⁵. En ese sentido, la Comuna de París es un episodio singular. En 1870, con la caída de Luís Bonaparte (1852-1870), quien fue hecho prisionero por el ejército prusiano⁶, los republicanos de Thiers se autodeclararon un gobierno popular masacrando a los que consideraban traidores y traicionando a los propios obreros que les ayudaron, estos últimos armados en la defensa contra los prusianos⁷. La “danza dialéctica” de las revoluciones de 1830 y 1848⁸ se cumplía otra vez porque en dichos casos hubo movilizaciones populares que resultaron en posiciones de pequeños grupos en la lucha por el poder y en desacuerdo con las demandas surgidas en la eclosión de los levantes, siendo muchas de ellas de carácter proletario y que clamaban por una revolución.

Thiers era conocido, desde la revolución de 1830, como un hombre de Estado: “la expresión intelectual más acabada de su propia corrupción de clase”⁹. Él tenía claros intereses en “contener el ímpetu político popular”¹⁰ al elegir asambleas conservadoras y poco legítimas, en medio de una ingeniosa movilización de los operarios que clamaban por la participación¹¹. Tal como en 1830 y 1848, en 1871 había una presencia maciza de operarios dispuestos a luchar por las armas¹² y con condiciones de hacerlo¹³. La Guardia Nacional, en 1871, estaba compuesta por una mayoría operaria que se organizaba¹⁴. Esa situación era un obstáculo para la manutención del gobierno de Thiers¹⁵, que en la madrugada del 17 de marzo de 1871 publicó carteles que llamaban urgentemente a los “buenos ciudadanos” a separarse de los malos y, así, durante la madrugada organizó una embestida contra los operarios.

4. Alain Badiou, *A hipótese comunista* (São Paulo: Boitempo, 2012).
5. Alain Badiou, *O ser e o evento* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UFRJ, 1996).
6. Karl Marx, *A revolução antes da revolução* (São Paulo: Expressão Popular, 2008), 344.
7. *Ibíd.*, 376.
8. Eric Hobsbawm, *A Era das Revoluções* (Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977), 80.
9. Marx, *A revolução antes da revolução*, 380. La traducción es de nosotros.
10. Badiou, *A hipótese comunista*, 54.
11. *Ibíd.*, 55.
12. *Ibíd.*, 60.
13. Marx, *A revolução antes da revolução*, 376.
14. Badiou, *A hipótese comunista*, 62.
15. Marx, *A revolução antes da revolução*, 389.

Cansada por cinco meses de hambre, París no vaciló un solo instante. Heroicamente, decidió correr todos los riesgos contra los conspiradores franceses. [...] de los 300 mil guardias nacionales apenas 300 respondieron a esa invitación [...]. La gloriosa revolución operaria del 18 de marzo se apropió indiscutiblemente de París. El Comité Central era su gobierno provisorio.¹⁶

En el acto del 18 de marzo de 1871, un sujeto colectivo tomó el poder¹⁷ y puso en jaque las lógicas de organización política organizadas por el gobierno de Thiers. Según Serafim Ferreira¹⁸, se reveló una profunda solidaridad de una multitud que surgió en apoyo a la Guardia Nacional. Así, “[...] centenas de mujeres del pueblo, seguidas de operarios anónimos y guardias nacionales que actuaban por cuenta propia, rodean los soldados”¹⁹. Eso posibilitó la suspensión del poder y la creación de procesos de verdad en dirección al imposible (un gobierno popular mundial, por ejemplo), y también se desencadenaron procesos en dirección al posible, lo cual se nombró como “el primer gobierno proletario y popular de la Historia”²⁰.

Aunque no tenga una verdadera dirección, la rebelión crece, ocupa toda la ciudad. Las organizaciones operarias armadas toman las casernas, los edificios públicos, y, finalmente, el ayuntamiento de París, que, bajo la bandera roja, fue el lugar y el símbolo del nuevo poder. Thiers huye por una escalera secreta, el ministro Jules Favre salta por una ventana, todo el aparato gubernamental desaparece y se instala en Versalles. París queda entregada a la insurrección.²¹

En la noche del 18 de marzo, con el ayuntamiento vacío, los revoltosos constataron que no tenían mandato popular²². Con esa elección, “decían” que no podrían entrar en el ayuntamiento y representar un levante, pues solo estaban allí como revoltosos para tomar el poder por cuenta de la fuerza que había surgido (ese sujeto colectivo antes inexistente). Por tal razón, organizaron una elección con representantes en todos los distritos y comités de la ciudad aprovechando que las personas habían salido a las calles y estaban movilizadas. A partir de eso, las decisiones del nuevo gobierno popular fueron tomadas. El 23 de marzo, organizaron elecciones que entregaron el poder al pueblo de París con la elección de 90 representantes populares que instituyeron (el 26 de marzo) 10 comisiones para tratar la gobernabilidad municipal:

La Comuna es solemnemente proclamada en la Cámara Municipal parisiense; la legalidad de la Comuna es admitida por todos, a excepción de los periódicos menos republicanos que libremente se continuaron imprimiendo en París [...]. Ravier es encargado de hacer la transferencia de poderes del Comité Central y declara en medio de entusiásticas aclamaciones: “En nombre del pueblo, es proclamada la Comuna”. Toda

16. *Ibíd.*, 390-391.

17. Badiou, *A hipótese comunista*.

18. Serafim Ferreira, *A Comuna de Paris: Marx – Engels – Lênin* (Portugal: Fronteira, 1975), 7.

19. Badiou, *A hipótese comunista*, 62.

20. Ferreira, *A Comuna de Paris: Marx – Engels – Lênin*, 10.

21. Badiou, *A hipótese comunista*, 63. La traducción es mía.

22. *Ibíd.*, 63.

la gente canta, aplaude, bebe, se abraza. La Comuna de París fue durante algunos días una fiesta colectiva plena de confianza y libertad.²³

Es en esos términos que el evento es creación de nuevas posibilidades, no solo situado en el campo de las posibilidades objetivas, sino también en el campo del imposible:

Lo que también puede ser dicho: con relación a la situación o al mundo, un evento abre la posibilidad de aquello que, del estricto punto de vista de la composición de esa situación o de la legalidad de ese mundo, es propiamente imposible. Si recordamos que, para Lacan, tenemos la ecuación Real=imposible, vemos de inmediato la dimensión intrínsecamente real del evento. Podríamos decir también que un evento es el advenido de lo Real en cuanto posible futuro de él mismo.²⁴

Es ese sin-nombre (imposible) que nos transporta a lo Real del evento, la existencia de algo no representable que engendra un proceso de verdad en el saber revolucionario constituido a partir de la experiencia revolucionaria. La creación de la Comuna de París, por lo tanto, se torna en un acto de enunciación de la toma de poder, lo cual puede ser visto como una ruptura estructural con la sociedad francesa capitalista. Por ser un acto, en consecuencia, no aparece solamente en aquello que es dicho explícitamente, sino también en aquello “que se predice implícitamente”, al ser la Comuna un proceso de enunciación²⁵. El enunciado es el dicho; la enunciación, el acto de decir²⁶. En ese sentido, el enunciado aquí es la estructura lingüística del saber revolucionario que produce discursos revolucionarios.

De esta oportunidad, la Comuna de París produjo un gobierno proletario, una experiencia de organización autónoma de los *communards*, lo que coloca tal experiencia en la categoría de una instauración de un gobierno revolucionario a través de la toma de poder. Por eso, es la existencia concreta de un proyecto revolucionario. La enunciación en el caso de la Comuna fue precisamente superar su enunciado (tomar el poder), sus condiciones de decir previamente estructuradas (los proletarios organizados), lo cual engendró un sujeto de enunciación (el pueblo que surgió en defensa, incierto, vago, difuso) que tenía un poder a tomar. Los operarios organizados, que se presentaban para representar más concretamente al pueblo, podrían repetir lo que los grupos burgueses y republicanos hicieron en las revoluciones e insurrecciones anteriores al ocupar los órganos de poder en nombre de ese sujeto colectivo. La pregunta clave fue: “tenemos un poder a tomar, ¿qué hacemos?”.

La creación de un sujeto colectivo (constituido por el levante que defendió y se sumó a la Guardia Nacional organizada) es actualizada y legitimada en el discurso por la elección de instaurar las elecciones e iniciar un gobierno proletario al dar un

23. Ferreira, *A Comuna de Paris: Marx – Engels – Lênin*, 8. La traducción es mía.

24. Badiou, *A hipótese comunista*, 72. La traducción es mía.

25. David Pavón-Cuéllar, “El acto enunciativo y el problema de lo real en el análisis lacaniano de discurso”, en *Lacan, discurso, acontecimiento – Nuevos análisis de la indeterminación textual* (Madrid: Plaza y Valds Ed., 2013).

26. Marcela Ana Negro, “Del superó al acto. Análisis de las modalidades de la posición subjetiva en el discurso”, en *Lacan, discurso, acontecimiento – Nuevos análisis de la indeterminación textual* (Madrid: Plaza y Valds, 2013).

carácter de real a tal sujeto colectivo a través de un acto de enunciación que crea algo nuevo. Esa novedad se vuelve verdad en el campo político a partir de la inscripción simbólica en la historia de una representación social (una clase, un pueblo) que antes no podía hablar o no era contada como hablante. Aquello que antes parecía ser ruido, consentimiento o pura revuelta, pasa a ser una posibilidad concreta de enunciación, transformada y reconocida en palabras²⁷.

27. Jacques Rancière, *O desentendimento: política e filosofia* (São Paulo: Ed. 34, 1996), 35-40.

28. *Ibíd.*, 40. La traducción es mía.

29. *Ibíd.*, 31.

30. Alain Badiou, *A hipótese comunista*.

31. En *O desentendimento* se relaciona policía y política, como dos efectos de la disputa política. La policía, en ese caso, es “del orden del visible y del decible”.

Rancière, *O desentendimento*, 42. Es el orden que marca y que define los modos de ser y de decir, quién puede y quién no puede hablar. La política, por otro lado, es la ascensión y el surgimiento de una parcela de los sin-parcela, que estaban excluidos o que no fueron contados por la lógica policial.

32. Clásicamente, la relación uno/múltiplo es tenida bajo la primacía del uno, como si estuviera en la cumbre de una jerarquía de las ideas y de la existencia, al ser aquello que ata múltiplos en una unidad: designa la divinidad, o el bien, y trasciende el ser, o sea, está más allá de las multiplicidades y es condición para el ser (el rebaño no es sino un rebaño). Además de eso, en términos kantianos, todo conocimiento envuelve la capacidad de síntesis, de hacer Uno.

33. Alain Badiou, “Lacan: a Antifilosofia e o Real como ato”, en *Escola Letra Freudiana. Colóquio Psicanálise e Filosofia* (Rio de Janeiro: Revinter, 1997), 5.

34. *Ibíd.*

35. *Ibíd.*, 8.

36. *Ibíd.* La traducción es mía.

No hay política porque los hombres, por el privilegio de la palabra, ponen sus intereses en común. Existe política porque aquellos que no tienen derecho de ser contados como seres hablantes consiguen ser contados, e instituyen una comunidad por el hecho de colocar en común el daño que nada más es que el propio enfrentamiento, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en el que están y aquel en el que no están, el mundo donde hay algo “entre” ellos y aquellos que no les conocen como seres hablantes y contables y el mundo donde no hay nada.²⁸

El evento badiouano, acto de creación de nuevas posibilidades en la política, es el advenimiento de la política del que nos habla Rancière, esto es, cuando el conflicto político es marcado por el advenimiento (evento, existencia) de un tipo de sujeto muy específico (el pueblo, un sujeto colectivo)²⁹. En ese sentido, Badiou nos provee la llave interpretativa; Rancière, por su lado, nos provee el “objeto” que debemos encontrar de tal interpretación. Ello porque la noción de evento engendrada por Badiou³⁰ constituye los momentos en los que la política es un proceso dinámico y sobrepuesto a la lógica policial³¹.

Es importante resaltar que el ejercicio analítico de lógica antifilosófica de Badiou, la cual está basada en Lacan, opera como una retirada estratégica en busca del Uno³², que “deja de suspirar por el Uno”³³, al sustituir “el pensamiento del Uno por el pensamiento de las operaciones del Uno”³⁴, como una de las operaciones particulares y posibles. Es necesario, en ese sentido, que algo aparezca en el lugar del Uno, que lo desplace y haga emerger la filosofía como un efecto a partir de la posición del Uno, donde “la metafísica es solo efecto singular de esa posición”³⁵, a saber:

[...] si levantamos la cuestión del ser del Uno, si queremos pensar el Uno, entonces estaremos en la metafísica, vamos a suspirar, vamos a hacer mala metafísica. [...] es absolutamente necesario distinguir dos enunciados: el enunciado “el Uno es”, metafísico, y el enunciado “hay Uno”, que es el enunciado antifilosófico. Y a partir del enunciado “hay Uno”, podemos explicar el enunciado “el Uno es”, como efecto metafísico.³⁶

Como podemos percibir, Badiou nos convoca a pensar la ontología no en su discusión esencialista, sino en su campo de la existencia privilegiada del ser. Su ontología

se basa en aquello del ser que es pronunciable en un campo donde la cuestión del ser gana sentido como teoría del “des-velamiento” y sobre la cuestión del “ser y del-que-advienen”³⁷, principalmente en aquello que se presenta y se dice, o sea, habla por sí mismo. Por lo tanto, esta es la pronunciación del deseo y la posibilidad revolucionaria, del sentido de esa articulación (entre deseo y posibilidad) y del surgimiento de un ser portador de ese sentido (del deseo y de la posibilidad revolucionaria).

La antifilosofía aquí consiste en un “dispositivo de pensamiento que se opone a la singularidad de un acto de la categoría filosófica de verdad”³⁸, la cual distingue la materia (como referencia en la cual el antifilósofo trabaja) y el acto como producción de un saber: la subjetividad antifilosófica coloca el pensamiento engendrando un arma victoriosa en una temporalidad futura. Para Badiou, la tradición antifilosófica implica invertir la cuestión de la verdad del saber (en sí, una posición filosófica) para un saber sobre la verdad, dicho de otra forma: “crear un saber sobre la parte no sabida de la verdad”, donde el saber produce verdad, y no “la verdad que así subordina un saber”³⁹.

La ontología de Badiou, por lo tanto, coloca en relación “dos componentes heterogéneos: aquel que encarna la posición de detentor de la verdad por detrás del saber (el maestro), y aquel que ama el saber”⁴⁰. Esa distinción existe porque el saber se construye como rememoración y reconocimiento⁴¹, similar al posicionamiento de Sócrates en su aporía. Eso significa que la categoría filosófica de verdad se constituye como efecto discursivo y subjetivo y no por suposición y racionalidad. Además de eso, ella se constituye también a través de un tipo puro de convencimiento racional: no es previa y se constituye en relación con no poder ser prevista y anunciada, pues depende del Otro y de un proceso engendrado en un lenguaje para constituirse. En ese sentido, Badiou coloca en cuestión el surgimiento de un ser antes impronunciable. En cuanto a la Comuna de París, la coyuntura colectiva irrumpió y se constituyó a través de la Guardia Nacional y de los revoltosos, lo cual solo fue posible a través de una secuencia de rupturas que destituyeron los lugares clásicamente demarcados en la sociedad francesa. Ello destruye temporariamente los significantes-maestros de la política de la época, el ejército; el lugar históricamente ocupado en el Ayuntamiento de París por manifestaciones semejantes como 1830 y 1848; el capitalismo del siglo XIX, cuando hay posibilidad de articular otros significantes en esos lugares.

2. EL EVENTO Y EL SABER REVOLUCIONARIO

Para Badiou, es posible encontrar procesos de verdad que surgen de los eventos a partir de las experiencias e interpretaciones, lo cual crea nuevos saberes⁴². El saber es

37. *Ibíd.*, 14-18.

38. *Ibíd.*, 3. La traducción es mía.

39. *Ibíd.*, 4.

40. *Ibíd.*, 9.

41. Platón, *Ménon* (Río de Janeiro: Ed. Puc Rio; Loyola, 2001), 49-63.

42. Alain Badiou, “Verdade e sujeito”, *Estudos Avançados* 21 (1994): 177-178.

precisamente aquello que se repite, aquello que es posible de ser contenido en una enciclopedia⁴³.

La posición revolucionaria no es la de constituirse como verdad, como causa, sino la de justamente apuntar al objeto como causa del deseo. Eso hace que los sujetos estén implicados en ese campo, no demandando así un Nombre-del-Padre que hable por ellos. En el campo del deseo, el sujeto posee mayores posibilidades de mantener esa tensión sin estar permanentemente sustentando la verdad como causa —el Nombre-del-Padre—⁴⁴. Un saber revolucionario, por lo tanto, no sustenta el Nombre-del-Padre como verdad a ser seguida a ciegas. Ese saber, que produce elementos múltiples, constituye lo que Mendonça⁴⁵ llamaría una relación de equivalencia⁴⁶, lo que puede fundamentar un evento en la concepción de Badiou⁴⁷. En su obra “El ser y el evento”⁴⁸, Badiou propone su ontología del evento y continúa su preposición en “La hipótesis comunista”⁴⁹. La idea del evento del autor trae la dimensión ontológica de la lógica revolucionaria, al tener la Comuna de París como uno de sus marcos analíticos. Es en este último texto en el que él trabaja la noción de evento en relación con el nudo borromeo de Lacan.

El nudo borromeo es una figura diferente de un conjunto de tres cuerdas. Por su parte, en el nudo olímpico, al desatar una de las cuerdas, sobran dos círculos. En el caso del nudo borromeo, “tres es su mínimo”: si uno de los lazos se deshace, todos los círculos se abren⁵⁰. Esos tres círculos representan las funciones constituyentes de una subjetividad psicoanalítica articulada en el lazo social: Real, Simbólico e Imaginario.

Lo Real es constituido por los elementos traumáticos que escapan del sujeto⁵¹ y resisten a la simbolización⁵² de muerte al ser nombrados⁵³. El símbolo de una ausencia⁵⁴ se inscribe a través de su efecto de imposibilidad⁵⁵. En ese sentido, el lenguaje opera una relación imaginaria y simbólica sobre lo Real creando la realidad. Por lo tanto, Real y realidad no son sinónimos⁵⁶. Lo Real de la existencia de una sociedad revolucionaria tiene algo de no nombrable e imposible.

Lo Real, para Lacan, se da como ausencia de sentido. Pero lo que es necesario entender bien es que la ausencia de sentido, para Lacan, nunca quiere decir no-sentido. Hay una función de sentido de lo Real, como ausencia de sentido. Hay una ausencia en el sentido, una sustracción al sentido que no es un no-sentido. Es esencial comprender la diferencia entre ausencia de sentido (ab-sens) y no-sentido (non-sens).⁵⁷

Eso quiere decir que “no hay verdad de lo Real”⁵⁸, no hay saber de lo Real o que lo Real no se puede conocer en cuanto saber simbolizable⁵⁹. Una verdad es efecto de una función de lo Real en el saber, o sea, cuando algo del orden del evento

43. Aristides Alonso, “O trágico: promessa de evento. O Prometeu acorrentado de Ésquilo”, *Comum* 24 (2005): 44.

44. Nadir Lara Junior, “A mística como Laço Social”. Tesis de doctorado en Psicología Social, PUC-SP, 2010, 103.

45. Daniel de Mendonça, “Como olhar ‘o político’ a partir da teoria do discurso”, *Revista Brasileira de Ciência Política* 1 (2009): 153-169.

46. *Ibíd.*

47. Alain Badiou, *O ser e o evento*, (Río de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UFRJ, 1996).

48. *Ibíd.*

49. Badiou. *A hipótese comunista*.

50. Marco Antonio Coutinho Jorge y Nádya Paulo Ferreira, *Lacan, o grande freudiano* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2005), 30.

51. Jacques Lacan, *Nomes-do-pai*, (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2005), 13.

52. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 31.

53. Bruce Fink, *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 1998), 43.

54. Jacques Lacan, “O seminário sobre *A carta roubada*”, en *Escritos* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 1998), 15.

55. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 31.

56. Lacan, *Nomes-do-pai*, 31.

57. Badiou, “Lacan: a Antifilosofia e o Real como ato”, 13. La traducción es mía.

58. *Ibíd.*, 16.

59. *Ibíd.*, 17.

toca una ausencia de sentido sobre lo Real hace producir un imposible del discurso revolucionario creando su posibilidad en un campo hasta entonces imposible en lo Real.

Por lo tanto, no es “realmente” que podemos proyectar lo Real de un proceso de verdad en la simbólica narrativa de la Historia. Es apenas imaginariamente, lo que no significa que eso sea inútil, negativo o sin efecto. Muy por lo contrario, es en la operación de la Idea que el individuo encuentra el recurso de consistir “en Sujeto”. Por lo tanto, sustentaremos lo siguiente: la Idea expone una verdad en una estructura de ficción.⁶⁰

Para Badiou, lo Real en el evento es la inscripción de un proceso de verdad, “una secuencia concreta y fechada en la que surge, existe y desaparece una práctica nueva y un pensamiento nuevo al respecto de la emancipación colectiva”⁶¹. El “proceso de verdad”, por lo tanto, es un instante producido que articula elementos discursivos que actualizan lo Real de las posibilidades.

El registro simbólico trata de un sistema de símbolos organizados en el lenguaje⁶² que establece⁶³. Esos símbolos⁶⁴, por medio del habla, operan en un intersticio que existe a través de las palabras y median lo Imaginario y lo Real⁶⁵. En ese sentido, lo Simbólico es el campo del doble sentido, el campo de las ambivalencias y de los equívocos⁶⁶. No obstante, los historiadores muchas veces apuntan a las contradicciones sobre los relatos de procesos históricos a partir de sus agentes —vencedores o vencidos—⁶⁷. De esa forma, donde hay conflictos, el proceso de significación no ocurre de manera estática, cristalizada. Por eso, para Badiou⁶⁸, lo Simbólico delimitado trata de un componente histórico de la situación. Todo proceso de verdad —esa existencia efímera del evento— se inserta bajo la forma local con soportes “espaciales, temporales y antropológicos”, lo cual la inscribe en la historia a partir de sus particularidades como un efecto retroactivo y dialéctico.

En el registro Imaginario hay una relación con la imagen del cuerpo sin la mediación de la palabra, sin un límite claro entre sujeto y otro semejante, operando sobre la ley del transitivismo (yo sinónimo de otro) sin la ambigüedad de la cual lo Simbólico es portador⁶⁹. Lo Imaginario funciona como un tipo de taponamiento del agujero entre lo Simbólico y lo Real, en la medida en que lo Real es no nombrable/imposible y no se puede decir todo sobre ello. Esa función establece un grado de soportabilidad y realidad delante de las contingencias, límites e impases de las relaciones con las otras personas, la naturaleza y el Otro.

En el caso de un discurso orientado a partir de un saber revolucionario, ocurre la construcción —individual y colectiva— de una imagen manchada de ese futuro que está por venir, además del capitalismo (una realidad imaginaria) en vías de articularse simbólica y diferenciadamente de lo Real propiamente dicho: lo Real inscripto por



60. Badiou, *A hipótese comunista*, 71-72. La traducción es mía.

61. *Ibíd.*, 71.

62. Lacan, *Nomes-do-pai*, 23.

63. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 32.

64. Jacques Lacan, *Nomes-do-pai*, 23.

65. *Ibíd.*, 30.

66. Jorge e Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 36.

67. Celio Garcia, “Pensar a política; Pensar a psicanálise”, *Cadernos da Escola do Legislativo* 1 (1994): 97.

68. Badiou, *A hipótese comunista*, 70.

69. Jorge y Ferreira, *Lacan, o grande freudiano*, 35.

el modo de organización social del capitalismo. Ese elemento imaginario contribuye inmensamente en la sustentación de aquello que Badiou⁷⁰ entiende como efecto del evento: la creación de un imposible dentro del campo de posibilidades, un “otro mundo” (un nuevo orden, la sociedad comunista, anarquista...) dentro del mundo capitalista, un deseo de hacer existir permanentemente un sujeto colectivo emancipado.

Como militante en mayo del 68, Badiou recuerda cuando las fábricas comenzaron a ser ocupadas en toda París. Los trabajadores izaban banderas rojas en conjuntos operarios: “solo viendo para saber... quien vio no consigue olvidarse”⁷¹. Esa sensación subjetiva actualiza en los sujetos individuales las experiencias y les hace ser parte integrante de un proceso de verdad política que los vuelve “un militante de esa verdad”⁷² deseando hacer repetir experiencias como esa.

El punto de la relación conceptual presentada entre lo Imaginario y lo Real es el de la producción subjetiva de que un cambio en lo Real está ocurriendo a partir de la existencia misma de la experiencia, en otras palabras, una revolución está aconteciendo. El punto fantasmático, o aquello que nos hace localizar esencialmente en el ámbito imaginario, es la suspensión de la relación temporal como un corte en la línea entre presente y futuro: algo revolucionario está ocurriendo, pero no es del orden de la revolución; no es una transformación concreta y profunda en el sistema capitalista, sino un punto de fisura en su estructura. A continuación de esa lógica, se puede producir una ruptura mayor.

De esa forma, se crea una imagen manchada sobre “ese otro mundo posible”: no hay cómo tener una imagen nítida de lo Real y de lo que viene a ser el mundo antes/después del capitalismo (presente y futuro). No sabemos, en nuestro tiempo histórico y como sujetos en relación con lo Real, lo que viene a ser lo Real y la realidad sin el capitalismo. Es en ese sentido badiouano de la creación de lo imposible dentro de un campo de posibilidades que presente y futuro se mezclan. Lo Real da soporte a la fantasía (hay gente en la calle, los trabajadores están ocupando las fábricas), y la fantasía encubre lo Real a través de la realidad imaginada (estar en las calles y ocupar las fábricas no necesariamente produce/va a producir cambios revolucionarios en la lógica del capitalismo).

Teniendo en cuenta las consideraciones de Badiou discutidas en este artículo, podemos decir, por lo tanto, que a partir de ese autor la función imaginaria es la conexión, en un sujeto, de afectos, pensamientos y potencialidades a una determinada idea, como si el sujeto encarnara un fragmento de saber revolucionario y de discurso revolucionario, lo cual fija “el lugar de una verdad en relación con su propia experiencia vital y al mundo en que esa existencia se manifiesta”⁷³. De esa forma, la falla en lo Simbólico consiste en la diferencia entre la imagen (esa figura manchada y pasible de

70. Badiou, *A hipótesis comunista*, 72.

71. *Ibíd.*, 19.

72. *Ibíd.*, 70.

73. *Ibíd.*, 71.

ser simbolizada, solo en parte), la significación (cuyo símbolo es encontrado dentro de un lenguaje en la estructura prevista de la situación) y su nominación estructurante: esta surge a partir de lo innominable del evento badiouano, de la falta de significación del evento y del soporte del saber revolucionario, lo que produce un incalculable⁷⁴.

3. EL DISCURSO DEL ANALISTA Y EL EVENTO

Sabemos que, desde Freud, el espacio privilegiado para el discurso del psicoanálisis es el encuadre psicoanalítico, en lo cual la transferencia y la interpretación se vuelven fundamentales para que el análisis ocurra. Pero ¿sería posible concebir la acción del discurso analista fuera del encuadre analítico? ¿Sería posible la actuación del discurso del analista en las relaciones políticas?

Cada discurso postulado por Lacan pone en juego una cuestión política en el lazo social, pues en él está puesta una relación de poder que ordena las posiciones del sujeto en relación con el Otro. En el discurso del maestro, “la causa es el poder, y la verdad es el sujeto del deseo escondido bajo el significante maestro. Aquí todo lo que interesa es el poder”⁷⁵. Ese discurso marca la manutención del poder por la relación señor-esclavo. Lo que cuenta es la plusvalía y las relaciones explotadas mantenidas por la relación señor-esclavo (patrón)⁷⁶. Ya en el discurso universitario, la cuestión política se asienta en la causa como saber y la verdad como poder, pues el saber se presenta como total y completo, sin espacio para dudas o cuestionamientos. Con eso no se tiene brecha para alguna falla en el saber. Eso hace que el sujeto busque un saber totalizante en el Otro.

En el discurso de la histérica, la política es la de falta-a-ser, en la que el sujeto no se contenta con la verdad del maestro que le convoca a trabajar. Hay un síntoma, como agente, y un objeto causa del deseo, como verdad. En ese sentido, la política sobre el falta-a-ser del discurso de la histérica es condición para el discurso del analista, lo que a su vez no se resume a ese discurso, pues apunta justamente a la inconsistencia del Otro. Sobre ello, según Quinet⁷⁷, “el discurso del analista es lo único en que la causa del lazo social coincide con la causa del sujeto. Y la verdad que lo sustenta es el saber inconsciente. La causa política del discurso del analista es el objeto causa de deseo”⁷⁸. Para que el analista permanezca en el lugar de objeto (la causa de deseo), necesita abdicarse como sujeto para causar el deseo del analizante en el proceso transferencial. Para eso ser posible, el analista necesita pasar por la experiencia analítica (como analizante), pues en ese proceso experimenta su destitución subjetiva. En ese sentido, en el final del proceso analítico surge un sujeto comprometido con su deseo como causa. En el proceso analítico, por lo tanto, el sujeto no es pasivo, tal como en el discurso del

74. Alonso, “O trágico: promessa de evento. O Prometeu acorrentado de Ésquilo”, *Comum* 24 (2005): 44.

75. Antonio Quinet, *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia* (Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2006), 34.

76. Nadir Lara Junior, “A mística como Laço Social”.

77. Quinet. *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia*, 36.

78. *Ibíd.*, 36.

maestro y universitario, sino que busca algo más que termina por subvertir los ideales hegemónicos de una sociedad (capitalismo, cristianismo, etc.). Por eso, para Quinet, el discurso del analista puede operar en cualquier lugar, desde que haya la figura del analista⁷⁹. Entendemos, de esa forma, que la función del psicoanálisis se expande más allá del encuadre, porque apunta a la falta constitutiva del sujeto y del lazo social y se opone al discurso totalizante del maestro. En sus objetivos, el psicoanálisis también apunta a histerizar los discursos para que los sujetos puedan cuestionarse sobre su síntoma como un síntoma social.

En ese sentido, entendemos que los levantes eclosionados en situaciones políticas posibilitan un reordenamiento y una circulación de posiciones discursivas, que en ese caso explicamos por los cuatro discursos. Si dialogamos con el evento de Badiou, los militantes organizados y próximos de la Guardia Nacional, en la eclosión y revuelta de una masa heterogénea surgida en París, podrían asumir las posiciones de maestro y universitario (el que sabe mandar hacer y el que sabe cómo hacer), pero, al contrario, se abrieron en dirección a la destitución del maestro (discurso de la histeria) y a la circulación del objeto de la causa del deseo revolucionario (discurso analítico).

Sabemos que la cuestión del síntoma es importante en la teoría lacaniana, pues Lacan sitúa el origen de la noción de síntoma en Marx. De esa forma, es en la historia que los conflictos de clase acontecen. En ese campo, el proletariado puede hacer evento y, de esa forma, sí mostrar para la sociedad capitalista que algo falla, al presentar el “horror” de ese sistema que no es perfecto. El proletario, sin embargo, es despojado de su función de saber y poder, por eso, es colocado como mera fuerza de trabajo que hace mover los engranajes del sistema capitalista, que, a su vez, utiliza los aparatos de la ciencia para instrumentalizar esa explotación. Para Lacan, en la lógica del discurso del maestro, el proletario es aquel que fue expropiado del plus-de-goce⁸⁰.

Marx inventa el síntoma porque, en su análisis de la ideología, denuncia algo que completa el campo de dominación ideológico de las relaciones sociales, políticas y económicas. En ese sentido, la plusvalía denuncia que no hay un cambio equivalente y equitativo en la relación fuerza de trabajo y capital. Algo desigual e injusto queda expuesto como síntoma social que denuncia una operación de explotación. Lo sintomático, para Marx, denuncia la explotación, o sea, la negación interna del principio universal del cambio equivalente de mercancía. El socialismo utópico para Marx:

[...] consiste en la creencia de que es posible una sociedad en la que las relaciones de intercambio sean universalizadas y en la que predomine la producción para el mercado, pero en la cual los trabajadores, así mismo, sean propietarios de sus medios de producción y, por lo tanto, no sean explotados —en suma, el componente utópico

79. *Ibíd.*

80. Jacques Lacan, *O Seminário. Livro XVII. O AVESSE DA PSICANÁLISE (1969-1970)* (RÍO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR ED., 1992).

transmite la creencia en la posibilidad de una universalidad en su síntoma, sin punto de excepción que funciona como su negación interna—. ⁸¹

Para Marx, el fetichismo de la mercancía coloca en juego una forma fantasmática entre cosas y sujetos. El objeto o sujeto fetichizado trae un determinado valor en sí mismo que lo exime de la relación comparativa con otro objeto o con el Otro. Marx, al citar el valor de uso y el valor de cambio, siempre destaca la correlación entre las mercancías (rollo de lino y la blusa).

Sin embargo, destacamos que Lacan, a partir de 1970, se refiere al síntoma ligado al discurso del maestro, específicamente al deseo del maestro de hacer que todo funcione. En esa economía discursiva, el trabajo ocupa un papel importante, pues la relación señor-esclavo se basa en una relación de dominación. En esa perspectiva, el síntoma surge como retorno de la verdad en la falla de un saber, pues hace desorden en la articulación de la verdad en la cadena del saber y produce, así, una ausencia de sentido en ese orden. En el discurso del maestro, el síntoma sería como la objeción a su deseo que causa un no sentido en ese orden. El ejemplo que podemos citar es la huelga del proletariado, que provoca una “avería” en la cadena significativa del discurso del maestro ⁸². Mientras la huelga produce una avería en la cadena significativa del discurso del maestro, el evento, a su vez, provoca una ruptura radical con la lógica del discurso del maestro, pues rompe con la producción del plus-de-goce, que asume la función de causa del deseo del capitalista. Esa ruptura imposibilita el deseo del maestro que, a su vez, reacciona muchas veces utilizando los aparatos ideológicos y represores del Estado para contener esas manifestaciones de los trabajadores ⁸³.

Como vimos anteriormente, en la lógica marxiana-lacaniana en relación con el proletariado, lo Real insiste en decir la verdad sobre el capitalismo. Él denuncia (como en el discurso de la histórica) que algo en la operación capitalista tiende a la desigualdad y a la explotación. El sufrimiento del trabajador, por lo tanto, asume un carácter universal que tiene como función histórica promover la emancipación de esa explotación.

En ese caso, Laclau y Mouffe ⁸⁴ nos muestran la importancia de no esencializar el “proletariado”, justamente para evitar la sustentación de discursos totalizantes sobre la realidad que, en última instancia, se vuelve una forma de opresión. Para esos autores, las políticas de identidades colectivas de género, clase y raza deben ser articuladas en función de sustentar una sociedad no esencialista. Usamos aquí, por lo tanto, la categoría de proletario como un universal de clase social capaz de articular también género y raza.

81. Slavoj Žižek, “O espectro da ideologia”, en *Um mapa da ideologia* (Río de Janeiro: Contraponto, 1999), 307. La traducción es mía.

82. Sidi Askofaré. “O Sintoma Social”, en *Goza! Capitalismo, Globalização e Psicanálise* (Salvador: Ágalma, 1997).

83. Louis Althusser, *Aparelhos ideológicos de Estado* (Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1970).

84. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una Radicalización de la Democracia* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004).

De esa manera, el psicoanálisis se presenta como el contrario al discurso del maestro, pues deflagra la relación autoritaria del señor y la de subordinación del esclavo. El psicoanálisis se propone mostrar justamente aquella verdad que el esclavo sabe (saber hacer), pero que insiste en no saber. En este caso, el psicoanálisis puede también apuntar a que el proletario tiene un saber capaz de provocar un evento. De este hecho, el psicoanálisis puede no solo reconocer el saber del proletario sobre el evento, sino también apuntar para ese lado sombrío de la sociedad capitalista que omite del trabajador ese saber. La política del psicoanálisis se aproxima a la verdad del sujeto que, en este caso, trae algo del orden del saber sobre el evento.

El discurso del analista, por lo tanto, se estructura a partir de la separación del sujeto del Otro para que justamente este busque el deseo como causa. En ese punto se opone al discurso del maestro que precisamente busca la alienación del sujeto para que continúe produciendo el plus-de-goce. El discurso del analista, en ese contexto, desmoviliza los discursos que alienan y niegan el sujeto como causa del deseo y evita que esos discursos se vuelvan hegemónicos. En el discurso del maestro, el Otro es colocado por el sujeto como aquel que debe obedecer y trabajar para sustentarle en su posición de mando y dominio, pues el sujeto le considera completo y omnipotente; o sea, en su demanda de amor por el Otro, el sujeto se prende a “Él”, sustentado, obviamente, por la fantasía. En el discurso del analista, por otro lado, es en la transferencia que el analizante transfiere al analista esa demanda de amor.

El analista es llamado, entonces, no solo a encarnar el sujeto supuesto saber, sino también el sujeto supuesto poder. En la relación analista-analizante, la falta del Otro es, por lo tanto, suplida por el semblante del analista. Con eso el analizado se porta como si allí estuviera el Otro a quien siempre amorosamente buscó. El analizante atribuye al analista el lugar supuesto saber y poder; el analista deflagra, a unos pocos, esa articulación entre significante maestro (S_1) y poder con el S_2 (batería significativa), para aproximar al analizante su deseo, pues es en el deseo que la falta está implicada porque ese sujeto no puede desear lo imposible; de esta forma, la “política de la falta” corresponde a la ética del deseo⁸⁵

El discurso del analista trata de las cuestiones del sujeto y posibilita que este asuma su deseo que está puesto en la relación con el Otro⁸⁶. En el sentido psicoanalítico, el deseo mueve el sujeto en dirección a su verdad. Debemos tener presente que “en el deseo está la verdad del sujeto”⁸⁷ que le hace reconocer un saber sobre el evento; el sujeto trabajador pasa a romper con las lógicas de explotación impuestas para sí, como también establecer un proceso de verdad. En esa perspectiva, el proceso de hacer al sujeto desear crea una relación de fuerzas antagónicas. Por un lado, el sujeto organizado colectivamente reivindica el evento; por otro, los grupos hegemónicos

85. Quinet, *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia*.

86. Lacan, “O seminário sobre *A carta roubada*”.

87. Vanessa S. C. Catroli; Mirian D. Rosa, y Maria C. Vicentin, “Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporâneos”, *Psicologia* 15 (2009): 51-68.

detentores del capital evitan que el proletario asuma su saber revolucionario. Tal antagonismo abre la posibilidad para que el sujeto trabajador construya su fantasía revolucionaria como un soporte para la realización del evento.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Al respecto sobre la labor de los “nuevos filósofos” que nos iluminaron, ¿se idiotizaron durante treinta años? ¿Cuál es el último destrozo de la gran máquina ideológica de la libertad, de los derechos humanos, de la democracia, de Occidente y de sus valores? Todo eso se redujo a un simple enunciado negativo, modesto como constatación, desnudo como una mano; en el siglo xx, los socialismos, únicas formas concretas de la idea comunista, fracasaron totalmente⁸⁸.

Así mismo, delante de enunciados que resuenan el supuesto fracaso comunista —ese enunciado negativo del “fracaso comunista” orientado en sus “formas concretas” experimentadas en el siglo xx—, hacemos la apuesta de Badiou en seguir pensando las tentativas de ruptura al capitalismo como experiencias singulares y circunscritas en un saber revolucionario con diferentes ordenamientos significantes, marcaciones simbólicas y contradicciones históricas. Rebelarse, por lo tanto, contra la situación endémica de pobreza y desigualdad social, el acúmulo ininterrumpido del capital financiero y sus transformaciones, la explotación y violencia entre grupos y el uso irresponsable de materias-primas y de los recursos de la naturaleza (para citar apenas algunos problemas que relacionamos al capitalismo) sería contestar algo que, a pesar de los problemas, “está arrojando verdades”.

Cuando no hay el efecto de resignación con relación al “orden capital-parlamentario u occidental” que crea el sentido de que “querer más es querer peor”⁸⁹, quedamos alienados ideológicamente y más preocupados con narrativas catastróficas en la posibilidad de construir formas de rompimiento con el capitalismo destructivo⁹⁰. De esa forma, hay, aquí, una significación que precisa romper las fronteras de lo imaginable y de lo posible cuando tocamos algún sentimiento, y pensar que también el deseo es parámetro de resistencia inmanente al fracaso y a aquello que consideramos “efectivo”. En ese sentido, destacamos que hay autores, como nosotros⁹¹, que demuestran que hay una serie lógica de experiencias que no siguen una gramática esencialmente sociológica de lo que es revolución, pero apuntan a un horizonte interpretativo acerca de las experiencias sociales y colectivas de ruptura y transformación. Finalmente, entendemos que el concepto de evento y el discurso del psicoanálisis contribuyen de sobremanera a cuestionar la hegemonía de la sociedad capitalista en la que los discursos autoritarios están cada vez más sofisticados en sus más diversas formas de opresión.



88. Badiou, *A hipótese comunista*, 9.

89. *Ibíd.*, 8.

90. Žižek, “O espectro da ideologia”, 7.

91. Nadir Lara Junior, *O ato estético político: uma interpretação psicanalítica* (Curitiba: Appris, 2016); André Urban Kist, “O discurso revolucionário na Greve Geral de 1917 em São Paulo” (disertación de maestría, UNISINOS, 2018).

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, NICOLA. *Diccionario de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALONSO, ARISTIDES. "O trágico: promessa de evento. O Prometeu acorrentado de Ésquilo". *Comum* 24 (2005): 42-57.
- ALTHUSSER, LOUIS. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Lisboa/São Paulo: Presença/Martins Fontes, 1970.
- ASKOFARÉ, SIDI. "O Sintoma Social". En *Goza! Capitalismo, Globalização e Psicanálise*. Org. Goldenberg, Ricardo. Salvador: Ágalma, 1997.
- BADIOU, ALAIN. "Lacan: a Antifilosofia e o Real como ato". En *Escola Letra Freudiana. Colóquio Psicanálise e Filosofia*. Río de Janeiro: Revinter, 1997.
- BADIOU, ALAIN. "Verdade e sujeito". *Estudos Avançados* 8, n.º 21 (1994): 177-184.
- BADIOU, ALAIN. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BADIOU, ALAIN. *Diccionario das Ciências Sociais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1966.
- BADIOU, ALAIN. *O ser e o evento*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., Ed. UFRJ, 1996.
- BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA Y PASQUINO, GIANFRANCO. *Diccionario de Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial del Estado, 2000.
- CATROLI, VANESSA; ROSA, MIRIAN D. y Vicentin, Maria C. "Viver em tempos sombrios: a experiência e os laços com os contemporâneos". *Psicologia em Revista* 15 (2009): 51-68.
- COHAN, A. S. *Teorias da revolução*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- COUTINHO, JORGE MARCO ANTONIO Y FERREIRA, NÁDIA PAULO. *Lacan, o grande freudiano*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- DECOUFLÉ, ANDRÉ. *Sociologia das revoluções*. São Paulo: Difel, 1970.
- FERREIRA, SERAFIM (ORG.). *A Comuna de Paris: Marx – Engels – Lênin*. Portugal: Fronteira, 1975.
- FINK, BRUCE. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- GARCIA, CELIO. "Pensar a política; Pensar a psicanálise". *Cadernos da Escola do Legislativo* 1 (1994): 95-107.
- HOBBSAWM, ERIC. *A Era das Revoluções*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977.
- JAPIASSU, HILTON Y MARCONDES, DANILO. *Diccionario básico de Filosofia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- KIST, ANDRÉ URBAN. "O discurso revolucionário na Greve Geral de 1917 em São Paulo". Tesis de maestría en Ciencias Sociales, UNISINOS, 2018.
- LACAN, JACQUES. "O seminário sobre *A carta roubada*". En *Escritos*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- LACAN, JACQUES. *Nomes-do-pai*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- LACAN, JACQUES. *O Seminário. Livro XVII. O Aveso da Psicanálise (1969-1970)*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- LACLAU, ERNESTO Y MOUFFE, CHANTAL. *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la Democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- LARA JUNIOR, NADIR (ORG.). *O ato estético político: uma interpretação psicanalítica*. Curitiba: Appris, 2016.
- LARA JUNIOR, NADIR. "A mística como Laço Social". Tesis de doctorado en Psicología Social, PUC-SP, 2010.

- MARX, KARL. *A guerra civil na França*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MENDONÇA, DANIEL. "Como olhar 'o político' a partir da teoria do discurso". *Revista Brasileira de Ciência Política* 1 (2009): 153-169.
- NEGRO, MARCELA ANA. "Del superó al acto: análisis de las modalidades de la posición subjetiva en el discurso". En *Lacan, discurso, acontecimiento – Nuevos análisis de la indeterminación textual*. (Eds.) Ian Parker y David Pavón-Cuéllar. Madrid: Plaza y Valdés Ed., 2013.
- OUTHWAITE, WILLIAM Y BOTTMORE, TOM. *Dicionário do pensamento social do Século xx*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- PAVÓN-CUÉLLAR, DAVID. *Elementos políticos de marxismo Lacaniano*. Ciudad de México: Paradiso Editores, 2014.
- PLATÓN. *Mênnon*. Río de Janeiro: Ed. Puc Rio; Loyola, 2001.
- QUINET, ANTONIO. *Psicose e Laço Social. Esquizofrenia, Paranóia e Melancolia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- RANCIÈRE, JACQUES. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- SILVA, BENEDICTO Y ANTONIO GARCIA DE MIRANDA NETTO. *Dicionário de Ciências Sociais*. Río de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987.
- ŽIŽEK, SLAVOJ. *Um mapa da ideologia*. Río de Janeiro: Contraponto, 1999.





Muro por Bogotá Street Art