Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Rosana de Souza Coelho

Por uma política do impossível
Contribuições da psicanálise para a reinvenção da vida coletiva

Rio de Janeiro
2018

Rosana de Souza Coelho

Por uma política do impossível
Contribuições da psicanálise para a reinvenção da vida coletiva

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise – Clínica e Pesquisa da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

C672 Coelho, Rosana de Souza.
Por uma política do impossível - Contribuições da psicanálise para a reinvenção da vida coletiva / Rosana de Souza Coelho. – 2018.
238 f.

Orientador: Marco Antônio Coutinho Jorge.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Política – Teses. 3. Psicologia – Teses. I. Jorge, Marco Antônio Coutinho. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____
Assinatura Data

Rosana de Souza Coelho

Por uma política do impossível

Contribuições da psicanálise para a reinvenção da vida coletiva

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicanálise – Clínica e Pesquisa da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Aprovada em 30 de maio de 2018.

Banca examinadora:

_____
Prof. Dr. Marco Antônio Coutinho Jorge
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

_____
Profa. Dra. Betty Bernardo Fuks
Universidade Veiga de Almeida – UVA

_____
Prof. Dr. Felipe Castelo Branco
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

_____
Profa. Dra. Heloísa Caldas
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

_____
Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Rio de Janeiro

2018

AGRADECIMENTOS

Agradeço...

... ao Marco, meu orientador “suficientemente bom”, por acolher minha pesquisa em um ato que vai além do ato pedagógico e alcança o status de um ato político por excelência; pela leitura atenta, encorajadora e elogiosa das linhas que tecem essa tese; por contribuir de forma ímpar para meu crescimento como pesquisadora, através de um estilo de orientação que conjuga precisão, rigor teórico, respeito pelo saber do outro, autoridade carinhosa e generosidade intelectual; por me possibilitar ter a companhia de um psicanalista inspirador cuja transmissão é recheada de paixão e verdade.

... à Marianna, *filhamada*, de novo e sempre, pelo gesto de apoio no momento de cansaço; pelo elogio franco que não teme dividir o espaço da vitória; pela ironia inteligente e chistosa que faz do humor um dos ingredientes que colore nossa convivência; por me mostrar, dia após dia, que o amor é o que de melhor podemos dar ao outro. Por tudo isso e tanto mais te digo: “É uma dádiva te teres como filha”.

... a minha família, pelo alicerce que me possibilitou chegar até aqui

.... à Cristina Birck, amiga gaúcha e minha melhor companhia em terras cariocas, sobretudo pelo inestimável “apoio logístico” no momento definitivo de conclusão dessa tese.

... à Simone Delgado, amiga querida de todos os tempos, pela calorosa acolhida em sua casa e pela entusiasmada leitura do capítulo 3.

... à amiga querida Maristela Castro pelo afeto que ultrapassa fronteiras e traduz-se na presença de um abraço forte e carinhoso.

... às queridas amigas Vana Wasen e Leda Biasoli, que se foram antes que eu pudesse compartilhar pessoalmente a minha felicidade em concluir esta tese, o que faço nessas linhas. Minha amizade por vocês é eterna.

... aos professores Betty Bernardo Fuks, Felipe Castelo Branco, Heloísa Caldas e Vinicius Darriba, por suas presenças no *grand finale,* suas atentas leituras e suas valiosas contribuições.

... à Sônia Leite, com quem, em um feliz reencontro, discuti as ideias embrionárias dessa tese, por sua atenção e contribuição para a construção do

Projeto e por sua participação dedicada na banca de seleção para ingresso no doutorado.

... à colega Ana Costa, por seus generosos e incentivadores elogios ao meu Projeto em sua participação na banca de seleção para o doutorado.

... ao colega Robson Pereira pela conversa interessada e acolhedora sobre os caminhos da tese.

... à Simone Moschen pela escuta continente em momentos tortuosos de passagem a lugares imensamente desejados.

... aos meus pacientes, pela confiança em entregarem suas histórias de vida a minha escuta; e aos meus alunos e supervisionandos, aqueles que comigo aprendem me ensinado o valor inestimável da transmissão da psicanálise.

... aos professores do PPGSA/UERJ, Ana Costa, Rita Manso, Sônia Leite, Sônia Alberti, Luciano Elia, Vinicius Darriba, Dóris Rinaldi, Marco Antônio Coutinho Jorge e Heloísa Caldas, cujo valioso ensino ecoa neste trabalho. E ao Fábio, à Rita e à Carla, atenciosos funcionários do PPGSA/UERJ, pelo suporte administrativo a essa estrangeira em terras por demais familiares.

... à CAPES, pela bolsa de estudos que contribuiu para esse tempo em que pude fazer o que amo: estudar, aprender, escrever. Que muitos outros, como eu, possam disso desfrutar.

RESUMO

COELHO, R. S. *Por uma política do impossível* - Contribuições da psicanálise para a invenção da vida coletiva. 2018. 235 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

O presente trabalho articula o campo da política e o da psicanálise com o objetivo de teorizar sobre o Fundamentalismo Religioso, o Totalitarismo e a Democracia. Tendo a psicanálise freudiana e lacaniana como referencial teórico principal, realiza um diálogo interdisciplinar com a História, a Filosofia Política e a Sociologia, em autores como Karen Armstrong, Manuel Castells, Hannah Arendt, Tzvetan Todorov, Zygmunt Bauman, Claude Lefort, Michel Foucault e Marcel Gauchet, com o objetivo de desdobrar questões que dizem respeito às formas de poder e as coordenadas éticas que configuram a política contemporânea. Investiga e desdobra questões pertinentes à intensificação do individualismo e às formas de segregação que tiveram lugar com a modernidade. Utiliza como um dos principais recursos teóricos e metodológicos a teoria lacaniana dos discursos, propondo uma leitura do Fundamentalismo, do Totalitarismo e da Democracia através desse arcabouço teórico. Por fim, busca trazer as contribuições da metapsicologia freudiana e lacaniana, não só para o campo da política, como também para o campo psicanálise, tomando o Real lacaniano como conceito chave e tematizando sobre uma política que ponha em causa o impossível.

Palavras-chave. Psicanálise. Política. Discursos. Impossível.

ABSTRACT

COELHO, R.S. *By the politics of the impossible - C*ontributions of the psychoanalysis to the reinvention of the collective life. 2018. 235 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

The present work articulates the field of politics and that of psychoanalysis in order to theorize about Religious Fundamentalism, Totalitarianism and Democracy. Puts in dialogue the freudian and lacanian psychoanalysis with authors the History, Political Philosophy and Sociology, such as Karen Armstrong, Manuel Castells, Hannah Arendt, Tzvetan Todorov, Zygmunt Bauman, Claude Lefort, Michel Foucault, and Marcel Gauchet, as the main conduct an interdisciplinary dialogue and of unfolding questions that concern the forms of power and the ethical coordinates that configure contemporary politics. It investigates and unfolds issues pertaining to the intensification of individualism and the forms of segregation that have taken place with modernity. It uses as one of the main theoretical and methodological resources the lacanian theory of discourses, proposing a reading of Fundamentalism, Totalitarianism and Democracy through this theoretical framework. Finally, it seeks to bring the contributions of freudian and lacanian metapsychology, not only to the field of politics, but also to the field of psychoanalysis, taking the concept lacanian Real as a key concept and thematizing about a politics that challenges the impossible.

Keywords: Psychoanalysis. Politics. Discourses. Impossible.

RÉSUME

COELHO, R. S. *Pour une politique de l'impossible* - Contributions de la psychanalyse à la réinvention de la vie collective. 2018. 235 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Ce document énonce le domaine de la politique et de la psychanalyse pour théoriser Fondamentalisme religieux, Totalitarisme et Démocratie. Avoir la psychanalyse freudienne et lacanienne comme le principal cadre théorique, effectue un dialogue interdisciplinaire, Histoire, Philosophie politique et Sociologie à des auteurs tels que Karen Armstrong, Manuel Castells, Hannah Arendt, Tzvetan Todorov, Zygmunt Bauman, Claude Lefort, Michel Foucault et Marcel Gauchet, avec l'objectif de développer des questions qui concernent les formes de pouvoir et les coordonnées éthiques qui configurent la politique contemporaine. Les études et les questions pertinentes se déploie à l'intensification de l'individualisme et des formes de ségrégation qui a eu lieu avec la modernité. Utilisé comme l'une des principales ressources théoriques et méthodologiques lacanienne théorie du discours, proposant une lecture de Fondamentalisme, des totalitarismes et de la démocratie par ce cadre théorique. Enfin, cherche à apporter les contributions de métapsychologie Freud et Lacan, non seulement dans le domaine de la politique, mais aussi pour le domaine de la psychanalyse, en prenant le réel lacanien comme un concept clé et thématisant une politique qui porte atteinte à l'impossible.

Most Clés : Psychanalyse. Politique. Discours. Impossible.

RESUMEN

COELHO, R. S. *Por una política de lo imposible* - Contribuiciones del psicoanálisis para la vida colectiva. 2018. 235 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

El presente trabajo articula el campo de la política y el del psicoanálisis con el objetivo de teorizar sobre el Fundamentalismo Religioso, el Totalitarismo y la Democracia. Con el psicoanálisis freudiano y lacaniano como referencial teórico principal, realiza un diálogo interdisciplinario, con la Historia, la Filosofía Política y la Sociología, en autores como Karen Armstrong, Manuel Castells, Hannah Arendt, Tzvetan Todorov, Zygmunt Bauman, Claude Lefort, Michel Foucault y Marcel Gauchet, con el objetivo de desdoblar cuestiones que se refieren a las formas de poder y las coordenadas éticas que configuran la política contemporánea. Investiga y desdobla cuestiones pertinentes a la intensificación del individualismo ya las formas de segregación que tuvieron lugar con la modernidad. Utiliza como uno de los principales recursos teóricos y metodológicos la teoría lacaniana de los discursos, proponiendo una lectura del Fundamentalismo, del Totalitarismo y de la Democracia a través de ese marco teórico. Por último, busca traer las contribuciones de la metapsicología freudiana y lacaniana, no sólo para el campo de la política, sino también para el campo psicoanálisis, tomando al Real lacaniano como un concepto clave y tematizando sobre una política que pone en cuestión lo imposible.

Palabras Clave: Psicoanálisis. Politica. Discursos. Imposible.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 11
1 **FREUD, LACAN, A PSICANÁLISE E A POLÍTICA.** 28
1.1 **Por que não articular Psicanálise e Política?** 28
1.2 **Freud apolítico?** 36
2 **LACAN E OS DISCURSOS** 43
2.1 **Apresentação da teoria da discursividade lacaniana** 43
2.2 **Os discursos são aparelhos de tratar politicamente o gozo** 68
3 **FUNDAMENTALISMO: RELIGIÃO E POLÍTICA** 74
3.1 **O fundamentalismo religioso e suas vicissitudes** 74
3.1.1 Efeitos da modernidade 74
3.1.2 O fundamentalismo na história 76
3.1.3 A religião é política. 82
3.2 **Deus, o mestre** 85
3.2.1 Freud e a religião 85
3.2.2 Lacan e a verdade como causa 88
3.3 **"Destruirás teu próximo como a ti mesmo"** 92
3.3.1 Amar ao próximo 93
3.3.2 O sujeito religioso: estrutura e história 95
3.3.3 Quem é fundamentalista? 98
3.3.4 Freud e a fundação do Eu, Lacan e o outro do espelho 103
3.3.5 O fundamentalista deseja ser mestre 115
3.3.6 Breves considerações sobre os textos sagrados no fundamentalismo islâmico 116
3.3.7 Corpo-discurso, corp(o)ferenda 118
3.3.8 Submissão <> transgressão 121
4 **O TOTALITARISMO E SEUS REVESES** 127
4.1 **Revisitando as origens do Totalitarismo.** 127
4.1.1 Arendt, Todorov, Lefort e as origens 128
4.1.2 Ideologia, terror e a eliminação das diferenças 134
4.1.3 Campos de concentração: o ápice da barbárie 138
4.1.4 Marcas nos corpos, rastros na história 141

4.1.5 Teorizações freudianas sobre a agressividade e a guerra 143
4.1.6 Teorizações lacanianas sobre os efeitos da guerra na política 145
4.2 **Considerações sobre a tendência totalitária do capitalismo neoliberal** 149
4.2.1 Império capitalista 149
4.2.2 Weber e o capitalismo nascente 151
4.2.3 O capitalismo de espírito novo 153
4.2.4 A razão neoliberal 156
4.2.5 Leituras psicanalíticas do Capital 159
4.3 **Desejo de servidão e identificação ao poder** 163
4.3.1 O desejo do Führer é a lei 165
4.3.2 Freud e a psicologia das massas 167
4.3.3 Lacan e a identificação ao significante 170
4.3.4 O discurso do mestre capitalista 173
4.3.5 A tirania na linguagem 175
4.3.6 Capitalist enjoyment 177
4.4 **Reveses da segregação** 179
4.4.1 Segregação: questões éticas 182
4.4.2 Racismo: um sintoma social 187
5 **A DEMOCRACIA E SUAS (IM)POSSIBILIDADES** 190
5.1 **Política e Democracia** 190
5.1.1 Bauman e Todorov: a aposta na harmonia democrática 192
5.1.2 Lefort e a democracia como conflito 195
5.2 **Sobre o discurso da psicanálise** 199
5.2.1 Transferência e poder 199
5.2.2 O objeto a como agente do discurso psicanalítico 201
5.2.3 O saber no lugar da verdade: Outro poder 204
5.3 **Por uma política do impossível** 208
5.3.1 “O inconsciente é a política” 210
5.3.2 Da demanda política do Outro ao desejo do sujeito 213
CONCLUSÃO: BREVES CONCLUSÕES E QUESTÕES RELANÇADAS . 220
REFERÊNCIAS 226

APRESENTAÇÃO

> (...) se os tubarões fossem homens também acabaria a ideia de que os peixinhos são iguais entre si. Alguns deles se tornariam funcionários e seriam colocados acima dos outros. Aqueles ligeiramente maiores poderiam, inclusive, comer os menores. (...) E os peixinhos maiores, detentores de cargos, cuidariam da ordem entre os peixinhos, tornando-se professores, oficiais, construtores de gaiolas, etc. Em suma, haveria uma civilização no mar, se os tubarões fossem homens.
>
> *Bertholt Brecht*

O que move essa tese

Percorrendo os capítulos do delicioso livro de Mário Osório Marques, “Escrever é preciso: a aventura da pesquisa” (1997), encontro parágrafos tecidos com palavras generosas e lúdicas, e me deparo com uma passagem que me convida a utilizá-la aqui: “Conhecerem os homens mais e melhor a si mesmos e a seus mundos significa ouvirem uns aos outros e argumentarem sobre temas que privilegiam. Isso é pesquisar” (idem, p. 107).

Esta passagem está compondo o tópico onde Marques escreve sobre o uso e a função da citação. Nele, o autor discorre sobre os modos como podemos utilizar as citações de outros autores na pesquisa, e sobre a importância do diálogo com a alteridade para a sedimentação e produção do conhecimento. Pois o conhecimento, lembra Marques, só é possível graças à historicidade do gênero humano, aos processos de aprendizagem social que reconstroem categorias e conceitos e os faz de ferramentas que o homem utiliza para interpretar a si e ao mundo que o cerca (Marques, 1997). Porque inicio mencionando essa citação? Porque ela encontra e instiga meu desejo de que essa tese seja, de fato, um diálogo com vistas a fazer avançar dois campos que não cessam de me colocar questões que me inquietam e me fascinam: a Psicanálise e a Política.

Na verdade, em se tratando do pesquisar, sempre tive esse impulso irresistível de espichar o olho para além da cerca do vizinho para conhecer seu *modus vivendi*. Ao tematizar sobre a alteridade, Maurice Merleau-Ponty disse que o

outro nunca se mostra de frente. Concordo. Há sempre uma cerca inamovível que resguarda meandros, cantos e recantos, e aguça a curiosidade alheia. A visita à "casa estrangeira" pode ser uma experiência que encerra novas descobertas a respeito de si próprio. Aliás, via de regra o é.

De fato, em se tratando de um percurso de pesquisa, visitar um campo outro que não aquele desde o qual se enuncia, enseja também inquietudes. Mas, penso, não precisam ser, necessariamente, inquietudes que tenham como signo a angústia que vemos surgir quando a interpelação do diferente nos ameaça, tipo de angústia em que uma espécie de vertigem "borra" contornos e desencadeia mecanismos protetores à vivência de permeabilidade. A meu ver, no mais das vezes, o encontro com campos outros nos leva a uma *inquietude produtiva* que nos faz avançar para além das confortáveis fronteiras do nosso "lar doce lar".

Acredito que este movimento de diálogo com a alteridade (no caso dessa tese, a alteridade colocada pela Política), e de retorno ao campo da Psicanálise para formular questões desde seu arcabouço teórico e do objeto de pesquisa que lhe é próprio (o Inconsciente), pode fazer avançar questões importantes para a *psicanálise em extensão*. Por outro lado, sendo a Psicanálise um campo originariamente estrangeiro ao campo da Política, colocar questões à Política desde o interior do campo psicanalítico, certamente trará contribuições à política e à vida coletiva. Afinal, o "olhar para fora" e o "ser olhado desde fora" são momentos dialéticos de constituição do sujeito e, portanto, não são excludentes da *práxis* política, uma vez que esta, desde o ponto de vista da psicanálise, coloca em causa, inevitavelmente, a relação do sujeito com o outro, o enlace entre o singular e o coletivo. Até porque, lembremos, não há política sem exercício de poder e sem ações que se pautem por determinadas coordenadas éticas. Isso nos coloca diante de questões relacionadas às formas de "habitar" o espaço de compartilhamento e troca. Quanto a isso, no âmbito de um processo de pesquisa, penso que é importante trabalharmos para que o encontro com a alteridade seja um "bom encontro". E aí se faz mister resistirmos à tentação que se instala quando o "vizinho" abre a porta e nos deixa entrar: a de colonizar seus espaços. Ou, quando somos nós os anfitriões, o de reduzir o espaço do campo do outro pela remarcação constante de nosso território. E, de novo, é Marques quem me ajuda a dar o tom do escrever sobre parcerias quando sublinha a importância de uma parceria que se exerça "não em uma negociação de sentidos já estabelecidos, mas na vastidão do campo

simbólico onde há lugar para todos" (Marques, 1997, p. 112). Ainda que cada qual fale desde o lugar em que se sente convocado singularmente, esta é uma condição *princeps* para que ambos saiam enriquecidos deste encontro.

Por isso, concordo com Marco Antonio Coutinho Jorge (2008) quando assinala que embora a psicanálise não possa abrir mão da dimensão essencial colocada pela experiência de escuta do analisando em análise, que possua dispositivos próprios e parta de conceitos singulares como os de inconsciente e pulsão, "é preciso que seus achados possam, por sua vez, adquirir uma ressignificação no mundo das ideias, junto às outras disciplinas, e sair do gueto teórico muitas vezes criado pela ortodoxia" (idem, p. 14). Questão que toca na própria vida da psicanálise: caso prescinda do diálogo com outras disciplinas, seja para interrogá-las, seja para assimilá-las, o desejo de sua transmissão restará estéril.

Compartilho fortemente do voto de Octavio Souza (1991) em um texto fundador da psicanálise *em extensão*: "trata-se do voto de que o que possa vir a ser obtido na psicanálise *em intensão* não se esgote no âmbito do indivíduo" (idem, p. 77, grifado pelo autor). E há, por fim, um voto que diz respeito diretamente ao meu ofício de professora. Tenho experimentado a docência em cursos de graduação e pós-graduação em psicologia, em disciplinas de caráter multidisciplinar, mas onde a psicanálise é o referencial teórico principal. Tal experiência tem me levado a testemunhar a aridez dos programas dos cursos de psicologia no que diz respeito à psicanálise "extra muros" (Mezan, 1993). Por outro lado, tanto nos cursos de graduação, quanto nos de pós-graduação (onde coabitam diversas formações acadêmicas) tenho colhido o interesse dos alunos sobre o campo da psicanálise e constatado sua contribuição para uma formação crítica, não dogmática e reflexiva.

Dito isso, digo que o gosto por pesquisas que visam o diálogo da psicanálise com outros campos do saber também se fez presente em meu percurso de mestrado, momento em que tomei as relações de trabalho como objeto de pesquisa e busquei "mapear" as linhas de tensão que configuram o poder e o desejo presentes nestas relações (Coelho, 2011). Os profissionais que ocupam cargos de gestão no serviço público foram meus sujeitos de pesquisa. Ancorando-me em reflexões e vivências da minha prática clínica e de intervenção institucional – e guiada pela ética da psicanálise – meus objetivos foram traçar um panorama geral

sobre os efeitos da hegemonia do capitalismo e problematizar questões acerca do poder e do desejo nas relações de trabalho contemporâneas.

Neste percurso, a política foi eleita como um dos temas de investigação e articulada com o desejo e o poder. A escuta dos sujeitos me levou a propor uma construção teórica sobre a incidência da política nas relações de trabalho e apontar uma disjunção mistificadora entre o econômico e o político, disjunção que tenta dar conta do *mal estar* pela via da *instrumentalização dos sujeitos*[1]. O que eu colhi nesta pesquisa me permitiu desdobrar teoricamente a hipótese de que tal disjunção resulta em uma *gestão do mal estar* que coagula o sujeito ao reduzi-lo a mero objeto de gozo, viabilizando uma ética e uma política incapazes de produzir relações de trabalho que não se pautem, predominantemente, pela dominação e pela submissão. Assim, propus outra chave de leitura dos discursos que apontavam para certa "aversão à política": a queixa frente à iniquidade e arbitrariedade da política diz de um *mal estar* que, recalcado, retorna na forma de uma *política de resultados* e se consubstancia em uma ética que toma o outro como *objeto de gestão*: "O inconsciente é a política". Lacan *dixit*.

O cenário sócio-político contemporâneo, no momento em que eu finalizava minha dissertação, veio concorrer para meu interesse em tomar o campo da política como objeto de pesquisa no doutorado, pois o ano de dois mil e onze iniciava com a primavera árabe testemunhando a Praça *Tahrir* habitada por manifestantes que exigiam a saída do presidente Hosni Mubarak. Em seguida, vieram outros movimentos desde *Puerta del Sol*, Madri, e da Praça da Catalunha, em Barcelona. Acompanhando estes ventos, a Grécia "indignou-se", e em Portugal, na praça do Rossio, portugueses juntaram-se em frente ao consulado espanhol para propor novas formas de exercício político. Em um movimento similar, os argentinos já haviam proclamado *"Que se vayan todos"* e, por fim, *Wall Street,* a Meca do capitalismo contemporâneo, também foi tomada e ocupada por uma multidão em um movimento denominado de *Occupy Wall Street*. Em 2013, no Brasil, movimentos localizados emergiram envolvendo, sobretudo, categorias de trabalhadores e moradores de áreas em processos de desocupação, os quais buscavam, respectivamente, melhores condições de trabalho e de moradia. E, seguindo o modo

[1] Retomei a tese de Calligaris sobre a "paixão da instrumentalidade", presente em trabalhos onde o autor desloca o conceito de perversão do registro sexual para o registro do social, articulando-o com a noção lacaniana de laço social. Conforme Calligaris (1986; 1991).

de protesto do resto do mundo, também vimos no Brasil movimentos de ocupação de locais públicos como o *Ocupa Sampa, Ocupa Cinelândia* e o *Ocupa Porto Alegre*[2].

O descontentamento com os políticos e com os partidos tradicionais apareceu como o que era comum nas manifestações em diversos cantos do mundo. As semelhanças também recaíram na forma como os movimentos surgiram e foram convocados: decorreram da "força do anonimato" e foram disseminados à margem das instituições tradicionais, valendo-se das redes sociais na internet, principalmente via *Facebook* e *Twitter*. Quanto às diferenças, pareceram estar nas causas e nas perspectivas tendo em vista os matizes da cultura local. Por exemplo, enquanto o movimento árabe aspirava ao começo de um tempo democrático, o movimento europeu marcava o fim de um tempo, de um modelo outrora exitoso, mas agora insatisfatório, conforme a avaliação de Cristovam Buarque[3].

O que pareceu se colocar em jogo e emergir nas "falas" dos manifestantes, nos cartazes ou nos sites, foi o desvelamento do engodo de uma falsa democracia. Anseio também traduzido em artigos de intelectuais que pensaram esse momento histórico, como o sociólogo espanhol Manuel Castells em um artigo onde destaca que, para além de modificações estruturais de cunho econômico e social, como o pagamento da crise pelos bancos, mais controle sobre os políticos, internet livre e um modo de vida sustentável, "é preciso propor grandes mudanças — entre elas, a reinvenção da democracia". E, principalmente, "reinventar a democracia, a partir de valores como participação, transparência e prestação de contas aos cidadãos"[4]. O que permeou estas análises foi a ideia de que estas manifestações deixaram ver o esgotamento da política tradicional, instilaram "um que" de 1968[5], pondo seriamente em questão a crise da representatividade na política[6]. Os discursos pareceram

---

[2] A reportagem é de Fernanda Mena e publicada pelo jornal Folha de S. Paulo, 06-11-2011. http://www.ihu.unisinos.br/noticias/502588-primo-rico-primo-pobre. Último acesso em 05/08/2011.

[3]Cristovam Buarque, Professor da Universidade de Brasília e Senador da República, em artigo publicado no ElPaís, 08-06-2011. http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=44107.

[4]Manuel Castells em artigo no La Vangardia traduzido por Cauê Seigner Ameni e publicado no sítio Outras Palavras, 08-08-2011 e reproduzido no sítio IHUOnline. Último acesso em 09/08/2011. http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=46167

[5]"O desejo de um novo 1968", reportagem de Jean-Philippe Rémy, publicada pelo Le Monde e reproduzida pelo Portal Uol, 10-02-2011 e reproduzido no sítio IHU Online. Último acesso em 10/08/2011.

[6]Vladimir Safatle, professor de filosofia, em artigo publicado no jornal Folha de S. Paulo, 24-05-2011 e reproduzido no sítio IHUOnline. http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=43591. Ultimo acesso em 10/08/2011.

apontar para uma ante-sala que propiciaria a “queda” do capitalismo a partir da problematização de seus efeitos políticos, como parecem apontar as palavras do filósofo Renato Janine Ribeiro: “A palavra certa não é o que se quer: é o que se deseja. (...) há a convicção de que se esgotou a maneira usual de fazer política. (...) Mas os manifestantes não se batem por uma política menos ruim, com redução de danos, menos opressiva. Lutam por outra coisa"[7].

Ainda no auge dos movimentos sociais que tomaram o globo vimos surgir publicações de filósofos, sociólogos e psicanalistas, como, por exemplo, a coletânea de artigos denominada *“Occupy – movimentos de protesto que tomaram as ruas”* (Boitempo, 2012). Em linhas gerais, as análises presentes nessa coletânea enfatizam o potencial revolucionário das manifestações e destacam que elas visam um questionamento da lógica capitalista. É assim, por exemplo, para Immanuel Wallerstein, para quem, “pela primeira vez em muito tempo, pessoas comuns passaram a discutir a natureza do sistema no qual vivemos. Já não o veem como inevitável” (Wallerstein, 2012, p. 74).

Outros autores parecem preferir posicionamentos potencialmente críticos quanto ao alcance efetivo das intenções que nortearam as ações das multidões, e sobre os possíveis efeitos dessas ações. É o caso de Slavoj Zizek que num artigo indaga sobre o que fazer depois que os protestos tomarem as ruas. Neste sentido, faz uma espécie de alerta: “um dos grandes perigos que enfrentam os manifestantes é o de se apaixonar por si mesmos, pelos momentos agradáveis que estão tendo nos lugares ‘ocupados’(...)” (Zizek, 2012, p. 15-16). Seja qual for o argumento, parece que a leitura destes autores sobre este momento sócio-histórico supunha um “desejo de revolução”. Decorridos cinco anos, alguns destes movimentos se arrefeceram, outros surgiram e alguns ainda insistem em se fazer presentes no cenário social. Mas o fato é que a lufada que trouxe uma forma de mobilização social que desde há muito tempo não se via, “sacudiu” o planeta e pôs em questão impérios e democracias. A revolução voltou à pauta do dia.

Testemunhar a ação destes levantes, ainda no calor de minha experiência de pesquisa no mestrado, fez fervilhar questões acerca das contribuições que a psicanálise pode dar à política e à vida coletiva: quais os tensionamentos e as contribuições que o discurso psicanalítico traz para o diálogo com os demais

[7]Renato Janine Ribeiro, professor titular de ética e filosofia política na Universidade de São Paulo, em artigo publicado no jornal Valor, 30-05-2011.

discursos, sobretudo àqueles que se pautam por um viés totalitário? O que tem a psicanálise a dizer sobre o enlace, sempre tão delicado e nuançado entre o singular e o coletivo, tendo em vista que, diferentemente das ciências sociais, a psicanálise não concebe que o singular e o coletivo estão em uma relação de oposição? Quais consequências se colocam para a governabilidade desde a visada da psicanálise, uma vez que, para esta, a ordem política lida com o sujeito do desejo e das pulsões? Quais considerações podem ser tecidas sobre a política tendo como esteio a ética da psicanálise? Quais os efeitos da transindividualidade própria ao inconsciente para o exercício do poder?

Estas questões se tornam ainda mais pertinentes se observarmos que os momentos de convulsão social nem sempre resultam em efetivas mudanças do *status quo* sócio-político. No mais das vezes, o que se verifica é a instalação de um "equilíbrio instável" entre as forças em jogo, o qual revela a coexistência de distintas ordens a operarem em um mesmo contexto sócio-político. Ou seja, revela que algo da ordem que se queria subverter persiste e produz efeitos, mesmo que estes estejam latentes. Isso nos indica que há uma distância insuperável entre um ato – ainda que este se pretenda "revolucionário" – e o completo alcance das mudanças que ele visa instaurar. Em outras palavras, *em qualquer ato há sempre um resto*, uma vez que somos seres falantes, atravessados pela impossibilidade de tudo dizer.

Por outro lado, ao desnudar os antagonismos das forças políticas, tais momentos são férteis em nos mostrar que uma análise que se detenha na dimensão econômico-jurídica é insuficiente para identificar os fios que tecem o laço social, os efeitos das vicissitudes do poder e dos referenciais éticos que animam a vida política. É preciso levar em consideração que o jogo de forças político não obedece a uma lógica linear de causa e efeito, mas expressa a sobredeterminação de dimensões aparentemente díspares como a dimensão econômica, social, jurídica e, para dizer com a psicanálise, *pulsional*.

Desde a visada da psicanálise, importa sublinhar que os investimentos subjetivos, embora visem mudanças das condições concretas de formas de vida, são "norteados" pela busca de satisfação pulsional e mediados pelos circuitos do desejo e pelos modos de gozo sancionados pela cultura, quer no exercício do poder, quer no estabelecimento dos parâmetros éticos erigidos por ela. Por seu caráter estrutural, tal dimensão deixa-nos ver a hiância original que funda o sujeito e que nenhum "serviço dos bens" (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 45) poderá satisfazer

definitivamente. Ela desvela a impossível homeostase entre o sujeito do desejo e as injunções da cultura.

Estas considerações teóricas nos permitem compreender porque “ao lado” dos levantes populares iniciados com a Primavera Árabe, vislumbramos a intensificação do apoio popular a discursos sustentados por forças políticas de extrema direita, manifesto, por exemplo, no crescente apoio à candidatura da presidente do partido francês Frente Nacional, Marine Le Pen ou na eleição do republicano Donald Trump, um empresário milionário declaradamente homofóbico e xenófobo. Nesta mesma linha ideológica, podemos citar também a recente eleição de Rodrigo Duterte para presidente das Filipinas. Eleito em um país governado há três décadas por clãs familiares, após a revolução que destitui o ditador Ferdinand Marcos, Duterte se elegeu prometendo “matar traficantes, assaltantes e canalhas”, e bradou em seu último comício: “Esqueçam as leis sobre os direitos humanos”[8]. No Brasil, sem muito esforço, podemos testemunhar o crescente apoio popular a discursos de parlamentares conservadores que legislam a favor de medidas claramente homofóbicas, xenófobas e reacionárias, como a pena de morte e a volta da tortura. Soma-se a esse cenário o recrudescimento do exercício do poder religioso, quer em sua face mais extremista e violenta, atuada pelo que comumente se denomina terror fundamentalista, que vem assolando a Europa; quer em sua face “legal”, aderido a partidos de cunho religioso, sobredeterminação nefasta de “injunções messiânicas” com o “messianismo” próprio da política. Algo que Foucault (1995) já havia apontado no advento do Estado moderno como certa “incorporação” do “poder pastoral”, da “tecnologia de poder” originada nas instituições cristãs, ao poder do Estado.

Ao teorizar sobre as relações entre o sujeito e o poder, Foucault aponta que é próprio ao poder o artifício de “mudar sua roupagem” sem deixar de extrair sua força dos efeitos da interiorização, pelos sujeitos, da racionalidade que o funda e que anima o tecido social. Exemplificando este apontamento com o exercício do poder que imperou nas formas de governo fascista e stalinista, Foucault observa que

> uma das numerosas razões pelas quais elas são, para nós, tão perturbadoras é que, apesar de sua singularidade histórica, elas não são originais. Elas utilizam e expandem mecanismos já presentes na maioria de

[8] Portal G1 – Rodrigo Duterte é eleito presidente das Filipinas. In: http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/05/rodrigo-duterte-e-eleito-presidente-das-filipinas-20160510055505807524.html. Acesso em 24/05/2016.

> nossas sociedades. Mais do que isto: apesar de sua própria loucura interna, utilizaram amplamente as ideias e os artifícios de nossa racionalidade política (FOUCAULT, 1995, p. 232-233).

Penso que nosso contemporâneo mostra um aparente paradoxo que merece ser olhado de perto e que pode ser formulado nos seguintes termos: as demandas democráticas ensejadas nas últimas décadas, em alguma medida, "retornam" na forma de regimes sociopolíticos que parecem contradizê-las, como os fundamentalismos e os "movimentos totalitários"[9], ou seja, formas totalitárias de exercício do poder. Digo aparente paradoxo porque este movimento de alternância entre formas de exercício do poder, já observado ao longo da historia civilizatória, na verdade, nos diz algo sobre a *homologia estrutural* entre sujeito e cultura.

Inspirado pelo paradigmático *maio de 1968*, Lacan já havia problematizado os efeitos de movimentos sociais e seus objetivos revolucionários. Evocando a descoberta freudiana do inconsciente, nos lembrou que Freud não somente acolheu o Discurso da Histérica, mas soube "fazê-lo girar" para daí criar o Discurso Psicanalítico. Giro que difere do sentido corriqueiro atribuído ao termo revolução, uma vez que o passo dado por Freud implicou algo da função do saber, apontando menos para uma revolução do que para a importância da *mudança de regime discursivo*. Em resposta à provocação: *"As estruturas descem às ruas?"*, feita a Lacan pelos estudantes que protagonizaram o *maio de 68*, ele respondeu "sim", na forma de uma interpretação acompanhada de um vaticínio: *vocês aspiram a um mestre e vocês o terão* (Lacan, [1969-1970] 1992). Forma outra de dizer que, ao sustentar o Discurso Universitário, os estudantes – e os trabalhadores que os acompanharam neste paradigmático levante – "giraram" em direção ao Discurso do Mestre, "modo de girar" que, mais tarde, Lacan salientou como aquele que está destinado, por conta de seu enunciado, a retornar ao mesmo lugar, evidenciando o quanto pode distar o que se entende por *revolução* daquilo que se apreende como *subversão* (Lacan, [1972] 2008). Assim, Lacan insistiu na proposição de que, com a Revolução, o poder pode "trocar de mãos", sem, com isso, modificar seu regime, ou seja, sem modificar o regime de gozo no qual ele se sustenta. Regime que implica o inconsciente e o saber que ele funda: o de que o sujeito não é uno, mas, dividido.

---

[9] Em "Origens do Totalitarismo" (1989), Hannah Arendt estabelece uma distinção esclarecedora entre *regime totalitário* e *movimento totalitário.* Essa distinção será desdobrada teoricamente no capítulo 3.

Ao situar o real como o ponto axial do qual parte o ato ético, Lacan demarcou o impossível com o qual o poder não deixa de estar implicado, ainda que imagine governar no terreno da verdade. O que o poder quer desconhecer "é que o efeito de verdade é apenas uma queda do saber. É essa queda que faz produção a ser retomada em breve" (Lacan ([1969-1970] 1992, p. 198). É aí que Lacan situa a repetição que anima os movimentos revolucionários enquanto repetição que não é outra senão aquela que resulta do gozo. Por isso, ele observa:

> Luta-se pela verdade, o que, de todo modo, só se produz por sua relação com o real. Mas que isso se produza importa muito menos do que aquilo que produz. O efeito de verdade é apenas uma queda de saber. É essa queda que faz produção, a ser retomada em breve. O real não é afetado por isso, de modo algum. Em geral, ele se agita até a próxima crise. Seu benefício do momento é que recuperou seu verniz. Este seria, aliás, o benefício que se poderia esperar de qualquer revolução, esse verniz que brilharia muito tempo no lugar, sempre turvo, da verdade. Só que, desse verniz, nunca se vê mais que fogo (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 197-198).

Como sabemos, com a elaboração dos cinco discursos (incluo o Discurso do Capitalista) Lacan quis colocar o acento naquilo que cabe ao gozo, uma vez que é em sua interdição que se funda a estrutura. Então, relancemos a questão: nos movimentos sociais que emergiram desde 2011 as estruturas desceram às ruas?

Na ocasião, Lacan, ao seu modo, respondeu que sim, afirmativa que vemos reverberar no cenário sociopolítico contemporâneo, ainda que as configurações do modo capitalista daquele momento histórico se encontrem, em alguma medida, modificadas. Pois, de lá para cá, um "novo espírito do capitalismo" (Boltanski & Chiapello, 2009) vem desbancando a ética protestante que reinou no capitalismo nascente e suas coordenadas que apontavam para a exigência de acumulação somada à renúncia ao gozo. Atento a esta passagem, Lacan serviu-se do Discurso do Mestre para apontar os efeitos do capitalismo no laço social. Mais tarde, em sua conferência de 1972, em Milão, propôs o Discurso do Capitalista com o qual, penso, ele quis reescrever o Discurso do Mestre e mostrar os efeitos do capitalismo avançado, destacando suas coordenadas de exaltação ao consumo e ao gozo[10]. Pois, ao grafar o Discurso do Capitalista, ele o faz reescrevendo os lugares que S_1 e o S ocupavam no Discurso do Mestre. Agora, é o S barrado que se encontra no lugar de agente, mas, ao invés das barras que marcavam uma disjunção entre

[10] Lacan vai tecer comentários sobre o discurso capitalista a partir do Seminário XVI, mas só vai construir seu matema na conferência que proferiu em Milão e, ao que se saiba, não fez nenhuma substituição explícita de um discurso pelo outro, de forma que considerarei que o discurso do mestre e o discurso do capitalista "coabitam" o cenário sócio-político contemporâneo.

sujeito e o objeto *a*, Lacan escreve uma seta que parte do objeto para o sujeito. Ou seja, o objeto *a* continua no lugar da produção e a seta o remete ao S, nos permitindo pensar que é o objeto que "produz" o sujeito (Teixeira, 1997). Dito de outra maneira, e na companhia de Debieux-Rosa (2004), no discurso capitalista a verdade do sujeito e de seu objeto de gozo é marcada pelo atravessamento da lei do mercado na lei do desejo. Algo que Lacan já havia apontado, em *Radiofonia*, sobre a "ascensão ao zênite social do objeto *a*" (Lacan, [1970] 2003, p. 411), e ao modo próprio como o capitalismo quer fazê-lo existir, isto é, como *gadget* que se presta a ser signo do ser, que busca encobrir a *falta a ser*. Logo, vê-se que a abolição da operação metafórica na relação com o objeto, imposta pelo imperativo de consumo, não resulta sem consequências na subjetividade, uma vez que o sujeito não é assimilável pura e simplesmente a um objeto de troca e nem tem acesso, na troca, ao que vale para ele como objeto *a***.** Se à descoberta freudiana de que o neurótico se desloca, de objeto em objeto na busca do objeto para sempre perdido, veio somar-se a proposição lacaniana de que esse deslocamento não se dá no vácuo, mas se enlaça ao discurso social vigente em determinada época, foi para nos mostrar que o discurso capitalista intenta recalcar que o laço social se funda, justamente, na falta de objeto.

Como sabemos, a noção corrente de *política* privilegia a dimensão da *prática política* e a concebe como a arte de organizar e dirigir uma coletividade humana, como conjunto de meios utilizados para regulamentar as relações entre indivíduos pertencentes a uma mesma comunidade jurídica ou como diferentes maneiras de governar os homens para garantir a harmonia da vida em sociedade. Tal compreensão, herdada da vertente filosófica, e que tem em Aristóteles sua concepção fundadora, diz de uma noção de política inerente à natureza humana, a qual só é realizável pela vida na comunidade social e política.

Para Aristóteles o homem é, por natureza, um ser vivo político, um *zoon politikon* (Aristóteles, 2009). O fim perseguido pela política é o bem supremo dos homens e *a felicidade de se viver junto* (Aristóteles, 1991). Com Maquiavel (1991), a filosofia política abandona a ética cristã e adentra a modernidade, ocupando-se em identificar os meios pelos quais o poder preservará o seu trono. O empirismo e o pragmatismo maquiavelianos vão colocar o acento na *virtú* do Príncipe como antídoto para bem administrar os desígnios do destino político e o comportamento dos súditos, provendo estes com os bens que lhes aplacariam as necessidades.

Inspiração certeira para uma governabilidade que foi acentuando cada vez mais a ética individualista e utilitarista, que com a miopia que lhe é própria idealiza um mundo onde a autonomia do indivíduo andaria de braços dados com a satisfação do coletivo.

Acompanhando o sentido aristotélico de política, Hannah Arendt sob a emergência do Um, característica dos Estados totalitários, problematizou os efeitos éticos da tecnologia e do poder sobre os homens para resgatar o sentido dado pelos gregos à *coisa política.* E assim, insistiu que a política traduz-se em uma ação que pretende organizar as diferenças entre os homens, ação que encontra sua condição de possibilidade no exercício e na liberdade da palavra na *pólis*. Liberdade esta que, a partir da "conversa mútua", se realizaria em um "espaço que só pode ser produzido por muitos, *onde cada qual se move entre iguais*" (Arendt, 2007, p. 48, grifo meu).

Essas menções, ainda que sumárias, nos deixam ver que a vertente filosófica – ao menos em sua linhagem clássica – trabalha com uma concepção de política que dista daquela que a psicanálise tematiza, já que guarda a utopia de uma pluralidade harmoniosa, onde seria possível homogeneizarmos as diferenças em um todo uniforme, erguermos um ideal de "felicidade sem sombras" (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 68).

A psicanálise postula uma política que ponha em causa o inconsciente e reconheça que o sujeito é forjado pelo Outro da linguagem e, por isso, porta a diferença no si mesmo. Desde o campo que nos concerne, o sujeito comparece na cena política como efeito dos discursos que tecem o laço social. Neste sentido, ela vai colocar em questão, por um lado, aquilo que poderia vir a tamponar a falta estrutural do sujeito e, por outro, a possibilidade de equalizar as diferenças entre os sujeitos, uma que vez que, desde nosso discurso, o laço social se funda na falta de objeto. O inexorável *mal estar* que disso resulta, reverbera na relação do sujeito com o Outro, enseja modos de exercício do poder, traduz-se em premissas éticas, configura, por fim, o campo político onde vicejam as relações sociais.

A caminhada que pretendo fazer ao longo desta tese tem por objetivo principal trazer as contribuições do *corpus* teórico da psicanálise para a leitura de três formas de gestão política, a saber, o Fundamentalismo Religioso, o Totalitarismo e a Democracia.

Os caminhos da tese

Encontrar uma escrita que se propõe a articular teoricamente Psicanálise e Política pode levar o leitor a questionar o que a Psicanálise, uma teoria que se ocupa do que é particular a um sujeito, uma estratégia clínica criada com o objetivo de "tratar" vicissitudes singulares, teria a dizer, e mesmo a interrogar à Política, um campo que privilegia a dimensão do universal e do coletivo. A objeção, assim colocada, já delimita e aponta que Psicanálise e Política habitam *locus* distintos, uma vez que possuem não só epistemologias como também objetos de pesquisa distintos. Mas isso, por si só, não inviabiliza uma articulação entre estes dois campos, sobretudo se afirmarmos que na dimensão da *práxis* eles possuem algum tipo de relação. Considerando esta afirmação, segue-se, naturalmente, outra interrogação: qual tipo de relação há entre psicanálise e política?

Adotando uma categoria oriunda da *teoria dos conjuntos*, proponho que psicanálise e política guardam uma *relação de interseção*, ou seja, há elementos pertencentes simultaneamente ao "conjunto psicanálise" e ao "conjunto política", ainda que o modo como cada uma lide com estes elementos possa ter significativas diferenças.

A meu ver, alguns elementos que *fazem litoral* entre psicanálise e política, quer como campos do saber, quer como *práxis* humanas são:

a) *O lugar privilegiado dado à palavra*. O nascimento da política é correlato à ampliação da esfera pública e ao nascimento do cidadão como administrador da *pólis* (Chauí, 2000). A queda dos ideais religiosos e da crença no poder divino, colocou *o homem* como senhor dos seus atos e *os homens* diante da tarefa de compartilhar espaços para viver em comunidade, evidenciando a necessidade de implementação de leis e regulamentos para uma convivência possível. Enquanto um modo de relação estabelecido pelos homens para gerir suas diferenças e conflitos, a política é concebida como a "arte do diálogo", embora saibamos que este sentido tenha se metamorfoseado ao longo do tempo e experimente a derrisão quando a palavra falha e se instaura a guerra. Também a psicanálise, em seu nascimento, colocou a palavra como protagonista dos "romances familiares" do neurótico. Ao dar nome ao seu sintoma, a histérica leva Freud à descoberta da gramática inconsciente ou,

nas palavras de Lacan, a descobrir que “Isso fala”, fala à revelia da consciência e para um outro que o escuta.

b) *Ambas colocam em jogo questões que dizem respeito às escolhas do sujeito e ao livre arbítrio*. A convivência em sociedade requer a negociação intermitente de espaços e envolve uma sucessão de escolhas que o sujeito precisa fazer. Isso coloca em questão a ideia de livre arbítrio e, por extensão, a ideia de liberdade que se instaura com os ideais da modernidade e que ainda habita o “desejo produzido” pelas sociedades pós-modernas. Se no plano político esta ideia de liberdade está fortemente atrelada ao binômio dependência/independência econômica e à “realidade material” (o jargão neoliberal dirá: “Você pode conseguir tudo que quiser, basta querer”), a noção de “realidade psíquica” colocada pela psicanálise introduz o vetor da “economia libidinal” como aquele que norteia os investimentos e desinvestimentos feitos pelo sujeito, os quais se pautam por uma ordem que ele “desconhece”, ou seja, o inconsciente enquanto saber que não se sabe.

c) *A inextricável relação com o poder.* O substrato da política são os “jogos de poder”, aprendemos com Foucault (1984). Qualquer fazer político só é possível mediado pelo uso do poder, tenha ele sua fonte na retórica ou na força bruta. Esteja ele “encarnado” nos líderes messiânicos que comandam a massa ou nas frias e burocráticas estruturas do Estado, da Polícia, da Justiça. Também a psicanálise, ao destacar a transcendência do inconsciente na determinação de nossos atos e apontar a “fragilidade” da consciência diante da indestrutibilidade do desejo, levou o sujeito a ter que reconhecer que o Outro “coloniza” seu mundo, que há uma dívida impagável com este Senhor que “comanda” seus desejos e que é inevitável lhe “prestar reverências”. Essa “transcendência imanente” (Lebrun, 2009) colocada pelo inconsciente estrutura o campo político, uma vez que configura o campo das identificações e matiza as relações de poder entre o sujeito e o outro.

d) *A dimensão ética intrínseca à relação do sujeito com o outro.* Se concordarmos que não há exercício político que prescinda de modos de exercício do poder, é preciso concordar que não há fazer político que não se paute por paradigmas éticos. É possível questionar os parâmetros éticos vigentes em dada época, tendo em vista que a política, como uma invenção humana, guia e é guiada pelas vicissitudes históricas. Mas, uma vez que ela

> só tem lugar *entre os homens*, que só pode acontecer *como relação* – é o que nos ensinou Hannah Arendt (2007) –, os preceitos éticos que guiam as relações de poder são aqueles que também colorem o fazer político. Ao "desatar" o psiquismo das formulações biológicas e desnudar a noção de desamparo original, Freud nos apresentou o outro como artífice do nascimento do sujeito, mostrou o perene laço que os une e as consequências éticas que disso decorrem. Acompanhando Freud, Lacan afirmou que o inconsciente é ético, e não ôntico. Com essa afirmação elevou a ética à guia supremo do desejo que move a ação do sujeito, e nos mostrou que o desejo, tendo seu nascimento como desejo do Outro encontra significativas ressonâncias no laço social.

Entretanto, dizer que psicanálise e política guardam elementos comuns não é dizer que elas conferem o mesmo tratamento a eles. É justamente este o mote desta tese: pôr em diálogo o campo da psicanálise e o campo da política, elencando pontos de aproximações e distanciamentos entre estes campos, dando destaque às contribuições que a psicanálise pode ofertar ao campo da política.

Para isso, pretendo trabalhar utilizando um "paradigma interdisciplinar de pesquisa", como propõe Birman (1997, p. 7), construir pontes dialógicas entre o campo da psicanálise e o campo da política, mantendo, contudo, a psicanálise como campo privilegiado de enunciação, desde o qual as questões norteadoras serão formuladas e desdobradas. Tais desdobramentos terão como esteio um diálogo privilegiado com a psicanálise freudiana e com as importantes contribuições da psicanálise lacaniana, fruto de seu "retorno a Freud".

Alain Didier-Weill aponta que a "tarefa que Lacan nos deixou, por seu trabalho de *retorno a Freud*, é de uma grande exigência, pois reconhecemos que esse retorno se especifica por não poder ser realizado de uma vez por todas" (Didier-Weill, apud, Coutinho Jorge, 2008, p. 10). Em outras palavras, e acompanhando Coutinho Jorge (2008), é repetir, em toda a sua virulência, o ato de retorno a Freud como antídoto a certo pensamento dogmático e ideológico que cala a questão singular e almeja uma resposta definitiva aos impasses da vida coletiva.

Trata-se ainda de caminhar não esquecendo que, se por um lado, a vida da psicanálise é tributária da experiência clínica, da "*escuta do sujeito* em análise, a partir da qual sua teoria se fundou e da qual ela continua retirando sua força" (Coutinho Jorge, 2008, p. 10, grifo do autor), por outro lado, Freud estendeu o

conceito de inconsciente para muito além da patologia neurótica e o fez abarcar todas as regiões da produção humana. Desde “A psicopatologia da vida cotidiana” (Freud, [1901] 1987), Freud insiste no determinismo inconsciente inerente às nossas ações, escolhas, desejos, determinismo que “borrou” definitivamente as fronteiras entre o normal e o patológico, outrora traçada firmemente pelas ciências médicas e psiquiátricas, para demonstrar a extensão do inconsciente e a potência de diálogo da psicanálise com a arte, a literatura, a religião, as ciências sociais, enfim, com os mais diversos campos do saber.

Assim, no primeiro tópico do capítulo que abre esta tese trago uma reflexão sobre a importância da articulação entre psicanálise e política, problematizando os efeitos de haver poucos trabalhos, no âmbito da psicanálise, que se debruçam sobre esta articulação. No segundo tópico, minha intenção é, justamente, mostrar que esta articulação está presente no ato fundador de Freud – não só de fundação do saber psicanalítico, mas também na forma como ele exerceu o poder enquanto fundador de um campo – não sendo a *práxis psicanalítica*, quer em sua “dimensão intensiva” (clínica) quer “em extensão” (social), alheia ao campo da política como muitas vezes vemos os próprios psicanalistas suporem. Neste capítulo também trago uma apresentação da teoria dos discursos de Lacan, tendo em vista que ela será, ao lado da metapsicologia, um dos meus principais recursos teóricos. Nele trago, por fim, uma explanação sobre o conceito de gozo, uma vez que Lacan mostra que é sobre ele e com ele que os discursos operam para tentar dominar o que é da ordem do impossível que pulsa nas relações sociais e políticas.

No capítulo 2 meu objeto de análise será o Fundamentalismo Religioso. No primeiro tópico estabelecerei um diálogo da psicanálise com autores da História, da Sociologia, e da Filosofia Política. No segundo, trago as concepções de Freud e de Lacan sobre a religião, identificando-a como um saber. Posteriormente, tomarei o fundamentalismo em uma dimensão discursiva para pensar sua incidência no sujeito, e darei destaque à tematização sobre o fundamentalismo islâmico e a prática religiosa do homem-bomba, tendo em vista o recrudescimento dessa vertente fundamentalista e a violência que ela vem impondo, sobretudo nos países da Europa.

No terceiro capítulo pretendo abordar o Totalitarismo e propor que sua lógica pode estar presente mesmo em regimes nos quais, aparentemente, ela parece ou deveria estar ausente, como a Democracia. Alguns dos aspectos específicos que o

caracterizaram (uniformização de comportamentos, prescrições normativas, etc.) concorrem com a liberdade democrática, fazendo crer que as premissas desta, como por exemplo, respeito à multiplicidade de posições e opiniões que devem ser respeitadas *como* singulares, estão plenamente em vigor. Porém, é minha hipótese, a lógica totalitária perdura na cultura conformada pelo individualismo capitalista e, pela via da pulverização dos objetos de gozo, fazem o sujeito desconhecer que esta pulverização é a “forma totalitária” encontrada para “normatizar o gozo”. Ou seja, os objetos são muitos, mas a injunção é única: Goze! (Zizek, 2013). Pretendo, neste capítulo, destacar questões que dizem respeito mais diretamente à ética utilitarista que subjaz à democracia neoliberal.

No quarto e último capítulo, buscarei trazer contribuições da psicanálise à vida coletiva, em uma discussão com autores da filosofia política que dialogam com a psicanálise como Lefort (1983); Safatle (2008); Zizek (2011; 2013), Gauchet (2009), entre outros. Minha intenção aqui é trazer as contribuições do Discurso da Psicanálise para uma política que ponha em causa o impossível e que possa sustentar-se em uma ética de reconhecimento da diferença como constituinte do sujeito do desejo.

1 **FREUD, LACAN, A PSICANÁLISE E A POLÍTICA.**

Se não há simpatia, também não há compreensão.

Sigmund Freud

1.1 **Por que não articular Psicanálise e Política?**

O que me leva a grafar o título na forma interrogativa-afirmativa é uma espécie de provocação que contribua para "desconstruir", de saída, uma ideia ainda corrente (inclusive entre alunos e profissionais de psicologia) de que a psicanálise é uma teoria que se ocupa unicamente do individual e uma prática exclusiva do psicanalista confortavelmente instalado em seu consultório privado. Neste espaço *intra-muros,* os elementos que enquadram esta prática (a técnica, o divã, a pessoa do analista) teriam o "poder mediúnico" de "baixar" o inconsciente naquele que se dispõe a falar de si para um outro a quem ele supõe um saber e, principalmente, um poder. Efeito de certa forma de transmissão da psicanálise, tal visada é tributária de uma compreensão que deriva a psicanálise da biologia, e a subsume ao fazer médico-psicológico, no qual a expectativa de cura é o vetor que guia a análise.

Deste estado de coisas resultam pelo menos dois "efeitos danosos" à psicanálise que tocam, a meu ver, diretamente em questões políticas e reverberam na formação de psicólogos e psicanalistas, o que, consequentemente, contribui para determinada representação da psicanálise no laço social.

Um dos efeitos decorre da já puída concepção de que a psicanálise seria uma modalidade de psicoterapia e que a ela caberia à adaptação do sujeito ao seu entorno, visaria à aquisição do adequado manejo do "princípio de realidade", uma vez que, por meio de sua técnica, o paciente teria acesso "aos conflitos recalcados no seu inconsciente", os quais lhe impediria de se adaptar ao meio em que vive, alcançar a felicidade nas "relações interpessoais". O *Wo Es war, soll Ich werden,* célebre fórmula freudiana, torna-se, assim, um mantra e um vetor de cura. Aqui, o ensinamento freudiano é levado ao pé da letra e a analogia de Freud ao evocar a "drenagem do *Zuyderzee*" reduz-se ao "terreno teórico" no qual pisam tais abordagens, terreno estéril, ou melhor, cultivado somente por "miragens do eu". O compartilhar de espaços cotidianos na academia também não nos priva de testemunhar o "engano" (recalque?) daqueles que assimilam a psicanálise à

“psicologia do ego”, reduzem-na a uma “teoria do sujeito intrapsíquico”, como se expressou uma colega ao criticar o que, segundo ela, era o equívoco teórico-metodológico de alunos de psicologia que se “aventuraram” a utilizar o arcabouço teórico da psicanálise para pensar e propor intervenções em um trabalho de conclusão da disciplina de Psicologia dos Grupos. Assim, enquanto uma “teoria do sujeito intrapsíquico”, à psicanálise caberia fazer com que o sujeito percebesse que seus conflitos decorrem apenas de “questões subjetivas” que ele “precisaria elaborar para lidar melhor com a realidade”, ou seja, adaptar-se a ela. Tal concepção da psicanálise, como sabemos, sustenta-se no poderio da ciência com seu cortejo de classificações e prescrições, o mesmo que sustenta o fazer médico-psiquiátrico. Assim, ela se dogmatiza ao modo das seitas ou práticas regidas por manuais *a la* DSM e, em ambos os casos, “o inconsciente, uma vez pomposamente entronizado, batizado, sacralizado, medicalizado, poderão os fiéis continuar a cuidar de suas ocupações. O adormecimento que resulta disso é inversamente proporcional à extensão da psicanálise, reduzida a uma atividade burocrática e empoeirada” (Pommier, 1989, p. 86).

O outro efeito alcança a dimensão socioeconômica, portanto, também política: ficando a psicanálise reduzida a uma *práxis* que objetiva tão somente o bem estar psíquico obtido no consultório privado, só tem acesso a ela quem pode pagar. É assim que ela se elitiza e se privatiza. No primeiro caso, é tomada como uma prática subsidiada por uma política onde o *furor curandis* é exercido por um seleto grupo de eleitos; no segundo, perde sua potência de crítica social ao ser aparentada a um discurso que corre sempre o risco de acompanhar as “vias normativas”, haja vista as formações reativas e racionalizações que qualificam como “impura” a utilização da teoria psicanalítica em intervenções para além dos muros privados.

É fato que há algum tempo temos psicanalistas trabalhando nas redes de saúde pública (CAPS, ambulatórios e emergências psiquiátricas, etc.) e “engajados” na reformulação de políticas públicas de saúde onde a ética da psicanálise, e a política que se pauta por essa ética, marcam presença. Mas, também neste âmbito, via de regra, a psicanálise é a teoria que sustenta as intervenções clínicas de psicanalistas que se propõem a “abrir espaços” junto ao saber médico-psiquiátrico,

se fazendo ouvir em projetos interdisciplinares[11]. Ou seja, o que podemos testemunhar, mais amiúde, são ações micropolíticas que, embora tenham muito valor, ainda não conseguem alcançar espaços nos extratos institucionais macropolíticos.

Soma-se ao que foi dito acima, e é, ao mesmo tempo seu efeito, a pouca teorização de psicanalistas sobre o que a psicanálise pode contribuir para o campo da política. Em um excelente livro onde toma como fio condutor a correlação entre o sexual e a vida social para pensar a política desde o campo da psicanálise, Gerard Pommier (1989) finaliza a introdução da obra com uma crítica àqueles que não veem, na obra freudiana, correlações entre o singular e o coletivo, entre vida sexual e vida política. De forma certeira, ele dispara:

> Assim, não será surpreendente se todo o trabalho de Freud sobre essa questão [a relação entre vida psíquica e vida política] for ainda hoje considerado como um monte de tolices, ou então, para os mais reverenciosos, como uma série de mitos científicos, sem nenhum alcance prático. Na intimidade, o psicanalista *standard* sustentará que o exercício de sua arte não tem relação com os sobressaltos do social, contra os quais sabiamente se previne (POMMIER, 1989, p. 12).

Considerando que em toda e qualquer produção teórica há sempre um sujeito que enuncia, a escassez de teorizações dos psicanalistas sobre política – sobretudo no Brasil – diria de uma predominância de posições subjetivas que estariam pouco interessadas em sustentar a "presença da psicanálise no mundo" (Lacan, [1967] 2003)?. Ou, indo mais diretamente ao ponto: se este estado de coisas espelha a realidade, seria ele uma expressão da *indiferença* dos psicanalistas em matéria de política?

Parece ir neste sentido a provocação que Lacan faz aos analistas em *A ciência e a verdade* ao mencionar o suposto agnosticismo político de Freud: "Quem dentre vocês escreverá um ensaio, digno de Lamennais[12], sobre a indiferença em matéria de política?" (Lacan, ([1966] 1998, p. 872). A provocação é feita de passagem e no bojo de uma breve crítica de Lacan ao questionamento que o marxismo fez a Freud no tocante ao seu agnosticismo político. Lacan concebe que

---

[11] Um bom exemplo deste tipo de experiência é relatado no artigo de Sonia leite "Instituição de saúde mental e formação do analista" (2009). In: Caldas, H. e Altoé, S.- "Psicanálise, universidade e Sociedade", FAPERJ: Rio de Janeiro, 2009.

[12] Hughes Félicité Robert de Lamennais foi um filósofo e político francês. Tornou-se uma figura influente e controversa na história da igreja católica francesa por conceber a ideia de que o catolicismo romano era uma chave para a regeneração social. https://www.pt.wikipedia.org/wiki/Lamennais . Acesso em 18/03/2016.

esse questionamento teve como alvo as inserções históricas de Freud, mais precisamente aos modos de filiação do psicanalista vienense ao judaísmo, ao capitalismo e à ética burguesa. É em seguida à menção desta crítica que Lacan grafa, entre parênteses, a frase provocativa evocando o político francês. Considerando a biografia de Lamennais e o gosto de Lacan por provocações recheadas de ironia, me parece que tal evocação diz de uma crítica de Lacan ao escasso posicionamento dos psicanalistas no que diz respeito ao campo da política.

Aliás, Freud teorizou sobre a indiferença à psicanálise precisando-a como uma das formas de resistência a ela. Resistência que pode se manifestar de muitas formas e da qual, bem entendido, nem os psicanalistas estamos livres, uma vez que o ofício de psicanalista não isenta ninguém dos efeitos de sujeito que decorrem dos discursos que sustentam seu ato.

Fato é que todos os psicanalistas – Freud e Lacan inclusos, como destaca a provocação lacaniana – estamos sob o jugo do Outro e, no que toca mais especificamente à temática desta tese, destaco, sob o jugo da face política do Outro, queiramos ou não. “O inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, [1957-1958] 1999), fórmula lapidar de Lacan que há muito reverbera e que, a meu ver, é mais bem compreendida quando articulada a outro aforisma lacaniano: “O inconsciente é a política” (Lacan [1966-1967] 2008). Tal articulação é fecunda para refletirmos que repetir que o “Outro não existe” não deixa de produzir efeitos. Efeitos de sujeito, sobretudo. É sobre estes efeitos, penso, que cabe à psicanálise se debruçar, quer eles aconteçam no divã, quer eles tomem lugar no encontro combativo que se desenrola nas ruas e coletividades.

Se Freud escreveu sobre a inserção da psicanálise no campo social e político, guardando certa reserva quanto a comentar ou mesmo situar o posicionamento que os psicanalistas deveriam adotar sobre a *práxis* política, Lacan, em diversas passagens do seu ensino, convocou os psicanalistas a tomarem posição em relação à coisa política, como na passagem citada acima. E não poupou nem mesmo a política que toma lugar nas instituições psicanalíticas, como vemos na interrogação presente em um de seus primeiros escritos, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”:

> Método de verdade e de desmistificação das camuflagens subjetivas, manifestaria a psicanálise uma ambição desmedida ao aplicar seus princípios à sua própria corporação, isto é, à concepção que têm os psicanalistas de seu papel junto ao doente, de seu lugar na sociedade dos

> espíritos, de suas relações com seus pares e de sua missão de ensino? (LACAN, [1953] 1998, p.242).

Algumas páginas mais adiante, no mesmo texto, Lacan toca na questão do término da análise e assinala que ele é o momento em que a satisfação do sujeito não se dá em uma dialética individual, mas encontra meios de se realizar na satisfação de cada um e de todos aqueles com quem se associa em uma obra humana. E a obra do psicanalista, ele complementa, é a mais elevada, porque "exige uma longa ascese subjetiva" (idem, p. 322), sempre inconclusa, "não sendo o fim da própria análise didática separável do engajamento do sujeito em sua prática" (idem, p. 322). Penso que aqui é um dos momentos em que Lacan não se furta a apontar o inexorável enlaçamento entre clínica, ética e política e, como é de seu feitio, ele parece explicitar isso num tom mesclado de ensinamento e desafio ao dizer, logo em seguida: "Que renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois, como poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas quem nada soubesse da dialética que o compromete com essas vidas num movimento simbólico?" (idem, p. 322).

O dito de Lacan sobre a importância do psicanalista "alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época", me remete a uma Conferência onde Miller empreende contundentes críticas a certa leitura psicanalítica da cultura contemporânea que reputa o sujeito como "desbussolado", desamparado e outros adjetivos do gênero. Miller então indaga: desde quando estamos desbussolados? E responde: desde que a moral civilizada de Freud ruiu, desde que ela foi abalada. Mas, ele também observa, a psicanálise tem algo a ver com este abalo, com a dissolução da moral civilizada.

É certo que a moral freudiana nos fornecia uma bússola, e o preço pago por ela era a submissão a uma "crueldade moral" (Miller, 2004, p. 1). Neste sentido, talvez estejamos desbussolados desde que temos bússola, observa Miller (idem, p. 1). Novamente ele indaga: "ser sem bússola é ser sem discurso? É ser caótico, esquizofrênico, tal como diziam Deleuze e Guattari que foram generosamente comentados nesta tarde? E, em primeiro lugar, será que não temos nenhuma bússola? Talvez tenhamos outra" (idem, p. 1).

Nesta Conferência, Miller vai propor que esta outra bússola pode ser "a ascensão ao Zênite do objeto *a*", seguindo o que Lacan assinala em Radiofonia (Lacan, [1970] 2003). Este assinalamento é importante e o trabalharei em outro

momento. O que gostaria de ressaltar aqui é o que Miller situa como um dos possíveis efeitos de uma psicanálise que guarde a nostalgia do pai protetor e interditor: o retorno ao discurso do mestre, ou seja, a uma prática reacionária da psicanálise que consistiria “em passar para os famosos sujeitos desbussolados os significantes mestres da tradição” (Miller, 2004, p 2). Tal posição psicanalítica não diferiria da ascensão dos fundamentalismos na contemporaneidade: “fundamentalistas freudianos”, Miller alfineta (idem, p.3).

Com efeito, em uma pesquisa no campo da produção teórica em psicanálise, sobretudo em um período contemporâneo a esta Conferência de Miller, vemos proliferar análises que partem da temática do “declínio da imago paterna” e se esmeram em apontar suas consequências mais visíveis: o incremento do individualismo e seus efeitos deletérios, refletidos, no âmbito da clínica, no predomínio de “novas patologias” (maior incidência de quadros de bulimias, anorexias, toxicomanias) as quais evidenciam um “afrouxamento do recalque” e um posicionamento mais refratário diante da demanda analítica de elaboração e interpretação dos sintomas, uma “desimplicação” do sujeito no sintoma do qual se queixa. A transferência, mola mestra da análise, restaria, assim, uma ferramenta obsoleta e inoperante. No plano social, a queda do poder emanado da figura paterna ensejaria uma “fragilidade dos laços simbólicos” que, em seu efeito mais nefasto, favoreceria o aumento da violência em um laço social que não é mais capaz de conter as “moções transgressoras” dos sujeitos entregues ao gozo desenfreado. Não digo que estas leituras sejam totalmente destoantes do que encontramos na clínica contemporânea, e nem mesmo que elas não digam nada em termos de seus efeitos no cenário sociopolítico. Mas, talvez, haja nelas uma pressa diagnóstica que pode levar a efeitos colaterais que põem em jogo a potência da psicanálise enquanto um discurso que problematiza a inflação do imaginário, que se funda sobre a ordem simbólica, mas que, penso, não pretende “dar conta” do real, ou seja, não tem a pretensão de “resolver” o sem sentido que a linguagem nunca vai simbolizar por inteiro. Tais análises, que por vezes ganham um colorido alarmante, realizam uma leitura que, a meu ver, confunde ou assimila o plano da fenomenologia ao da estrutura (Lustosa, D’Escragnolle & Calazans, 2014) quando enxergam uma “foraclusão generalizada” do Nome do Pai para denunciar a emergência de um “sujeito desbussolado” (Coelho dos Santos, 2011), ou de processos de dessubjetivação que estariam produzindo “sujeitos psicóticos” (Dufour, 2005;

Recalcati, 2004). Em um artigo onde aborda as consequências da afirmação lacaniana de que o Outro não existe, Zizek discorre de forma esclarecedora sobre o suposto declínio da autoridade paterna. Ele observa que o ato cartesiano que inaugurou o conhecimento científico resultou no declínio do pai do “Não!”, mas que sua ausência não fez mais que brotar novas formas fantasmáticas do sujeito lidar com a tensão entre a ordem simbólica e o gozo (Zizek, 2009). O que Zizek insiste, aqui, é tão somente na afirmação lacaniana de que Deus não está morto, uma vez que “sempre esteve”.

Ora, na tentativa sistemática de apontar uma suposta foraclusão generalizada do Nome do Pai como o “grande mal” que assola o sujeito contemporâneo, tais análises terminam por propalar um efeito político extremamente danoso para a psicanálise: a foraclusão do próprio discurso psicanalítico e da originalidade de seus conceitos, quiçá de sua técnica e de sua ética. Fuks (2011) tece considerações importantes nesta direção. A autora aponta as leituras que alçam o declínio da imago paterna a expressões da resistência à subversão trazida por Freud à história do pensamento ao por em cena a escuta do que Lacan cunhou como o real, a escuta “do que não tem sentido nem nunca terá” (Fuks, 2011, p. 362), seguindo Freud naquilo que ele deu o nome de pulsão, o que não se curva aos ditames da moralidade.

> Enfim, para responder às tentativas atuais de desmentir ou foracluir o discurso analítico, *o analista deve manter-se fora e dentro da cultura, nas fronteiras em que seja possível subscrever o intemporal – a pulsão – e o que é da ordem da História.* A pulsão pertence ao real, alheio à moral. Já a mudança na fenomenologia da clínica corresponde a modos culturais de seu exercício. Portanto, trata-se de defender a excepcionalidade do conceito, sem perder de vista as novas formas de subjetividades; acolher o novo sem deixar de articular inconsciente, sexualidade e lei. Trata-se de uma questão política; política de transmissão (FUKS, 2011, p. 362, grifo meu).

Freud fundou um campo onde a palavra é soberana, e Lacan o revigorou fazendo da palavra a origem do sujeito desejante. Na prática lacaniana, diz Miller, é preciso deixar-se conduzir, conduzir pelas palavras, e essa prática rateia, ela falha (*ça rate*), essa falha é a manifestação da relação com um impossível (Miller, 2004, p. 3). Impossível de tudo dizer, impossível de tudo simbolizar, e que, por isso mesmo, impede o sujeito e o desejo de se reduzirem a meras “categorias semânticas” que se tornariam obsoletas. Arrisco a dizer que, se há uma bússola que pode guiar o

discurso psicanalítico, ela não é outra senão aquilo que temos em comum: o fato de sermos seres falantes.

“Alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”. A frase de Lacan ressoa e me faz lembrar a interessante definição de contemporâneo proposta por Giorgio Agamben quando diz que, pertence verdadeiramente ao seu tempo, que é contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com ele, nem está adequado às suas pretensões. Guardar certa anacronia em relação ao seu tempo é, para Agamben, o que permite melhor percebê-lo e apreendê-lo. Contudo, essa anacronia não se traduz por nostalgia: “Um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo” (Agamben, 2009, p. 59). E o que percebe aquele que vê o seu tempo? Apenas “o sorriso demente do seu século”? (idem, p. 62). Não. Aquele que fixa o olhar no seu tempo é contemporâneo por enxergar não só as luzes, mas também o escuro. Por isso, para o filósofo

> pode-se dizer contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século, e consegue entrever nessas a parte da sombra, *a sua íntima obscuridade.* (...) O contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo (AGAMBEN, 2009, p. 64, grifo meu).

Trata-se, no dizer de Fingerman & Dias (2005) de ir ao encontro do *pior*, de não se furtar a ele, de não surrupiar-lhe o estatuto de *causa do desejo*, fazê-lo passar à palavra, ofertar-lhe férteis dizeres, para que ele não fique enclausurado em um silêncio estéril. Ainda que para a *práxis* analítica o silêncio seja caro, é preciso cuidar para que ele não resvale para a omissão confortável, aquela que pode levar o psicanalista, confrontado com o real que emana das vicissitudes políticas, a tergiversar para escapar das consequências inevitáveis de seu dizer. Sobre tocar no *pior*, falar sobre ele, Fingerman & Dias observam que

> É necessário falar mais precisamente, mais consequentemente, sair do silêncio, pois não se pode confundir o silêncio do analista com omissão. É possível falar como analistas, podemos nos autorizar a falar, porque esta coisa, o pior, que transborda em escala universal e em espetáculo multimídia, é da mesma espécie que aquilo que Lacan chamou *a coisa freudiana*, a coisa de que a psicanálise trata. A **coisa** simultaneamente **causa** o ser humano na sua singularidade e provoca os transbordamentos que o estorvam na forma de neurose, psicose e perversão (FINGERMAN & DIAS, 2005, p. 15, grifos dos autores).

Uma vez que qualquer tempo guarda algo de *escuro* e que não há evacuação possível para o *pior* que sempre sobrevém ao não cessar de não se inscrever, vale desejar, parafraseando Lacan, que *os psicanalistas contemporâneos não recuem diante do desafio de alcançar em seu horizonte a política de sua época.*

E aqui me refiro, não só à política que toma lugar na relação transferencial estabelecida entre analista e analisando no "leito de fazer amor" (Freud), mas também à "política do dia a dia", aquela que frequente e lamentavelmente entrava as relações de trabalho nas instituições, imobilizando-as com sua mortífera burocracia que nada mais é do que técnica de poder. Refiro-me, também àquela que legisla o desejo do sujeito que "teima" em inscrever singularmente sua posição sexual frente à tirania do grupo, ainda que corra o risco de ser segregado por uma ética que não suporte o estilhaçar do espelho. E me refiro, por fim, àquela que engolfa e amordaça o cidadão confinando-o a ocupar o lugar de peão no jogo de xadrez social e político. Mesmo porque, o sujeito do desejo que fala ao *sujeito suposto saber* carrega em seu ventre o *desejo de resistência* a essa política, a despeito de que isso possa não ser a vontade do mestre.

1.2 **Freud apolítico?**

O último tópico do volume II da biografia de Freud é aquele onde Ernest Jones discorre sobre o caráter, a personalidade e os modos de vida de Freud. Ali, o biógrafo persevera na descrição de um homem simples, afável e honrado (Jones, 1989). Nele, além de seu próprio ponto de vista, Jones apresenta uma descrição de Freud feita por Joan Rivière logo após a morte do criador da psicanálise. Nesta descrição Rivière comenta uma pequena passagem onde Freud responde a um interlocutor que, durante uma discussão sobre questões políticas, o acusou de apartidarismo político. Assim conta Rivière: "Certa vez, quando surgiu uma acalorada discussão sobre questões políticas, ele [Freud] foi acusado de não ser nem preto nem vermelho, nem fascista nem socialista. Sua divertida resposta foi: 'Não, é preciso ser cor de carne' – cor dos homens comuns" (Rivière, apud Jones, 1989, p.402). Estaria Freud, neste episódio, dando mostras de uma posição apolítica?

Uma das características que Jones reputa como das mais marcantes em Freud é o seu ceticismo. Mas, para Jones, não se trata de uma característica

negativa, e sim de uma qualidade que um homem de ciência deve possuir, pois é ela que sustenta a busca pela verdade que toda empreitada científica requer. Ceticismo que, sublinha Jones, não era acompanhado de desesperança ou pessimismo, características que comumente foram e ainda são atribuídas a Freud.

Freud era realista, alguém livre de ilusões, argumenta o biógrafo, inclusive e, principalmente, de ilusões em relação à nobreza da raça humana e ao futuro da humanidade. Por ser consciente da enorme complexidade das circunstâncias materiais e dos motivos psicológicos que guiam os homens, não se detinha a especular sobre o futuro (Jones, 1989, p.408-409). Mas, tal posicionamento não lhe tirava a esperança de que mudanças sociais pudessem ser levadas a cabo, não obstante as visse com reticências. Sobre isso, diz Jones:

> Freud teria sido a favor de quaisquer reformas sociais óbvias, mas, numa visão mais ampla, não estava certo de que elas produziriam uma civilização realmente satisfatória. Algo mais radical era necessário – e, mais do que um reformador, ele era um revolucionário. Às vezes imaginava se outra espécie de criaturas substituiria a humanidade e criaria uma forma melhor de vida social. Em outras ocasiões pensava que a reprodução seletiva era a melhor esperança. Mas o fato é que ele era um homem com esperanças, e não desesperado (JONES,1989, p. 409).

Coloquemos novamente a questão: estaria Freud, no episódio citado acima, dando mostras de uma atitude apolítica? Penso que não. Ao dizer que devemos ser cor de carne Freud pretendeu empunhar uma ética e ratificar a atitude política que o acompanhou durante toda a vida: a de não filiar-se e, consequentemente, de não filiar a psicanálise a qualquer sistema de pensamento. Da cor da carne, em princípio, somos todos, máxima que a lógica identitária recusa com vistas a algemar os homens a ilusões e a ideais para legitimar tratamentos diferenciados – e, no mais das vezes, iníquos – segundo a cor da pele. Jocosamente, Freud talvez tenha pretendido dizer ao seu interlocutor: “Não se iluda, somos todos da mesma cor...”. Com este dito, Freud rechaça a ideia da completude da identidade e nos remete à assunção de uma ética que escuta o real pulsional em jogo no político e no social, rechaçando também uma ideologia que repouse no maniqueísmo.

Pode-se argumentar que Freud nunca incluiu a Política no rol dos temas sobre os quais teorizou, nem mesmo a tomou como objeto de investigação científica, o que é um fato. Freud funda a psicanálise como uma prática clínica privada e individual, cujo objetivo é tratar os sujeitos que buscam dar “escoamento” às suas questões neuróticas. Pode-se argumentar, ainda, que a figura de Freud é a de um

legítimo “senhor burguês”, o que justificaria a presença de enunciados normativos e um tanto reacionários em sua obra. Sim, Freud, viveu e construiu suas teorias como um homem de seu tempo, inspirado e influenciado pelo *zeitgeist* que o circundava, o que não poderia ser diferente. Contudo, o conhecimento de sua história de vida, bem como uma leitura cuidadosa e não dogmática de sua obra, revelam inteligência, perspicácia e sensibilidade para percorrer caminhos inovadores, coragem para “ultrapassar” seus mestres, rever paradigmas, e sobretudo fibra para não recuar diante de antagonistas e críticos da psicanálise. Aliás, quanto a este ponto, difícil seria não concordar com o que Lacan, seu mais eminente discípulo, disse sobre o mestre justamente em um texto onde esquadrinha a direção da cura em psicanálise.

O que diz Lacan ao final deste texto toca, a meu ver, tanto na verve política quanto ética de Freud:

> Quem terá ainda a ingenuidade de se ater, no tocante a Freud, à imagem de burguês bem situado de Viena que espantou seu visitante André Breton, por não se aureolar de nenhum convívio com as Mênades? (...) Quem trovejou como esse homem de gabinete contra o açambarcamento do gozo por aqueles que amontoam sobre os ombros dos outros os fardos da necessidade? Quem, tão intrepidamente quanto esse clínico apegado ao terra-a-terra do sofrimento, interrogou a vida em seu sentido, e não para dizer que ela não o tem – maneira cômoda de lavar as mãos – mas para dizer que tem apenas um, onde o desejo é carregado pela morte? (Lacan, [1958] 1998, p. 648).

Ou seja, aparentar ser um “burguês bem situado” não quer dizer que, como analista, não se sustente uma prática que ponha em causa aquilo que faz obstáculo ao desejo no plano político, tal como Freud efetivamente o fez, ainda que não o tenha feito publicamente, sob um engajamento político partidário. Nem muito menos que ele tenha se obstado de denunciar a espoliação daqueles que se escoram nas insígnias do poder para tirar proveito daquilo que o sujeito, equivocadamente, toma como sendo da ordem da necessidade.

Também não foi em uma posição de expectador passivo que ele testemunhou momentos de extrema ebulição política, como a onda fascista que varreu a Europa. Neste período nefasto da história mundial ele viu seus livros serem queimados em praça pública e sofreu o ostracismo imposto pela guerra, experimentando tempos muito difíceis em termos financeiros, devido ao esvaziamento de sua tão prezada atividade clínica. A tudo isso, Freud respondia com mais trabalho: novas proposições teóricas, revisão e aprimoramento de conceitos e noções já em uso, novos temas eram apresentados e desdobrados. Seu desejo de manter viva a

psicanálise se mesclava com seu desejo de viver, e sabemos que este desejo foi forte o suficiente para sustentar sua luta durante muitos anos contra um doloroso câncer, diante do qual ele manteve sempre o otimismo e o bom humor (Jones, 1989; Sousa & Endo, 2009).

Embora, ao longo de sua vida, Freud não tenha se engajado em nenhum projeto político, nunca tenha exercido qualquer militância político-partidária ou algo do gênero, entendo que Freud tinha – como, aliás, todos temos – um posicionamento político. Afinal, sendo o sujeito efeito de sua enunciação *todo e qualquer posicionamento político é desvelado assim que o sujeito toma a palavra*. Dito de outro modo: na posição daquele que fala há sempre um matiz político e ético veiculado pela enunciação que se faz ouvir desde o lugar do Outro e que para o outro é endereçada. Ao articular, de forma ampla, psicanálise e política, Goldenberg (2006) assinala que o fato de Freud nunca ter tomado a política como objeto de reflexão científica não evidencia uma omissão do pai da psicanálise por questões políticas, mas, antes, denota que seu interesse pelo campo político abarcava mais as questões práticas do que as questões teóricas a respeito deste campo. Discordo deste autor, pois penso que obras como *O mal estar na cultura* (Freud, [1929-1930] 1974) e *O futuro de uma ilusão* ([1927] 1974) dizem de belíssimos trabalhos onde a tensão entre o subjetivo, o social e o político marca presença e nos oferta sólidas bases para teorizarmos sobre estes campos.

Já Michel Plon é categórico ao afirmar que *O mal estar na cultura* (Freud, [1929-1930] 1986) é, sim, um texto político, para sustentar a assertiva de que a "coisa política" está presente na obra freudiana, se não diretamente, certamente por meio de alusões e metáforas, seja no conjunto dos textos ou particularmente naqueles em que discorre sobre a tensão entre o individual e o social. Inclusive, como lembra Plon, por estar atento ao importante lugar que a psicanálise poderia ocupar na cultura, Freud empreendeu esforços concretos para alargar o campo de sua competência, e levar as possibilidades de sua "aplicação" a outros campos, como a literatura e a mitologia, o que podemos evidenciar com a série *Monografias de psicanálise aplicada* (1906), publicada logo assim que surgiram os debates sobre a "aplicação" da psicanálise a outros campos do saber nas reuniões da *Sociedade psicológica das quartas-feiras* (Jones, 1989; Roudinesco & Plon, 1998). Logo, concordo com Plon quando ele aponta o despropósito de se considerar que Freud ignorava a política, uma vez que ele não deixou de externar suas posições em

relação aos fatos políticos de seu tempo, e isso no que diz respeito também à barbárie nacional-socialista e a Primeira Guerra Mundial (Plon, 2002).

Penso que outro bom exemplo do envolvimento de Freud com a política pode ser evidenciado na história do *Movimento Psicanalítico*, na sua preocupação e mobilização para evitar que a psicanálise fosse um mero ramo da medicina, o que o levou a posicionar-se claramente em defesa do exercício da psicanálise por não médicos.

Na primeira das cinco conferências que proferiu na Clark University em 1909, coligidas sob o título "Cinco lições de psicanálise", ele recebe seus ouvintes dizendo:

> Vim a saber, aliás com satisfação, que a maioria de meus ouvintes não pertence à classe médica. Não cuidem, porém, que seja necessária uma especial cultura médica para acompanhar minha exposição. Caminharemos por algum tempo ao lado dos médicos, mas logo deles nos apartaremos, para seguir, com o Dr. Breuer, uma rota absolutamente original (FREUD, [1909] 1986, p. 14).

Anos mais tarde, em meio a um momento onde a polêmica questão do exercício da análise leiga estava sendo discutida fervorosamente, Freud retoma seu posicionamento a favor do exercício da análise por não médicos de forma mais direta através do texto "A questão da análise leiga" ([1926] 1986)[13]. Motivado por uma acusação de charlatanismo feita contra seu amigo e colega Theodor Reik, Freud escreve um interessante texto onde dialoga com um interlocutor imaginário, denominado por ele de "Pessoa Imparcial"[14]. Apresentando a este interlocutor uma pormenorizada descrição da psicanálise, Freud sublinha as consequências nocivas para a psicanálise, caso os médicos venham a se outorgarem o poder exclusivo sobre seu exercício. Para tecer seus argumentos Freud se ancora em dois pontos capitais: 1) a exigência de uma formação específica em psicanálise, independente da formação médica e 2) a importância da não regulamentação da psicanálise por autoridades externas a ela. Em uma interessante passagem, ao ser "acusado" por seu interlocutor de estar "punindo os médicos, privando-os do monopólio da análise

---

[13] Por considerar que a questão da análise leiga foi o aspecto do Movimento Psicanalítico que mais atraiu o interesse de Freud, Ernest Jones dedica um capítulo inteiro a este tema. Nele Jones traça um interessante percurso mostrando o posicionamento de Freud diante das vicissitudes históricas e, portanto, também políticas dessa questão. Ver capítulo IX do terceiro volume da biografia de Freud escrita por Jones.

[14] No pós-escrito que acompanha o texto da análise leiga, Freud nos informa que a figura da "pessoa imparcial" que dialoga com ele no texto foi traçada a partir da imagem, em sua mente, de um alto funcionário dos tribunais de Viena, junto ao qual ele interveio pessoalmente a favor de Reik. Ver Freud ([1926] 1986).

e abrindo de par em par as portas dessa atividade também a leigos" (Freud, [1926] 1986, p. 265), Freud se posiciona de forma explícita:

> Não posso dizer se o senhor adivinhou meus motivos de maneira correta. Talvez eu possa mais adiante apresentar-lhe provas de uma atitude menos parcial. Mas ponho ênfase na exigência de que *ninguém deve praticar a análise se não tiver adquirido o direito de fazê-la através de uma formação específica.* Se essa pessoa é ou não um médico, a mim me parece sem importância (FREUD, [1926] 1986, p. 265, grifado no original).

Como sabemos, tal posicionamento de Freud inaugurou um momento na história do *Movimento Psicanalítico* caracterizado por intensas discussões – tanto na Europa quanto nos Estados Unidos – sobre os critérios de formação, qualificação e regulamentação do exercício profissional de analistas (Jones, 1989). Atrelada à discussão sobre a análise leiga havia outra intenção de Freud, a meu ver, ainda mais valiosa para a "causa psicanalítica": a de propor que a psicanálise fosse utilizada como instrumento teórico e de pesquisa para compreensão de outros campos além da clínica, como a educação, a sociologia, as artes, a religião, as instituições sociais e, inclusive, as formas de governo (Jones, 1989)[15].

É também no texto sobre a análise leiga que ele afirmou seu propósito de que os fundamentos da psicanálise contribuíssem com o vasto campo das ciências humanas, em detrimento de que ela viesse a ser "devorada pela medicina" ou subsumida a métodos de tratamento tais como a sugestão hipnótica e a autossugestão (Freud, [1926] 1986, p. 279). A psicanálise, diz seu criador, merece melhor destino, pois "(...) como uma 'psicologia profunda', uma teoria do inconsciente mental, pode tornar-se indispensável a todas as ciências que se interessam pela evolução da civilização humana e suas principais instituições como a arte, a religião e a ordem social" (Freud, [1926] 1986, p. 280).

A bem da verdade, antes da publicação do texto da análise leiga, Freud já havia deixado claro, em outras publicações, a potência da psicanálise para visitar outros campos do saber e com eles dialogar, quer para ofertar a determinado campo suas contribuições, quer para fazer avançar o saber psicanalítico. É o que vemos no artigo "Dois verbetes de enciclopédia" (1923 [1922] 1986), escrito três anos antes do texto da análise leiga. Neste artigo, passando em revista alguns elementos importantes da psicanálise, Freud vai escrever no verbete "As aplicações e as

---

[15] Discussão que, como apontado acima, começa nas reuniões da *Sociedade psicológica das quartas-feiras* (Jones, 1989; Roudinesco & Plon, 1998).

correlações não médicas da psicanálise" que, embora originalmente o único objetivo da psicanálise fosse a compreensão e a melhoria dos sintomas neuróticos, ela se encontra em posição de dialogar com outras disciplinas tais como a história religiosa e cultural, a mitologia e a literatura, desempenhando, neste diálogo, papel tão importante quanto aquele que ela desempenha ao lado das ditas ciências médicas (Freud, [1923-1922] 1986). E ele também conferiu essa potencialidade ao método psicanalítico ao discorrer sobre o ensino da psicanálise na universidade, afirmando que tal método não está confinado ao campo dos distúrbios psicológicos, mas estende-se à solução de problemas da arte, da filosofia e da religião.

Assim, se o campo de pesquisa e de intervenção privilegiado por Freud sempre foi a clínica psicanalítica, o reconhecimento de que os fundamentos teórico-metodológicos da disciplina que criou trariam valiosas contribuições a outros campos do saber o levou, desde muito cedo, a utilizar o cabedal teórico da psicanálise para dialogar com campos que com ela "fazem litoral" como a Arte, a Antropologia, a História e a Cultura. No diálogo com tais campos, Freud se ocupou incansavelmente em demarcar o objeto da Psicanálise – o Inconsciente – mas também em nos ofertar produções teóricas que transbordam as fronteiras da clínica *strictu sensu*. Neste sentido, pode-se dizer que Freud "exerceu" a política por dois vieses distintos e complementares: 1) pelos seus próprios atos enquanto fundador da psicanálise, seja ao assumir uma atitude ética de respeito à diferença, incluindo e valorizando a alteridade representada por outros campos do saber em suas pesquisas e formulações teóricas; seja ao sustentar sua mestria em um exercício de poder que recusou qualquer postura dogmática e autoritária, o que pode ser evidenciado tanto em sua "resistência" à submissão da psicanálise ao discurso médico, quanto a erigir a psicanálise a um discurso totalitário; e 2) como um pensador prolífero e original, que não só refletiu sobre a prática política, mas canalizou estas reflexões na forma de ensaios, textos e artigos que problematizaram questões relativas às relações entre os homens, tendo como norte, principalmente, a expressão dessas relações na cultura. Sua obra nos lega um fértil *corpus* conceitual no que tange a questões políticas ao nos mostrar que o movimento pulsional que funda o sujeito é o mesmo que funda a cultura. Na pena freudiana, singular e coletivo não estão em uma relação de simples oposição, mas em uma relação que nos deixa ver o laço indelével entre narcisismo e alteridade, entre vida psíquica e vida política.

É no potencial de crítica social e política da psicanálise, enquanto um saber não dogmático e não reativo, que esta tese aposta. É no posicionamento ético preconizado pela psicanálise, aquele que se sustenta no desejo de que o sujeito possa encontrar formas prazerosas de viver o seu desejo no encontro com o O(o)utro, que esta tese se inspira.

2 **LACAN E OS DISCURSOS**

> Não esperem, portanto, de meu discurso nada de mais subversivo do que não pretender a solução.
>
> *Jacques Lacan*

2.1 **Apresentação da teoria da discursividade lacaniana**

No tópico anterior procurei traçar uma breve apresentação do que, a meu ver, foi o posicionamento político de Freud na fundação da psicanálise e na história do movimento psicanalítico, e destaquei sua iniciativa de nos mostrar o alcance, o potencial teórico e metodológico da teoria psicanalítica para abordar fenômenos do campo social e político.

Lacan também acompanhou os passos do mestre Freud nesta iniciativa, mas, penso, empreendeu um esforço ainda maior para marcar a presença da *psicanálise em extensão*, levando-se em consideração que o tempo de Lacan foi mais empedernido em termos das “guerras de saberes”, dos embates teóricos que não deixam de ser, sempre, embates políticos também. Neste sentido, concordo com Bruce Fink: “A psicanálise lacaniana constitui uma teoria muito poderosa e uma prática socialmente significativa” (Fink, 1998, p. 159). Mas, ela não é nem pretende ser uma *Weltanschauung*, uma visão de mundo totalizadora. “É um discurso e, portanto, tem efeitos no mundo. É apenas um discurso entre muitos, não *o* discurso final, essencial” (idem, p. 159, grifo do autor). O próprio Lacan se esmera para deixar isso claro no seminário ministrado nos anos de 1969-1970 e publicado sob o título *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*, onde constrói e desenvolve um dos mais valiosos recursos teóricos para pensarmos o campo político: a *teoria dos quatro discursos.*

Inspirando-se no dito freudiano sobre as três profissões impossíveis – governar, educar e psicanalisar (Freud, [1927] 1986) – Lacan formula sua teoria da discursividade e constrói os matemas do Discurso do Mestre (em alusão ao ato de governar), do Discurso do Universitário (em alusão ao ato de educar) e do Discurso do Psicanalista (em alusão ao ato de psicanalisar), agregando a esses o Discurso da Histérica, cujo ato é *fazer desejar*[16]. Com a produção dos quatro discursos, Lacan se serve inteligentemente dos levantes de *maio de 68* e traz uma fundamental contribuição da psicanálise à análise dos fenômenos sociais e políticos. A rigor, esta contribuição já está presente, em germe, no não menos importante *O Seminário, livro 16: de um Outro a outro*, o qual Lacan abre dizendo que fará uma fala crucial neste seminário, pois se trata de definir o que acontece com o discurso psicanalítico, cuja entrada em jogo não é sem consequências (Lacan, [1968-1969] 2008, p.11).

Os matemas são formados por quatro letras – S_1, $\not{S}_2$, S e *a* – posicionadas em quatro lugares – agente, outro, produção e verdade – e ganham funções distintas segundo o lugar que ocupam nos discursos. Trago abaixo os matemas dos discursos, apresentando as letras e os lugares (posições) que os compõem.

Os matemas:

Discurso do Mestre

$$\frac{S_1}{\not{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Discurso da Histérica

$$\frac{\not{S}}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Discurso do Universitário

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\not{S}}$$

Discurso do Psicanalista

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\not{S}}{S_1}$$

[16] Conforme nos esclarece Coutinho Jorge (2002), Lacan cunhou o termo *matema* a partir do *mitema* de Claude Lévi-Strauss e do termo grego *mathema*, que significa conhecimento. Vide "Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos". In: Saber, verdade e gozo: leituras de *O seminário, livro 17*, de Jacques Lacan. Doris Rinaldi e Marco Antonio Coutinho Jorge (orgs.). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

As letras:

- S_1 → representa o *significante mestre.* Embora faça parte do campo do Outro (S_2), apresenta o poder de marca fundadora e, na verdade, não é apenas *um* significante, mas um feixe de significantes que constitui uma referência singular para o sujeito. Logo, é o significante que governa, o significante do poder;
- S_2 → representa o *saber*, como saber do Outro, $\not{S}(A)$, mas que também pode ser pensado como "saber-totalidade" (saber científico e filosófico);

- *a* → representa o objeto em sua face real, podendo vir na função de mais-de-gozar, como nos discursos do mestre e do universitário, ou na função de causa de desejo, como nos discursos da histérica e do analista;

-$\not{S}$ → representa o sujeito como efeito da operação significante, ou seja, como efeito da incidência de S_1 em S_2.

Os lugares:

- agente → é a posição dominante de cada discurso, o lugar desde onde se ordena o discurso e que caracteriza aquele que o enuncia. Sublinhemos que aquele que "encarna" este lugar "sofre" os efeitos do discurso o qual sustenta;

- outro → é a posição ocupada por aquele sobre o qual o agente faz recair a ação, aquele que trabalha para que algo se produza;

- produção → é a posição ocupada pelo produto do discurso e também aquela onde se evidencia a perda como o que resulta do trabalho;

- verdade → é a posição que revela a "mola mestra" de cada discurso, aquilo que o move e que ao mesmo tempo fica nele dissimulado[17].

---

[17] Em *O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante* (LACAN, [1971] 2009), Lacan nomeia de forma diferente três dos lugares dos discursos, a saber: o lugar do agente passa a ser denominado de *semblante*; o lugar do outro passa a ser denominado *gozo*; o lugar da produção passa a ser denominado *mais-de-gozar*. O único lugar que se mantém com o mesmo nome é o lugar da *verdade*. Em *O Seminário, livro 19: ...Ou pior*, ele mantém a modificação, porém, no *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*, ele retoma as mesmas nomenclaturas do *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise.* Sendo assim, optarei por utilizar as designações presentes neste Seminário, utilizando e fazendo menção à modificações apenas quando julgar

Ao produzir os discursos Lacan ratifica a fórmula que postulou a partir de 1953 e que nunca abandonou – *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* – ampliando-a, no que poderíamos formular como *o liame social também é estruturado como uma linguagem*. É o que assinala Marco Antonio Coutinho Jorge (2002) ao citar Guy Lérès: "a lógica do significante tanto ordena as relações humanas quanto estrutura o inconsciente individual" (Lèrés, 1999, apud Coutinho Jorge, 2002, p. 19).

Lembremos, ainda na companhia de Coutinho Jorge, que "os discursos levam às últimas consequências a tese lacaniana de que *o inconsciente é um saber*" (idem, p.19, grifado pelo autor). Logo, discurso é o que faz laço social entre os seres falantes, mas também a maneira como o ser falante acha-se "atado" à sua relação ao significante, a maneira como "dirige" a sua relação com o objeto e o modo como é afetado por esta relação.

Iniciemos pela apreciação do Discurso do Mestre.

O primeiro ponto importante é que Lacan o identifica ao discurso do inconsciente, para assinalar que é o discurso que funda o sujeito, que revela a função alienadora do significante ao qual todos estamos assujeitados. Lacan deixa isso evidente quando coloca S barrado no lugar da verdade, ou seja, a verdade de qualquer mestre é sua "essência" de sujeito.

No lugar do agente, Lacan grafa S_1 indicando que o Discurso do Mestre tem o poder fundador do significante mestre, aquele que determina a castração, forjando o sujeito com seu poder de marca fundadora. Como já havia assinalado em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* ([1960]1998), "o dito primeiro decreta, legifera, sentencia, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade" (Lacan, [1960]1998, p. 822).

Alguns anos depois, em *O Seminário, livro 20: mais, ainda*, Lacan novamente destaca o poder fundador do Mestre: "Toda dimensão do ser se produz na corrente do discurso do Senhor, daquele que, proferindo o significante, espera pelo que é um de seus efeitos de liame que não deve ser negligenciado, que se atém ao fato de que o significante comanda. O significante é, de saída, imperativo" (Lacan, [1972] 2008, p. 37).

Por isso, o Discurso do Mestre é um tipo de discurso primário (Fink, 1998) no sentido de ser considerado por Lacan como a matriz do sujeito em sua relação de

---

que elas são importantes ou necessárias para esclarecimento do leitor, para sustentar meus argumentos e/ou respeitar os desenvolvimentos teóricos no ensino de Lacan.

alienação/separação ao objeto, inscrição presente na fórmula da fantasia ($\not{S}$ <> a). Forma outra de dizer que no Discurso do Mestre, “a fantasia se manifesta em seu caráter *constituído*, homólogo ao momento inaugural, mítico, embora necessariamente suponível, do advento do sujeito [...]” (Coutinho Jorge, 1988, p. 174, grifo do autor).

Sobre o lugar evidenciado pela fantasia no Discurso do Mestre, observemos ainda que Lacan a situou na intersecção do real e do imaginário, polarizada tanto num registro como no outro, mas destacou seu caráter simbólico, sua construção “simbólica por excelência” (Coutinho Jorge, 1988, p. 166). Pensada em sua precípua função de elo entre o sujeito e o Outro, podemos concebê-la como a “articulação significante que relaciona o campo do sujeito ao campo do Outro, [o que] *associa aquilo que falta ao sujeito àquilo que falta ao Outro*” (Coutinho Jorge, 1988, p. 167, grifo do autor).

Na definição apresentada na última aula de *O Seminário, livro 14: A lógica da fantasia* ([1966-1967] 2008), onde discorre sobre a função da fantasia remetendo-se à Freud em *Bate-se em uma criança* (Freud, [1919] 1976), Lacan deixa claro esta essência simbólica da fantasia:

> Digo – modelo, *Uma criança é batida* – que o fantasma [fantasia] é apenas um arranjo significante, cuja fórmula dei há muito tempo, aí acoplando o *a* ao $\not{S}$. O que quer dizer que há duas características: a presença de um objeto *a* e, por outra parte, nada senão o que engendra o sujeito como $\not{S}$, a saber, uma frase [...] (LACAN ([1966-1967] 2008, p. 447).

Assinalemos, por fim, mas não por ser menos importante, que o Discurso do Mestre desvela o fato de que “há uma identidade entre o que constitui o sujeito enquanto tal e a estrutura onde se organiza da maneira mais corrente o assujeitamento social” (Chemama, 1997, p. 28). Maneira outra de dizer que, enquanto um discurso que funda tanto a estrutura do sujeito quanto a estrutura do laço social, o *liame* próprio a estes dois campos, ambos articulados pela ordem simbólica, o Discurso do Mestre, quer na realidade psíquica, quer na realidade social, é organizado, regido pela castração (Chemama, 1997).

Para forjar o Discurso do Mestre, Lacan revisita o saber filosófico, reportando-se a Aristóteles, e principalmente a Hegel, para problematizar as coordenadas teóricas presentes na *Fenomenologia do Espírito*. Mas, como é próprio de seu método na construção de conceitos e noções, subverte a teoria hegeliana do senhor e do escravo, apontando os nós que levaram Hegel a prender-se em uma teorização

que supõe o predomínio da consciência de si, o predomínio do Eu na luta de prestígio entre o senhor e o escravo. Uma das principais intenções de Lacan neste diálogo com Hegel é por em questão a função do saber na "consciência de si", pois, como ele assinala, "[...] de modo algum é óbvio que todo saber, por ser saber, se saiba como tal" (Lacan, (1969-1970] 1992, p. 30).

Ao qualificar o Discurso do Mestre como o discurso que funda o inconsciente e correlativo ao momento da entrada do sujeito na ordem simbólica, Lacan recupera e "aplica" ao *liame social* sua tese maior sobre o inconsciente, *O inconsciente é o discurso do Outro*, nos deixando ver que não há "saída" do Discurso do Mestre, ou seja, nos tornamos sujeitos a partir dele e com ele abordamos a "realidade compartilhada", suportada pela fantasia. Dito de outra forma, no momento em que empunhamos a palavra, ancorados pelo saber do Outro (S_2), e movidos pelo significante do poder (S_1), não escapamos da verdade ($\not{S}$) que este discurso revela: somos marcados pelo não saber que nos constitui, sujeitos divididos entre desejo e gozo.

Assim, o que retorna sob o efeito do recalque e se "presentifica" nas formações do inconsciente – sonho, sintoma, lapsos, atos falhos, chistes – "denuncia" que há uma falta objetal no campo do Outro, o que o Discurso do Mestre mostra com o comparecimento do objeto *a* no lugar da produção. Ao vazio deixado por esta falta em sua fundação, o sujeito responde com a fantasia. Ou, melhor dito, com versões da fantasia, derivadas do que Lacan denominou de *versão do pai*, a fantasia da existência do Outro como garante da Lei sustentada na ordem simbólica, logo, como garante de uma palavra que pudesse tudo dizer sobre os enigmas do desejo e do gozo, enigmas que interpelam o sujeito, indelevelmente, na sua relação com o outro e com o Outro. Sobre estes enigmas, a psicanálise, com seu discurso, vem dizer que não há como decifrá-los definitivamente, ou seja, dizer toda a verdade sobre o que funda o ser. *Não há Outro do Outro.* (Lacan, [1968-1969] 2008). A busca de respostas que pudessem por fim à errância do desejo e aos infortúnios do gozo é o que impulsiona o sujeito a construir *semblantes de saber*.

Freud postulou esse saber como suposto ao pai (Freud, [1913] 1986). Lacan, por sua vez, nos mostrou que o pai é um mito do neurótico, não havendo outra "paternidade" para o ser falante senão aquela fundada na relação do sujeito com o Outro (Lacan, ([1969-1970] 1992), donde podemos concluir, com Rabinovich (2010), que "a linguagem é o pai do sujeito e suas leis, não ao contrário" (idem, p. 5). Tal

assertiva de Lacan é o que permite perceber que na tentativa de erguer uma verdade suposta ao pai, uma *version du père*, o sujeito se depara com a *père-version*, e seus modos característicos de lidar com o desejo e o gozo. Podemos dizer que o sujeito vai ao encontro, então, de uma mudança de discurso feita em nome do amor.

É o que postulou Lacan com a escritura do Discurso do Universitário[18]. Com um giro de um quarto de volta no Discurso do Mestre Lacan inscreve o Discurso Universitário, onde o saber (S_2) no lugar de agente comanda o discurso. O lugar do outro agora é ocupado pelo objeto *a*, trazendo outras consequências à relação do sujeito com o Outro. Lacan se refere a ele como discurso do *mestre moderno*, e o identifica neste seminário com a função da filosofia, mais especificamente com os escritos de Marx, "acusando" o filósofo alemão de instaurar um discurso de senhor.

> É singular ver que uma doutrina tal como a de Marx, que instaurou sua articulação sobre a função da luta, da luta de classes, não impediu que dela nascesse aquilo que agora é justamente o problema que se apresenta a todos, a saber, a manutenção de um discurso de senhor (LACAN, ([1969-1970] 1992, p. 22).

E aqui compreende-se porque Lacan reputa o Discurso Universitário como o discurso do mestre moderno, pois ele nos diz que se o saber foi posto na berlinda pela experiência psicanalítica, ele não esperou por ela para ter sustentada a ideia de que o saber possa constituir uma totalidade, ideia que a política, "o partido da pregação política", sempre explorou com mestria (Lacan, ([1969-1970] 1992).

Penso ser importante trazer algumas considerações a propósito das contingências históricas relacionadas às "metamorfoses" do capitalismo que, em minha compreensão, levam Lacan a assinalar uma passagem do mestre antigo para o mestre moderno/capitalista, agente do Discurso Universitário.

Primeiramente, apontemos que ao se referir ao lugar do escravo no discurso do mestre antigo, Lacan assinala que ele foi expropriado de seu saber, e que a filosofia teve um papel importante nisso, o que leva Lacan a se referir ao Discurso do Universitário como "um empreendimento fascinatório em benefício do senhor" (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 22). Em uma passagem anterior a esta, sublinha: "[...] já estava manifesto que era no nível do discurso do mestre, do senhor, que aparecia

[18] Algumas vezes Lacan se refere a este discurso como o do *mestre moderno* ou *mestre capitalista*. A rigor, utiliza a expressão "discurso capitalista" desde *O Seminário, livro 16* e a repete no Seminário seguinte, mas, em ambas as ocasiões, ele não formaliza um matema específico para este discurso. Irá faze-lo somente em 1972, em sua Conferência de Milão.

algo que nos concerne quanto ao discurso, seja qual for sua ambiguidade, e que se chama filosofia" (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 19).

Podemos depreender de suas palavras que a filosofia cumpriu a função de prescrever o *modus operandi* das relações de poder, de instituir, discursivamente, a realidade política da relação do senhor e do escravo, alçado, com o marxismo, à categoria de proletário e despojado de seu saber. Lacan diz que a filosofia foi uma primeira tentativa de extrair, sistematicamente, o saber do escravo moderno/proletário, de fazer deste saber um saber de senhor, como ele sugere nas seguintes passagens:

> Na era antiga, ele [o escravo] não era simplesmente, como nosso moderno escravo [o proletário], uma classe – era uma função inscrita na família. O escravo de que fala Aristóteles está tanto na família quanto no Estado, e ainda mais em uma que no outro. Está lá porque é aquele que tem um *savoir-faire*. [...] Ora, o que é que acontece sob os nossos olhos e que dá um sentido, um primeiro sentido – vocês terão outros – a filosofia? [...] O que designa a filosofia em toda a sua evolução? Isto – o roubo, o rapto, a subtração de seu saber à escravaria, pela operação do senhor (LACAN, ([1969-1970] 1992, p. 20).

E na página seguinte, ao frisar o estatuto do senhor:

> Como introdução, só queria hoje lhes dizer até que ponto nos interessa profundamente esse estatuto, cuja enunciação vale a pena guardar para um próximo passo. Interessa-nos porque o que se desvela [...] é a função da filosofia. [...] A filosofia, em sua função histórica, é essa extração, essa traição, eu quase diria, do saber do escravo, para obter sua transmutação em saber de senhor (LACAN, ([1969-1970] 1992, p. 21).

Entendo que Lacan ao instituir o discurso do mestre moderno – o qual ele identifica como agente do saber filosófico – toma como base as coordenadas do capitalismo nascente – principalmente no que diz respeito ao lugar que o proletário ocupa neste discurso – e a renúncia ao gozo suposta ao senhor, com todo o "desconhecimento" da verdade que isso comporta. Por isso ele toma Marx como um interlocutor privilegiado, pois está em Marx o assinalamento de que a ordem econômica capitalista pode ser caracterizada como resultante da ordem econômica feudal. É o que Marx nos diz no livro 1 do "O Capital":

> A dissolução de uma [ordem feudal] isolou os elementos constitutivos da outra [ordem industrial]. Quanto ao trabalhador, ao produtor imediato, para poder dispor de sua própria pessoa, precisava primeiro cessar de estar ligado à gleba ou de estar infeudado a uma outra pessoa; ele também não podia se tornar livre vendedor de trabalho, levando sua mercadoria para todo o canto onde ela achasse um mercado, sem ter escapado ao regime das corporações, com suas assembleias, seus corpos jurados, suas leis de aprendizagem, etc. Por outro lado, esses liberados não se tornam

> vendedores deles mesmos senão depois de terem sido despojados de todos os seus meios de produção e de todas as garantias de existência oferecidas pela antiga ordem das coisas. A história da expropriação deles não é matéria para conjecturas: está inscrita nos anais da humanidade com letras de sangue e fogo [...] O ponto de partida do desenvolvimento que deu origem tanto ao trabalhador assalariado como ao capitalista foi a subjugação do trabalhador. O estágio seguinte consistiu numa mudança de forma dessa subjugação, na transformação da exploração feudal em exploração capitalista. (MARX, 2013, p. 786/787).

Pouco tempo depois, no Seminário ministrado em 1971-1972, *O saber do psicanalista*, Lacan remonta ao que disse anteriormente sobre o papel crucial da filosofia marxista na passagem, no "ínfimo deslizamento", como se expressa ele, do discurso do mestre antigo ao mestre capitalista e que resultou na "invenção" da classe proletária:

> A história também mostra que esse discurso [o do mestre antigo] viveu durante séculos de um modo proveitoso para todo mundo, até um certo desvio, no qual se tornou, em razão de um ínfimo deslizamento, que passou desapercebido aos próprios interessados, aquilo que os especifica desde então como o discurso do capitalista, e do qual não teríamos a menor ideia se Marx não se houvesse dedicado a completá-lo, a lhe dar seu sujeito, o proletário. Graças a quem o discurso do capitalista floresceu em todo lugar onde reina a forma de Estado marxista (LACAN, [1971-1972] 1997, p. 49).

O que Lacan acusa na teoria marxista é que ao mapear as coordenadas capitalistas e desvendar o funcionamento fetichista da mercadoria conformado na mais-valia, Marx forjou um saber de senhor, no sentido de "ter dado munição", digamos assim, ao próprio capitalismo para desenvolver, para aprimorar seus mecanismos de operação, "permitindo ao mestre capitalista sair de sua fase 'intuitiva'" (Teixeira, 1997, p. 88).

Não esqueçamos que o capitalismo nascente se sustentou por inteiro na ética protestante e seu apregoamento da renúncia ao gozo, donde podemos considerar que este suporte, ao menos por um tempo, ofuscou a percepção da potência do lucro. Roland Chemama (1997) também aponta nesta direção quando lembra que a teorização de Marx sobre a luta de classes e a expropriação da mais-valia formalizou teoricamente o que talvez não houvesse, até então, sido percebido pelo capitalista. Isso se reflete, segundo o autor, no fato de Lacan, apesar de valorizar as teorizações de Marx, observar que elas não trouxeram tanto avanço, ou seja, como se "a interpretação marxista tivesse servido apenas para confortar o capitalista, que daí por diante tivesse a possibilidade de aceder ao sentido de sua ação, sem necessariamente dever chegar a criticá-la" (Chemama, 1997, p. 37).

Dito isso, assinalemos agora que a passagem do mestre antigo (agente no Discurso do Mestre) ao mestre moderno ou capitalista (agente no Discurso Universitário) é prenhe de consequências, pois o saber no lugar do agente resulta em um *imperativo de saber*, um comando para *tudo saber*, instalando, como chega a dizer Lacan, uma "tirania do saber" (Lacan [1969-1970] 1992). Podemos afirmar que tanto o Discurso do Mestre quanto o Discurso Universitário são discursos da dominação, pois em ambos há a utilização do poder de comando próprio ao significante (Quinet, 2012). A distinção que se pode fazer entre eles é que, enquanto o Mestre (S_1) dá a ordem, mas não quer nada saber, pois o saber fica a cargo de quem executa, ou seja, o escravo; o Mestre "moderno" (S_2) "encarna" a ordem: *Continua a saber!* (Lacan [1969-1970] 1992).[19]

Assim, o que se distingue dos dois discursos é que no Discurso Universitário o agente encarna a mestria pela via do *tout savoir*, que em francês comporta a interessante duplicidade de tradução por *tudo saber* ou *todo saber*. Ele pode surgir na figura do autor, mestre do saber teórico, científico e/ou pedagógico; ou no "funcionário sabichão", aquele que comanda ancorado no saber burocrático que faz funcionar a maquinaria institucional (Quinet, 2012). Esta ordem é agora demanda dirigida ao lugar do outro, ocupado pelo *a*, na função de objeto mais-de-gozar, nos indicando que neste discurso o outro é despojado de sua subjetividade e capturado como objeto nas malhas do saber do mestre universitário/burocrata.

Em *Radiofonia*, um escrito contemporâneo ao *Seminário, livro 17*, Lacan também assinala os efeitos da passagem, do progresso – no sentido da progressão de um discurso ao outro – do Discurso do Mestre ao Discurso Universitário e enfatiza, uma vez mais, o viés de dominação pela via do saber inerente a todo discurso que "se pretenda universitário". Ouçamos suas palavras:

> Seguindo minha topologia feita na enxada, nela encontramos a primeira abordagem freudiana, no sentido de que o efeito de "progresso" a esperar do inconsciente é a censura. Em outras palavras, de que, quanto à continuação da crise atual, tudo indica a procissão do que defino como discurso universitário, isto é, contrariando todas as aparências tidas como engodo, no caso, tudo indica o aumento de sua dominação. Trata-se do próprio discurso do mestre, mas reforçado pelo obscurantismo (LACAN [1970] 2003, pp. 435-436).

[19] O que aponto na passagem do Discurso do Mestre e o Discurso Universitário não é sinônimo de que o primeiro foi substituído integralmente pelo segundo, pois, penso, os discursos "habitam" simultaneamente o *socius*, ainda que determinada época histórica possa relevar determinados discursos e não outros.

Há, com efeito, uma inextricável relação entre sujeição e palavra. Uma vez que determinado discurso toma a palavra, seu poder basta para fazer agir aquele que é tomado – e que a isso consente – como objeto deste saber. Reluzindo ao brilho do poder, o saber faz da palavra instrumento de sujeição.

> O reino da força física acaba sendo substituído pelo do discurso. (...) Quem possui o saber tem ou terá poder. Se dispuser de um saber mais elaborado, o homem não precisará mais trabalhar a terra. A ele bastará saber dar ordens a outros homens, para que executem o trabalho. (...) Através do discurso, do saber. (ENRIQUEZ, 2007, p. 69).

Neste sentido, não há definição dos lugares sociais antes que qualquer discurso se instale. “Há, isto sim, um poder em jogo na língua, atualizando-se num discurso que só se vale das palavras para significar o poder” (Milan, 1979, p. 81). Modo outro de dizer que o poder nunca está em uma relação externa à língua, assim como o poder que emana da língua sempre “fala” desde determinada posição social. “O senhor das palavras é o senhor, em todos os sentidos” (Enriquez, 2007, p. 122).

Atentemos, agora, para o duplo efeito da relação de *saber-poder* que o Discurso Universitário põe em cena. Ele permite pensar que aquele que venha a ocupar o lugar do outro no Discurso Universitário (o aluno, o funcionário...) goza num duplo sentido: como objeto (*a*) deste saber (S_2), ou seja, como sujeito capturado pelo gozo na posição de objeto, posição que tampona o furo do Outro e lhe permite gozar de *poder-saber-tudo*; e goza do mesmo modo que o Outro, como “aprendiz” deste modo de gozar, ou seja, enquanto “sujeito alienado”, identificado a este saber (S_2) como meio de gozo. Não é por acaso que na última aula de *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*, Lacan se refere ao Discurso Universitário como *discurso do mestre pervertido* e “recomenda” àqueles que assistiam ao seu seminário: “R*hegel*em-se” (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 194, grifo do autor)[20].

A divisão do sujeito entre desejo e gozo, entre o saber sobre seu desejo e a verdade de seu gozo, é mostrada no Discurso Universitário com o S barrado no lugar da produção, como resto sob a barra, indicando que, paradoxalmente, o “produto” do Discurso Universitário é o sujeito dividido, movido pelo sintoma (S_1) no lugar da verdade. Ao situar o significante mestre no campo da verdade do Discurso do Universitário, Lacan nos mostra que sua verdade é o desejo de mestria pela via

[20] Lacan parece encontrar nesta referência chistosa, dita bem ao seu gosto, ou seja, recheada de fina ironia, uma forma outra de dizer aos que assistiam ao seu Seminário, e principalmente aos estudantes, que eles, como histéricos, pediam um mestre. E qual mestre lhes poderia ser mais bem indicado do que Hegel, “o mais sublime dos histéricos?” (LACAN, ([1969-1970] 1992, p. 36).

do saber ou, melhor dito, S_1 no lugar da verdade desvela um modo de responder ao apelo do Outro onde o sujeito está encarcerado no registro do saber como conhecimento, ou seja, como pensamento, esta espécie de afeto, diz Lacan, "pelo qual o ser falante de um discurso se encontra determinado como objeto" (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 161). Um modo de relação em que o sujeito se vê preso à injunção – e a ela aquiesce – de "encarnar" determinado objeto que permita o saber continuar sendo o meio de gozo do Outro.

Atentemos ainda que a propósito deste lugar onde o sujeito se encontra como objeto de gozo do Outro, Lacan sitou, ao lado do discurso filosófico, o *discurso da ciência* na série de discursos que operam tendo o saber (S_2) como agente. Embora pouco mais tarde, no *Seminário, livro 19: ...Ou pior*[21] e, logo depois dele, na entrevista intitulada *Televisão* (1974) Lacan aponte uma aproximação entre o discurso da ciência e o Discurso da Histérica, penso que a aproximação que ele faz entre o Discurso Universitário – enquanto característico do capitalismo moderno – e o discurso da ciência na época da formulação dos quatro discursos também é pertinente, sobretudo porque nela Lacan coloca o acento na crítica à totalidade que emana do discurso científico, iluminando seus pontos obscuros com considerações a respeito do modo com o qual ele opera na tentativa de suturar o real enquanto o que não cessa de fazer furo no simbólico. Em *O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse do semblante,* Lacan já trazia essa crítica nos seguintes termos:

> nosso discurso científico, só encontra o real na medida em que depende da função do semblante. A articulação, digo a articulação algébrica do semblante – e, como tal, trata-se apenas de letras – e seus efeitos, esse é o único aparelho por meio do qual designamos o que é real. O que é real é aquilo que faz furo nesse semblante, nesse semblante articulado que é o discurso científico. O discurso científico progride sem sequer preocupar-se mais em saber se é ou não semblante. Trata-se apenas de que sua rede, sua malha, sua *lattice* (trama), como se costuma dizer, faça surgirem os furos certos no lugar certo. (LACAN, [1971] 2009, p. 27).

Acompanhando o raciocínio lacaniano, poderíamos complementar com a assertiva de que a ciência produz a demanda (os furos certos) para fazê-la passar ao desejo (o objeto certo) e... suturá-lo!

Ainda sobre a crítica à lógica do *tudo saber,* presente tanto no Discurso Universitário quanto no discurso da ciência, trago uma passagem onde Lacan

---

[21] E também no Seminário *O saber do psicanalista*: "Não falemos do discurso histérico, é o discurso científico mesmo. É muito importante conhecê-lo para fazer pequenos prognósticos. Isso não diminui em nada os méritos do discurso científico" (LACAN, [1971-1972] 1997, p. 37).

assinala que, para a psicanálise, a verdade não se apresenta sob a forma de pergunta, mas como um *semi-dizer*, acrescentando que seu modelo está no *enigma.* A verdade como pergunta só o é para os administradores, dirá Lacan, ao que poderíamos acrescentar: e para os engenheiros, psicólogos, médicos... Ou seja, para aqueles que se supõem detentores de respostas a esta pergunta. E respostas científicas, diga-se de passagem.

Sobre esse modo de incidir no campo da verdade, logo, de lidar com o sujeito que protagoniza este campo, sujeito dividido, Lacan assinala que o Discurso Universitário "[...] em sua disposição fundamental, [...] mostra onde o discurso da ciência se alicerça" (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 109). Sobre isso, ouçamos novamente o que ele diz:

> É impossível deixar de obedecer ao mandamento que está aí, no lugar do que é a verdade da ciência – *Vai, continua. Não para. Continua a saber sempre mais*. Precisamente por este signo, pelo fato de o signo do mestre ocupar esse lugar, toda pergunta sobre a verdade é, falando propriamente, esmagada, silenciada, toda pergunta precisamente sobre o que este signo, por ocupar esse lugar, contém de enigma, sobre o que é este signo que ocupa tal lugar. No campo das ciências que ousam intitular a si mesmas de ciências humanas, vemos claramente que o mandamento *Continua a saber* faz um pouco de rebuliço [...] (LACAN, ([1969-1970] 1992, p. 110, grifado no original).

É aí que ele situa o "mal estar dos *astudados*", mal estar decorrente de sua identificação ao objeto *a*, de constituirem o "sujeito da ciência com sua própria pele", fazerem-se o *húmus*, a "matéria-prima" das ciências humanas, recalcando que, no plano da verdade, subsiste "o puro e simples mandamento, o do mestre" (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 111).

Ressalto que, embora Lacan utilize o neologismo *astudado* para se referir mais diretamente aos estudantes, em uma passagem em que alude ao protagonismo deles no *maio de 68*, podemos utilizar este significante para identificar qualquer sujeito que ocupe a posição de outro no Discurso do Universitário, como, por exemplo, o "funcionário obediente" que assimila o saber burocrático produzido pela ciência administrativa, e o reproduz no cotidiano das relações institucionais. Ou, ainda, o tecnocrata que tão diligentemente segue a risca os procedimentos técnicos, ignorando qualquer "ruído" que emane do desejo.

Sidi Askofaré (1997) faz um assinalamento sobre o lugar do proletário no discurso do mestre moderno – ou seja, sobre o escravo "alçado" a proletário e sobre o progressivo despojamento de seu saber – que me parece ilustrar bem esta

passagem na qual o escravo foi despojado de seu saber, mas ganhou “um saber de senhor”. Nas palavras de Askofaré,

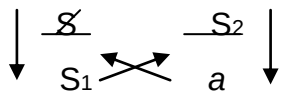
> [...] pode-se compreender a indicação de Lacan que do mestre antigo ao mestre moderno, que se chama capitalista, o que se operou é da ordem de uma modificação no lugar do saber, o que parece denotar da mesma forma, [...] que não é como Saber – o oposto do escravo antigo, portanto – mas como simples força de trabalho que o proletário entra no processo de produção capitalista, e por outro lado a emergência com o capitalismo de uma categoria social que suporta essa função do saber: os engenheiros, gerentes, e outros agentes de enquadramento e concepção (ASKOFARÉ, 1997, p. 180).

Penso que é precisa a leitura de Askofaré e entendo que ela corrobora a citação de Lacan sobre a verdade ser uma resposta apenas para os administradores, os quais se consideram os detentores do “saber científico” que comanda a tecno-burocracia. Contudo, o que o lugar da verdade no Discurso Universitário revela é que eles são *significantes mestres-proletários* ou *petit maitre,* uma vez que, também eles, vendem sua força de trabalho ao Mestre capitalista. O espantoso é vermos que a intensidade deste jugo é diretamente proporcional à acomodação cotidiana dos sujeitos às estruturas institucionais e sua mortífera burocracia. Como não vermos perfilar-se este posicionamento subjetivo na ordem totalitária, e a “passividade gozosa” dos sujeitos que a estruturam?[22]

Dito isso, retomo o que foi assinalado acima sobre o discurso científico para propor que, se ele forja, com as fórmulas e os bisturis do saber, o objeto certo para o furo certo, ele não o faz sozinho. Tem como parceiro outro discurso que se encarrega de comercializar os objetos que ela, a ciência, produz. Penso que este parceiro é o Discurso do Capitalismo em sua fase avançada, onde o empuxo ao gozo pela via do consumo é o seu corolário[23].

Atento à emergência do capitalismo de consumo, Lacan forjou o Discurso do Capitalista.

Aqui está o seu matema:



[22] Conforme o que desenvolverei no capítulo 3 quando desdobrar questões sobre o Totalitarismo.
[23] As coordenadas do capitalismo em sua fase avançada também serão apresentadas no capítulo 3.

Como é possível observar, o matema do Discurso Capitalista é uma mutação do matema do Discurso do Mestre escriturada por Lacan pouco tempo depois da feitura dos quatro discursos.

Ao que se saiba, Lacan falou sobre ele uma única vez, no bojo de uma conferência que proferiu em Milão, em 1972, intitulada *Do discurso psicanalítico*. Como já apontado acima, Lacan faz uma troca de lugares entre $\not{S}$ e S_1, e inscreve, em forma de cruz, duas setas na parte inferior do matema. Reproduzo abaixo a única passagem desta conferência em que ele se refere especificamente ao Discurso do Capitalista demonstrando sua escritura:

> A crise, não do discurso do mestre, mas do discurso capitalista, que é seu substituto, está aberta. Não digo que o discurso capitalista está mal, ao contrario, é loucamente astuto. É o mais astuto que se tem feito enquanto discurso. Não por isso está menos destinado a arrebentar. É que é insustentável. É insustentável de um modo que posso lhes explicar. O discurso capitalista está ali [Lacan indica a fórmula no quadro]. Vocês veem: uma pequena inversão entre S_1 e $\not{S}$, que é o sujeito, basta para que isso ande sobre rodas. Não pode andar melhor. Mas justamente, anda demasiado rápido, se consome, se consome tão bem que se consume (LACAN, 1972, p. 6)[24]

A citação é única, mas, a meu ver, prenhe de elementos para pensarmos o capitalismo contemporâneo. Ela nos mostra que Lacan destaca a lógica para o empuxo ao consumo que caracteriza o Discurso do Capitalista, logo, para seu caráter de "produção insaciável", digamos assim. Curioso é vê-lo apontar, também, algo da ordem de uma certa "autofagia capitalista", a ideia de que a lógica que lhe é própria encontraria um ponto de esgotamento[25].

Tal vaticínio, entretanto, não se confirmou e, ao que tudo indica não se confirmará tão cedo. O que vemos, já há um bom tempo, é o fracasso retumbante de regimes sociopolíticos alternativos ao capitalismo e a total ausência de qualquer outra proposta que o substitua ou mesmo "esgarce" suas coordenadas. Donde decorre sua consequente hegemonia, ainda que as prometidas benesses da difusão

---

[24] No original: "La crisis, no del discurso del amo, sino del discurso capitalista, que es su sustituto, está abierta. No es que diga que el discurso capitalista esté mal, al contrario, es locamente astuto. Es ló más astuto que se há hecho como discurso. No por eso está menos consagrado a reventar. Es que es insostenible. Es insostenible en un truco que podría explicarles. El discurso capitalista está llí [Lacan indica a fórmula en el pizarrón]. Ustedes lo ven: una pequeníssima inversión entre el S1 y el $ barrado, que es el sujeto, basta para que eso marche sobre ruedas. No puede marchar mejor. Pero justamente, marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume".Vide LACAN, J. – Del Discurso Psicoanalítico. Milán. Mimeo, 1972.

[25] Talvez nesta fala ecoe algo da aposta marxista de que as sucessivas crises capitalistas poderiam por fim a sua lógica insana e iníqua. Afinal, não é forçoso supor que até mesmo céticos do porte de Lacan podem ter lampejos de "crença religiosa"...

do consumo estejam longe de ser evidenciadas, ainda que só façam proliferar exponencialmente as desigualdades sociais mundiais, ainda que, para inserirem-se nos modos capitalista de consumo e gozo, os homens venham estabelecendo uma relação com os recursos naturais que, sem muito exagero, podemos qualificar de obscena: dizimando a fauna e a flora em nível planetário, não se rendendo nem diante de movimentos ambientalistas que se esmeram em denunciar que em poucos anos seremos todos protagonistas de filmes do tipo *day after.*

A menção a filmes-catástrofe me fez lembrar de Zizek em um texto onde tematiza sobre a função da crença que sustenta toda e qualquer ideologia. Ali, com sua *ironia pop*, ele afirma:

> Hoje ninguém mais considera seriamente as possíveis alternativas ao capitalismo, enquanto a imaginação popular é assombrada pelas visões de futuro "colapso da natureza", da eliminação de toda a vida sobre a Terra. Parece mais fácil imaginar o "fim do mundo" que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o "real" que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global... (ZIZEK, 1996, p.7)

Voltemos, pois, ao Discurso do Capitalista.

Uma primeira camada de leitura nos permite dizer que este discurso pretende forjar um laço social distinto, uma vez que estabelece uma relação também distinta com a mais-valia e, logo, com o mais-de-gozar. Se o mestre moderno assentava seu domínio na acumulação da mais-valia, o mestre capitalista pós-moderno[26] aprendeu a produzi-la e/ou extraí-la do proletário com o objetivo de gozar dela. Por outro lado, ele precisa que a economia gire em torno da *produção insaciável da falta*, condição sem a qual a produção de objetos não teria sentido. "Pois esse caulim[27], a mais-valia, é a causa do desejo do qual a economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável da falta-a-gozar [*manque-à-jouir*]" (Lacan, [1970] 2003). Assim, o empuxo ao consumo na esfera da economia material encontra seu correlato na economia psíquica pelo "deslocamento" de um modo de regulação do gozo pela via repressiva – modo característico do laço social no Discurso do Mestre

---

[26] Uso esta expressão em alusão à expressão "capitalismo-pós moderno" utilizada por alguns autores para qualificar o capitalismo em sua fase avançada onde se consolida como sistema socio-econômico hegemônico. Tal fase se caracterizada pelo declínio da industrialização, o aumento do setor de serviços, o incremento do consumo, e outros efeitos resultantes de fatores que estruturam esta nova etapa do capitalismo, principalmente a globalização da economia e a ascensão da tecnologia. Vide, por exemplo, Jameson, F. (1997) e Hardt, M. & Negri, A. (2001).

[27] Caulim ou caulino é um minério composto de silicatos hidratados de alumínio, como a caulinita e a haloisita, e apresenta características especiais que permitem sua utilização na fabricação de papel, cerâmica, tintas, etc. In: https://pt.wikipedia.org/wiki/Caulim. Acesso em 17/10/2016.

– para uma regulação do gozo norteada pela demanda de consumo, pela produção da “falta a consumir”, logo, pela produção da falta a gozar.

Ora, aqui encontramos os pilares da teoria da economia psíquica, tal como Freud nos ensinou. Freud mostrou que ela se assenta na dialética prazer/desprazer, mas que tem como um de seus principais regentes o superego e seu insaciável gosto pela obediência. Por isso, Freud assinalou que quanto mais atende às exigências superegóicas, mais o sujeito é confrontado com o imperativo de ter que obedecê-las, terminando por “ficar refém” da faceta cruel e sádica do superego (Freud, [1929-1930] 1976). Lembremos, também, que a instância superegóica está sempre ligada à articulação significante, logo, à ordem dos discursos, ao campo do Outro (Valas, 2001). Por isso, Lacan traduziu a *démarche* freudiana sobre o lugar do superego na economia psíquica de maneira cristalina ao apontar sua face imperativa: “nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – Goza!” (Lacan, [1972] 2008). Mandamento, por si só, da ordem do impossível.

Outro ponto caracteristicamente importante do Discurso do Capitalista é o que diz respeito ao modo de relação entre o campo do sujeito (agente) e o campo do outro. Em *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise,* Lacan afirma que a relação de dominação entre o agente e o outro é sempre *uma relação caracterizada pela impossibilidade*. Por exemplo, no discurso do mestre a impossibilidade de governar o escravo e levá-lo a cumprir integralmente as suas ordens; e no discurso do universitário, a impossibilidade de educar, de comandar plenamente o outro tomado como objeto do *tudo saber*. Lacan formula esta impossibilidade com base no dito de Freud sobre os três ofícios impossíveis: governar, educar e psicanalisar. A estes, ele inclui o “fazer desejar”, ilustrando-o com o matema do Discurso da Histérica.

Entretanto, penso que, ao grafar uma seta na diagonal que vai do objeto mais-de-gozar ao Sujeito barrado ($a \rightarrow \not{S}$), Lacan quis mostrar o desejo do capitalista de que não haja barramento, impedimento na relação do sujeito com o objeto de gozo, quer seja ele o *gadget* ou o outro, o proletário tomado como objeto de comando. Maneira outra de dizer que se Lacan pôde escriturar o Discurso do Mestre com base em sua leitura da mais-valia marxista como representação social de renúncia ao gozo, o capitalismo pós-moderno e seu empuxo ao gozo levou Lacan a representar a relação do sujeito com o objeto, com o outro, como possibilidade –

imaginária, claro – de uma dominação total, sem algo que a obstaculize, indicando que o capitalista nega que há em todo discurso a produção de entropia, de uma perda, e supõe que o mandamento ao gozo pode ser viabilizado (do lado do Outro) e pode ser obedecido completamente (do lado do sujeito).

Este aspecto do matema do Discurso do Capitalista também está presente na leitura que dele faz Chemama:

> O que deve ser observado no discurso do capitalista é, antes de tudo, que, diferentemente do discurso do mestre, não há disjunção entre $\not{S}$ e *a.* Nem mesmo uma barra horizontal. Digamos que nesse discurso há como que um aspecto, um aspecto pelo qual toda separação entre sujeito e objeto é evitada. [...] Convenhamos portanto, num primeiro tempo ler assim, no discurso capitalista a relação $a \rightarrow \not{S}$, que mostra o sujeito diretamente comandado pelo objeto que no entanto ele produz (CHEMAMA, 1997, p. 33-34).

Claro, na análise da dimensão material da economia, a ideia de que o capitalismo termina por fabricar, não só um objeto para o sujeito, mas, um sujeito para o objeto, já está em Marx, na medida em que ele coloca o trabalho no cerne da subjetividade e detecta o caráter fetichista da mercadoria. Mas, distinto do discurso marxista, o que o discurso psicanalítico veio desvelar é o engodo da possibilidade de um encontro com o objeto sem que desse encontro resulte algo de faltoso, algo de impossível. O que todo encontro com o objeto possibilita, digamos, novamente com Chemama (1997), é tão somente uma experiência onde o objeto metaforiza "a ausência de metáfora, a relação direta ao objeto [...]" (Chemama, 1997, p. 36). Modo lacaniano de dizer que o sujeito não é redutível a um objeto de troca, nem tem acesso nas relações de troca ao objeto de consumo/gozo que vale para ele como objeto *a*.

Passemos agora ao terceiro ponto que interessa explorar no matema do Discurso do Capitalista: a troca de lugares entre S_1 e $\not{S}$. Como no Discurso da Histérica – do qual falarei em seguida – agora S barrado está em posição de agente. Contudo, como vimos antes, Lacan abole a seta que ocupava o andar de cima no Discurso do Mestre, e que se dirigia do agente ao outro, nos possibilitando uma leitura de que o sujeito é "comandado" pelo objeto que ele mesmo produz.

Mas, cabe interrogar: que sujeito é este que emerge no discurso do capitalista? Ele não é, como no Discurso da Histérica, o sujeito dividido, "animado" pelo sintoma, que interpela o mestre (S_1) e o convoca a produzir um saber (S_2). Ele não é, tampouco, o escravo dedicado ao mestre antigo, numa relação onde este,

mesmo tendo acesso ao produto daquele, ainda não tinha aprendido a acumular a mais-valia e a gozar do objeto produzido pelo escravo. É certo que este sujeito emerge com o surgimento do moderno capitalismo liberal – condição histórica da mudança no lugar do mestre apontada por Lacan –, momento correlato ao que se costumou definir como o declínio da força da autoridade calcada na tradição e a consequente "inflação" da experiência do sujeito como ser autônomo, racional e livre das amarras construídas pela tradição que ditavam as regras pelas quais ele deveria nortear os ditames de sua vontade. Experiência subjetiva que, com o neoliberalismo, se exacerba e eleva a imagem de um eu autônomo: "Você pode ser o que você quiser", diz o "superego neoliberal".

Sob estas considerações, coloquemos, na companhia de Teixeira, uma possível resposta a esta questão: este sujeito que agora ocupa o lugar de agente no Discurso do Capitalista pode ser pensado como um "mestre que não mais necessita da força simbólica da tradição para impor seu domínio; ele se impõe como mestre apenas pela sua vontade de lucrar e pela sua capacidade de acumular. Ou seja, ele exerce o seu domínio *enquanto sujeito* [...]" (Teixeira, 1997, p. 74, grifo do autor). Mas, nuancemos esta afirmação, assinalando que embora Lacan mantenha aqui a representação do sujeito como S barrado, podemos supor, lendo as relações estabelecidas entre os lugares do matema, uma referência ao Eu, ao *indivíduo* – isto é, "o sujeito completado por seu gozo" [28] –, e não ao sujeito na estrita acepção lacaniana, uma vez que, diferentemente da histérica quando em posição de agente de seu discurso, não há aqui a explicitação de sua divisão subjetiva e o endereçamento da demanda e da queixa ao outro.

Acrescentemos a esta compreensão o fato de que Lacan grafa, no lugar da verdade do discurso do capitalista, S_1, o significante mestre, lugar do qual parte outra seta, em diagonal, direcionada ao saber (S_2) no lugar do outro ($S_1 \rightarrow S_2$). Tal configuração do Discurso do Capitalista nos autoriza a leitura de que a verdade do sujeito neste discurso continua sendo o significante mestre, ou seja, sua verdade continua a ser sua submissão àquele que governa, o mestre Capital (S_1). O que sua verdade revela é o efeito de recalque em relação ao saber sobre sua divisão

[28] Assumo aqui a feliz definição de indivíduo, proposta por Sidi Askofaré. O autor explica que assume esta definição inspirado na hipótese lacaniana do sujeito como "'indivíduo afetado por seu inconsciente', portanto separado de seu gozo, só pelo fato de sua passagem à contabilidade do inconsciente" (ASKOFARÉ, S. – Sintoma social. In: Goldenberg, R. (org.) – Goza! Capitalismo, Globalização, Psicanálise. Salvador, BA: Ágalma, 1997, p. 181).

subjetiva, operação que o Eu comanda com mestria. A este respeito, ouçamos Braunstein:

> Então, qual é a "verdade" que fundamenta esta in-diferença, esta não relação, recíproca do sujeito e do saber, de $\not{S}$ a S2 (o saber do trabalhador, que no princípio era o do escravo e que em etapas mais próximas a nós é o saber da ciência)? A fórmula do discurso capitalista inscreve essa "verdade" ocupando seu lugar, abaixo e à esquerda, com o significante mestre (S_1). O sujeito, na cegueira de suas demandas, [...] na força do "eu", faz atuar a ordem do mestre. O agente do discurso capitalista ($\not{S}$) "faz semblante" de ser o mestre, acredita não estar sujeitado a nada (BRAUNSTEIN, 2010, p. 10, grifos do autor).

Ainda que, como dito anteriormente, Lacan só tenha utilizado o matema do Discurso do Capitalista uma única vez, e sobre ele paire questões de ordem teórica, penso que a hegemonia do sistema capitalista coloca questões demasiado importantes e que demandam nossa investigação sobre o campo político e sua incidência no sujeito do desejo. Desdobrar estas questões, articulando os aportes teóricos do Discurso do Mestre e do Discurso do Capitalista para pensar o totalitarismo é meu objetivo no capítulo 3 desta tese.

Antes de passarmos à apreciação do Discurso da Histérica, faço uma última observação sobre o Discurso do Capitalista. Vimos que Lacan grafa, no quadrante inferior direito, uma seta que vai do objeto a ao sujeito. Esta mesma grafia aparece no Discurso do Analista. Sublinhemos, contudo, que não se trata da mesma operação, tendo em vista que o objeto a ocupa funções distintas nos dois discursos: no Discurso do Capitalista a função de objeto mais-de-gozar (e, portanto, em sua face de excesso) e no Discurso do Analista como objeto causa de desejo (em sua face de perda, de resto). Essa distinção é importante para iluminar questões referentes aos discursos que operam no totalitarismo e aqueles que podem operar na democracia. Por isso, ela será objeto de elaborações teóricas no último capítulo.

Caminhemos agora para a apreciação do Discurso da Histérica.

O que nos diz Lacan sobre este discurso é que a histérica ocupa a posição de agente como sujeito dividido ($\not{S}$), sob a forma do sintoma, e interpela o mestre em posição de outro (S_1)[29]. Assinalemos que este outro pode estar "encarnado" em um parceiro amoroso, um professor ou em quem quer que seja. O que importa sublinhar

[29] Ressaltemos que tanto Freud quanto Lacan, embora utilizem com mais frequência o pronome feminino para se referir à histeria, nunca deixaram de assinalar tratar-se de uma estrutura que não diz respeito só ao gênero feminino.

é que a histérica o convoca a produzir um saber, como nos mostra S_2 no lugar da produção. Contudo, a demanda que a histérica lhe dirige tem como ponto de mira a prova de um saber sem falhas, o que, é claro, nenhum mestre pode sustentar. É assim que a histérica busca destronar o mestre e reinar sobre ele. Essa é a verdade de seu desejo, o que Lacan nos mostra colocando o objeto a no lugar da verdade: enquanto sujeito dividido, a verdade histérica é o real do sintoma refletido no desejo fantasmático de ser o "objeto precioso" do Outro. Cito Lacan:

> Seja como for, para dar uma fórmula mais ampla do que ao localizá-la no plano da relação homem-mulher, digamos que, lendo apenas o que inscrevi ali quanto ao discurso da histérica, nem sempre sabemos o que é esse $. Mas se é de seu discurso que se trata, e esse discurso é o que possibilita que haja um homem motivado pelo desejo de saber, trata-se de saber o quê? – que valor ela própria tem, essa pessoa que está falando. Porque, como objeto *a*, ela é queda, queda do efeito de discurso, por sua vez quebrado em algum ponto. O que a histérica quer que se saiba é, indo a um extremo, que a linguagem derrapa na amplidão daquilo que ela, como mulher, pode abrir para o gozo. Mas não é isto que importa à histérica. O que lhe importa é que o outro chamado homem saiba que objeto precioso ela se torna nesse contexto de discurso (LACAN, [1969-1970] 1992, p. 35).

Lacan faz do Discurso da Histérica o fundamento da experiência analítica, uma vez que esta experiência dá voz ao sujeito, permite e o incita a interpelar o discurso do mestre enquanto discurso do inconsciente, como o saber que não se sabe, mas que, na verdade, é o que trabalha. Por isso Lacan aponta a importância do analista dar voz ao sujeito na experiência da análise: "Se o analista não toma a palavra, o que pode vir dessa produção fervilhante de S_1? Certamente muitas coisas" (idem, p. 35).

Outro assinalamento importante sobre este discurso diz respeito ao fato de que o S barrado na posição de agente, demandando ao mestre a produção de um saber é o que mantém acesa a interrogação sobre a não inscrição da relação sexual, sobre o impossível de tudo dizer, logo, de tudo saber. Ainda que, paradoxalmente, a histérica persiga este saber, seu discurso revela o que o mestre recalca: a relação dele com o gozo. É o que pretende nos mostrar Lacan, ao colocar S_2 no lugar da produção no Discurso da Histérica. Sobre isso, trago as palavras de Lacan:

> [o discurso da histérica] tem o mérito de manter na instituição discursiva a pergunta sobre o que vem a ser a relação sexual, ou seja, de como um sujeito pode sustentá-la ou, melhor dizendo, não pode sustentá-la. (...) Simplesmente o discurso da histérica revela a relação do discurso do mestre com o gozo, dado que o saber vem ali no lugar do gozo. O próprio sujeito, histérico, se aliena do significante-mestre como aquele que esse

> significante divide – aquele, no masculino representa o sujeito –, aquele que se recusa a dar-lhe corpo (LACAN, [1969-1970] 1992, p.98).

Mas, ainda que Lacan ressalte o mérito do Discurso da Histérica no que tange a sua frequente iniciativa de "desbancar" o mestre, ele também faz um "alerta", com a perspicácia clínica que lhe é própria: embora a provocação histérica busque desvelar a castração do mestre, ela não cessa de procurar por *Um*, e de posicionar-se solidariamente ao seu lado, "valorizando o que há de mestre no que é o Um, do qual se esquiva na qualidade de seu desejo". (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 98-99).

Os aportes lacanianos sobre o Discurso da Histérica me evocam questões: será que com sua posição desafiadora diante do poder e seu ruidoso sintoma, o Discurso da Histérica poderia vir a "desequilibrar" a pretensão de saber-totalidade característica daquele que assume a posição de mestria? O que esse discurso, com seu tom questionador poderia trazer de contribuição para um laço social que viabilize a democracia "verdadeira", aquela onde o dissenso é um elemento fundamental?

Teorizando sobre os efeitos do Discurso da Histérica na ordem social, Antonio Quinet (2012) observa que ao empunhar seu discurso, a histérica faz objeção ao totalitarismo perverso do saber, uma vez que o lugar do agente neste discurso é ocupado pelo S barrado que "sintomatiza" fazendo obstáculo a obedecer o burocrata do saber. Embora concorde com Quinet, entendo que é preciso relevar e não esquecermos que o sintoma histérico é o efeito da identificação a um mestre imaginariamente não castrado, um "senhor totalitário", e que, não raro, resulta em uma posição de "bom objeto", cumpridor de ordens e tão bem assentado no que Hannah Arendt (2010) brilhantemente caracterizou como a "banalidade do mal".

Como lembra Coutinho Jorge (2002), se na Idade Média a histérica entronizou o saber religioso e os mestres que o portavam, e com o advento da psiquiatria ela entronizou o saber médico-psiquiátrico, qualquer resposta dada por um mestre à demanda de saber perpetua a histérica "nesse lugar de insatisfação, logo, de invectiva em relação ao mestre" (Coutinho Jorge, 2002, p. 31). Assim, o sujeito histérico pode vir a se presentificar como efeito do "discurso da servidão voluntária", o qual tão belamente Etienne de La Boétie (1982) descreveu. Sujeito que, amiúde, encontra na palavra dogmática do mestre um descanso para as errâncias de seu desejo e um porto seguro à sua demanda de reconhecimento social. Estes são aportes e questões importantes para o que me ocupa nesta tese. Assim, pretendo

persegui-los teoricamente ao tratar da ordem totalitária e das possibilidades e limites da ordem democrática.

Chegamos ao matema do Discurso do Analista. Sobre ele, Lacan nos diz, de saída, que neste discurso o analista é o mestre. Mas sob que forma, posto que no lugar do agente está o *a*? Representando "o efeito do rechaço do discurso", responde Lacan (idem, p. 45).

Sobre a posição do analista em seu discurso, destaquemos que abaixo da barra à esquerda, ou seja, no lugar da verdade, está o saber (S_2). Lacan sublinha que aqui não se trata do mesmo saber inscrito no Discurso do Mestre nem do Universitário. Trata-se do saber próprio ao inconsciente, saber enredado na cadeia significante que será subjetivado no processo de análise, e no qual o sujeito se verá aí implicado sintomaticamente.

A rigor, Lacan nos diz tratar-se *da verdade como saber*, de um saber que não se sabe e que é da ordem da verdade enquanto enigma, pois estes dois, verdade e enigma, tem a mesma característica: só podem ser ditos por um semi-dizer (LACAN, [1969-1970] 1992). Ou seja, o analista ocupa o lugar de não-saber próprio daquele que refuta, rechaça, como disse Lacan, o discurso de mestria. O saber que o psicanalista busca "produzir" na análise é o saber articulado à verdade. Por isso Lacan formulou o matema do Discurso do Analista como o *avesso* do Discurso do Mestre.

Assim, é como objeto *a* que o analista suporta o ato analítico, empunhando seu discurso na função de *causa do desejo* do analisante. É se dirigindo ao outro como sujeito barrado e interpelando-o como sujeito dividido, que o analista o impele à produção de S_1, do enxame de significantes com os quais ele irá (re)inscrever sua história de sujeito. O matema do Discurso do Analista evidencia que "o campo do sujeito, que reúne o saber verdadeiro e o objeto *a*, está desabitado pelo sujeito, para que, no campo do Outro, o sujeito possa advir e produzir os seus significantes unários" (Coutinho Jorge, 2002, p. 31).

Até aqui, tratamos do Discurso do Analista no âmbito de seu nascimento, ou seja, a clínica. E no que se refere ao cenário sociopolítico, qual é a contribuição do discurso da psicanálise? Tal questão merece ser colocada para sermos fiéis aos objetivos desta tese.

É certo que a travessia empreendida na análise possibilita a desidentificação aos ideais do Outro, donde decorre o reposicionamento do lugar do sujeito na

fantasia. É certo, também, que tais efeitos da experiência analítica se espraiam ao laço social, possibilitando ao sujeito recolocar-se diferentemente na dialética da demanda e do desejo e frente ao Outro que suporta as figuras de poder que animam a cena social e política.

Mas, recoloco a questão: e para o laço social e político, qual pode ser sua contribuição?

Antes de nos aventurarmos em possíveis respostas é necessário fazermos uma asserção: a psicanálise não é e nem pretende ser um *discurso de poder*. O que não quer dizer que ela não busque ocupar os espaços sociais e produzir *efeitos de poder* com seu discurso. Seria ingênuo, quiçá demagógico, negarmos tal intenção.

Tampouco é o caso de reconhecermos que ela pretende tornar-se um discurso hegemônico, pois isso seria o mesmo que aniquilar seu principal fundamento ético: o reconhecimento da inexorável presença do outro na constituição do sujeito. Maneira outra de dizer que a psicanálise só encontra sua razão de ser na alteridade colocada pelos outros discursos. Portanto, a busca de possíveis respostas à questão colocada acima aponta outra direção.

Lembremos que Lacan, em vários momentos de seu ensino afirmou que não há *metalinguagem*, isto é, não há a possibilidade de um dito último sobre o que quer que seja, muito menos sobre o *ser*[30]. Afirmar isso, desde a perspectiva da teoria lacaniana e, sobretudo, da perspectiva da teoria dos discursos é o mesmo que afirmar que não há *metadiscurso*, ou seja, que não é possível escaparmos das injunções e limitações próprias a todo e qualquer discurso, nem há a possibilidade de forjar enunciados que sejam colocados *desde fora do discurso*.

Digamos, então, que o poder da psicanálise está em ser um corpo teórico que coloca em questão a "elucidação da estrutura do discurso em si" (Fink, 1998, p. 158), e desvela a verdade de suas relações com o gozo e suas imbricações com o desejo. Seu ponto de mira é produzir alguma modificação na economia do gozo e "conduzir" o sujeito à assunção de seu desejo.

Considero que ao assumir o sujeito como barrado, atravessado pelo impossível de tudo dizer, o discurso da psicanálise possibilita que aquele que

[30] "Eu vou dizer – é minha função – vou dizer mais uma vez – porque eu me repito – o que é um dizer meu e que se enuncia: *não há metalinguagem*. Quando digo isto, isto quer dizer, aparentemente – não há linguagem do ser. Mas haverá o ser? Como fiz notar da última vez, o que fiz notar é que não há. O ser é, como se diz, e o não-ser não é. Há ou não há. Esse ser, não se faz senão supô-lo a algumas palavras – indivíduo, por exemplo, ou substância. Para mim, é apenas um fato de dito" (LACAN, [1972-2973] 2008, p. 126, grifo do autor).

enuncia o faça desde um lugar onde o saber também está fraturado, incompleto, barrado. Maneira outra de dizer que no ato de sustentar o discurso da psicanálise há a veiculação de um poder que não pretende extrair sua força tendo como mira a castração – nem a sua, nem a do Outro – mas partir dela, ou seja, operar *com* ela.

Acompanhando o que Lacan postula em *A direção da cura e os princípios de seu poder* ([1958] 1998), podemos propor que a contribuição do discurso da psicanálise no âmbito sociopolítico é *veicular um exercício de poder cujo princípio é o de que se tenha o poder na condição de não se servir dele* (Lacan, [1958] 1998). Forma outra de dizer da importância que este discurso confere a um exercício de poder que deixe vazio o lugar do mestre, o que, penso, o próprio Lacan quis ressaltar ao colocar o objeto *a*, no lugar do agente do Discurso do Analista.

Tal exercício, é preciso sublinhar, requer a premissa ética de que o poder não está no *ser*, nem mesmo no *eu* que enuncia, mas alhures, na palavra, e o reconhecimento de que o mestre também está submetido a ela. Sobre isso, o dito de Lacan é ao mesmo tempo cristalino e desafiador: “Eis porque o analista é menos livre em sua estratégia do que em sua tática. O analista é ainda menos livre naquilo que domina a estratégia e a tática, ou seja, em sua política, onde ele faria melhor situando-se em sua *falta-a-ser* do que em seu ser” (Lacan, [1958] 1998, p. 595-596).

Em Televisão, Lacan indica que o passe do psicanalista poderia operar a saída do discurso capitalista (Lacan, 1974). Indicação ousada, me parece, mesmo em se tratando de Lacan. Colette Soler retoma este apontamento e propõe algo mais modesto – ainda que potente – e com o qual concordo. Diz ela que *saída* não quer dizer *ruína*, pois se a ciência trouxe a ruína do mestre antigo, está descartado que a psicanálise possa fazê-lo, ao que acrescento: não pode e não intenta fazê-lo. O que não quer dizer que a psicanálise não tenha intenção alguma, o que já sublinhei acima. Soler, então, nos deixa a seguinte interrogação: “(...) uma vez que ela [a psicanálise] tem por vocação mudar alguma coisa na economia do gozo, não poderia a psicanálise pretender ao menos emancipar o sujeito – *não digo as massas* – dos impasses da versão capitalista do supereu?” (Soler, ano, p. 261, grifo meu).

De certo que sim, é o que nos mostra a experiência cotidiana da clínica.

Mas – e o grifo em “não digo das massas” foi proposital – como poderíamos pensar em uma participação, ou melhor, uma contribuição do discurso da psicanálise – não digo às massas, pois neste caso ela assumiria a feição de um discurso totalitário – em âmbito coletivo, visto ser este o âmbito da política?

Como dito no capítulo 1, esta questão, *lato senso*, é o que move esta tese . É em sua busca que me debruçarei até o fim desta jornada, a qual, espero, possamos colher bons frutos para semear os campos da psicanálise e da política.

2.2 **Os discursos são aparelhos de tratar politicamente o gozo**

No tópico anterior, apresentei a teoria dos discursos de Lacan e procurei destacar suas coordenadas estruturais. Aqui, pretendo mostrar a potência de interpretação crítica que os discursos lacanianos têm no que concerne ao campo do gozo, uma vez que, como dissemos alhures, o objetivo de Lacan na feitura dos discursos foi apontar aquilo que, da verdade de cada discurso, revela o gozo buscado e, ao mesmo tempo, o impossível de obtê-lo.

O conceito de gozo não é um conceito freudiano. Valas (2001) observa que Freud usa, às vezes, o termo *Genuss* para designar o gozo sexual, mas que este termo, para ele, é apenas uma palavra da língua, não um conceito. Em algumas passagens de sua obra, Freud o utilizou em substituição ao *Lust*, ou seja, ao conceito de prazer em alemão, dando-lhe a conotação de uma alegria intensa, um prazer extremo, de volúpia ou êxtase (idem, 2001). Uma delas pode ser encontrada no famoso caso do Homem dos Ratos (Freud, [1909] 1974), quando ele descreve o momento em que o paciente relata a tortura efetuada pelo terrível capitão e que consistia na introdução de ratos no ânus do supliciado. Freud então observa que ao relatar esta experiência, o paciente demonstrara “o horror de um gozo todo seu” (Freud, [1909] 1974, p. 93), indicando, com esta expressão, que algo mais do que prazer estava em jogo nesta experiência. A adoção de *Genuss* como expressando um prazer que comunga com a dor também pode ser encontrada no importante texto *Além do princípio do prazer* (Freud, [1920] 1974). Observando a brincadeira de seu neto, no famoso jogo do *fort-da*, Freud observa que ele experimenta “uma espécie de jubilação mórbida” (Freud, [1920] 1974, p.). É justamente nesse último texto que Freud empreende uma virada importante em seu ensino, ao assumir uma direção teórica que aponta a inexorabilidade da pulsão de morte, sua presença indelével no psiquismo. Dito em chave freudo-lacaniana, nele Freud nos mostra que há um mais além do princípio do prazer impossível de simbolizar em definitivo, responsável pela impossibilidade da pulsão inscrever-se de uma vez por todas.

Essa temática é retomada e desdobrada por ele em seu notável *O mal estar na cultura* ([1929-1930] 1986) para tecer importantes considerações que tocam em questões sociais e políticas. Assumindo a dimensão da economia pulsional, Freud questiona a possibilidade de se alcançar completamente o bem estar social e político, quer através do capitalismo, quer do socialismo. Ali, ele salientou que as benesses do progresso e a satisfação buscada através delas trouxeram consigo uma constelação sintomática que se expressa como *mal estar* nas relações sociais. O homem moderno, apontou Freud neste ensaio, por ter alcançado o ideal de dominação da natureza através da ciência e da tecnologia, se pensa como Deus, "uma espécie de Deus de prótese" (idem, p. 111).

Retomando sua tese sobre a primazia do princípio do prazer, Freud nos mostra que o objetivo maior do sujeito é a satisfação que se traduz sob o emblema da felicidade, mas, com sua lúcida insistência em apontar a divisão subjetiva que nos constitui, nos deixa ver que *a insatisfação é de estrutura e não de conjuntura*. Por isso, ela é incessantemente relançada para mais além do princípio do prazer.

Na pena freudiana, a tão almejada felicidade só se pode alcançar em parcas porções, pois a ela fazem restrições três poderosos e intransponíveis obstáculos: as intempéries da natureza, o corpo próprio que fenece e, principalmente, a relação com o semelhante que frequentemente "arranha" nosso narcisismo. Com a coragem intelectual que sempre o caracterizou, apontou que a "saída" encontrada para lidar com este terceiro infortúnio é pela via do amor ao outro tomado como objeto sexual, amor que, no âmbito social, se desloca para o amor "aos outros", àqueles que compartilham os mesmos ideais, não sendo, portanto, nada mais do que o reflexo do "amor próprio" com o qual o Eu "se mede" e "administra" a relação com seus objetos.

Lacan também problematizou o fato da modernidade ter alçado a felicidade a um fator de política. Com sua inteligência irônica, proferiu que em se tratando de felicidade, outra não há senão a do falo (Lacan, [1969-1970] 1992). Ironia certeira esta de Lacan, posto que convida a parafraseá-lo com um chiste, ante a lembrança de que os programas políticos pautam-se em *promessas de falicidade*...

Para abordar o campo político, Lacan retomou o *além do princípio do prazer* freudiano e fez dele um campo que chamou de seu: o *campo do gozo*. Este campo é formalizado por Lacan em *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* e inaugura uma virada teórica fundamental em seu ensino. Nele, Lacan teoriza o gozo com base em um paradigma discursivo (Miller, 2000), com o intuito de demonstrar que,

embora compreendido como o que está fora da linguagem – ou seja, pertencente ao registro do corpo –, ele não escapa totalmente ao campo da linguagem. Portanto, lembra Valas (2001) o gozo comparece no discurso, ainda que semi-dito. E por isso ele nos disse que há "uma relação primitiva do saber com o gozo" (idem, p. 17), donde se pode depreender que há uma relação primitiva e originária dos significantes com o gozo. Tal formulação é extremamente fecunda no que diz respeito a questões pertinentes à dimensão da ordem simbólica, ao Outro, que neste momento do ensino de Lacan passa a ser impensável fora de sua junção ao gozo.

O gozo, enquanto articulado ao significante revela, simultaneamente, que o significante é causa e meio de gozo, ou seja, o gozo é a finalidade do significante – o que Lacan diz ao dizer que "o significante mestre comemora uma irrupção de gozo" (idem, p. 81) – e o significante é causa do gozo, pois, ao falar, gozamos.

Miller observa que a relação primitiva entre o significante e o gozo comporta uma dupla relação:

> Por um lado existe, sem dúvida, anulação, mortificação do gozo, mas, desta vez, ela é concebida como perda de gozo, desperdício de gozo, entropia situada como efeito do significante. [...] A segunda face dessa relação primitiva, o que responde a isso, é um suplemento de gozo. Lacan introduz o objeto pequeno *a* como *mais-gozar*, como suplemento da perda de gozo[31] (MILLER, 2000, p. 98).

É olhando para esta segunda face que podemos compreender o fato de Lacan dar a função de mais-de-gozar ao objeto *a*, pensado neste contexto como "objeto condensador de gozo", em sua função de suplemento de gozo. Elaboração diretamente relacionada com a articulação que Lacan faz entre repetição e gozo, afirmando que a repetição é o que decorre do gozo, ela é fundada em um retorno do gozo (Lacan, [1969-1970] 1992).

A noção de mais-de-gozar é de suma importância nas considerações sobre as relações políticas, sobre as relações de poder, como veremos mais adiante. Ela permite introduzir, definitivamente, o conceito de gozo na análise dos laços sociais. Pois, diferentemente da conceituação do gozo no *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise*, onde Lacan delineou o conceito de gozo como o impossível (real) que a

---

[31] Um pouco antes desta passagem, outra citação de Miller também contribui para aclarar a dupla face desta primitiva relação: "'O significante representa o sujeito para outro significante' é uma relação que resume a alienação simbólica, mas os discursos introduzem, de algum modo, que o significante representa um gozo para outro significante. (...) Ao representar o gozo, o significante o faz faltar, assim como o significante que representa o sujeito faz faltar também uma vez que o sujeito permanece ao lado, como conjunto vazio" (MILLER, op. Cit. 2000, p. 96).

ordem simbólica buscava contornar; o gozo abordado pelo viés do objeto *a* enquanto mais-de-gozar desvela uma faceta do gozo como constituinte, como “motor” das relações sociopolíticas que são mediadas pelos objetos que a cultura produz. Uma vez mais na companhia de Miller, vejamos esta distinção entre estes dois paradigmas do gozo:

> A noção de mais-de-gozar traz, evidentemente, algo de novo sobre o gozo. O gozo como *das Ding* é pensado como um lugar fora da simbolização e, também, como uma identidade. Ele é valorizado como um em-si, a ser distinguido das variações do simbólico e do imaginário. [...] Mas quando vocês pensam o gozo como mais-gozar, quer dizer, como o que transborda, mas jamais chega a deter totalmente o desperdício de gozo, como o que, mesmo promovendo o gozar, mantém a falta-a-gozar, a lista dos objetos pequeno *a*, então, se estende, se amplifica. [...] Em Lacan, a noção de mais-gozar tem por função estender o registro dos objetos pequeno *a* para além dos objetos que são, de algum modo, “naturais”, de estendê-los a todos os objetos da indústria, da cultura, da sublimação [...] (MILLER, 2000, p.100).

A elaboração teórica no *O Seminário, livro 17* é o que permite a Lacan, pouco tempo depois, dizer: “a realidade é abordada com os aparelhos do gozo. Aí está uma fórmula que lhes proponho, se é que podemos convir que, aparelho, não há outro senão a linguagem. É assim que, no ser falante, o gozo é aparelhado” (Lacan, [1972] 2008, p. 61). E a qual realidade se refere Lacan? A realidade psíquica, decerto, mas também a realidade social. Eis um ponto fundamental da teoria da discursividade lacaniana. De fato, ele já estava presente, em germe, no não menos importante *O Seminário, livro 16: de um Outro a outro*, onde Lacan vai traçar longas considerações dialéticas entre saber e verdade. Considerações importantes para nos mostrar que o que situa o sujeito em relação ao saber e à verdade é o discurso.

Revisitando a teoria hegeliana do senhor e do escravo, Lacan vai esboçar os principais operadores teóricos que sustentarão a teoria dos discursos desenvolvida nos seminários posteriores. Além de Hegel, Lacan também dialoga com a teoria marxista, problematizando o surgimento do Mercado – principal figura do capitalismo moderno – e a função da mais-valia, da qual ele vai se servir para introduzir teoricamente o objeto *a* na função de *mais-de-gozar*.

Lacan abre a temática do *O Seminário, livro 16: De um Outro a outro*, afirmando: “O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito” (Lacan, [1968-1969], 2008, p. 18). E implica o sujeito porque há, no “mercado do Outro” (idem, p. 18) aquilo que se estabelece como mais-de-gozar e que é apropriado por alguns: “(...) é preciso supor que no campo do Outro existe o

mercado que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal" (Lacan, [1968-1969] 2008, p. 17-18).

Ao falar em "mercado do Outro", Lacan situa o objeto *a* como mais-de-gozar, delineando uma homologia entre ele e a mais-valia marxista. Daí enfatizar a importância do discurso marxista no desvelamento da lógica capitalista, seu apontamento do papel absolutista do mercado e, sobretudo, a verdade obscura sobre a injunção de renúncia ao gozo, que "retorna" na função da mais-valia, mola mestra do capitalismo.

Enquanto homólogo à mais-valia, o mais-de-gozar resulta do discurso – não só do discurso capitalista, essa é a grande sacada de Lacan – tanto no sentido de ser um efeito próprio de todo discurso como no sentido de algo que "alimenta" o discurso. Aqui, esta "moeda" se contabiliza por outros meios e, assim como sua homóloga, vale por seu *valor de uso*. É ela um trabalho (psíquico) não remunerado (ao menos não com dinheiro) que sustenta a relação do Senhor e do escravo, do sujeito e o Outro, e que acarreta, por sua vez, uma certa posição do Eu no sistema capitalista (idem, p. 37). É quando o Eu está no lugar do trabalhador, diz Lacan, que essa posição resulta na demanda, nas reivindicações e revoluções que "entregam" a verdade do sistema capitalista ou, melhor dito em chave lacaniana, a verdade do sujeito, sua cisão em relação ao desejo e ao gozo. Esta cisão, sua emergência na falha do saber do Capital, desvela o saber sobre o valor da renúncia ao gozo (idem, p.38-39). Em torno da importante função do mais-de-gozar, Lacan faz uma preci(o)sa articulação entre Saber, Verdade e gozo que merece ser trazida aqui:

> A partir do saber, percebe-se, enfim, que o gozo se ordena e pode se estabelecer como rebuscado e perverso. Isso não é novo, mas só se revela a partir da homogeneização dos saberes no mercado. [...] A maneira como cada um sofre em sua relação com o gozo, porquanto só se insere nela pela função do mais-de-gozar, eis o sintoma – na medida em que ele aparece provindo disto: de que não há senão uma verdade social média, abstrata. Eis o que resulta do fato de um saber ser sempre remunerado por seu verdadeiro valor, sem dúvida, porém abaixo do preço do valor de uso gerado por essa verdade, sempre para outras pessoas que não as que têm razão. É por isso que ele comporta a função do mais-de-gozar. E esse *Mehrlust* zomba um bocado de nós, porque não sabemos onde se esconde (LACAN, ([1968-1969] 2008, p. 40-41).

E não sabemos onde se esconde porque, embora alguns discursos tentem dizer a verdade sobre este "esconderijo", ou melhor, sobre o objeto que "aí se esconde", nenhum deles consegue essa proeza. Mesmo porque a verdade só pode

ser semi-dita (Lacan, [1969-1970, 1992]). É no que Lacan insiste, para acentuar que, paradoxalmente, é a verdade que move o discurso. Por isso, ele concedeu a ela um "lugar cativo" nos matemas dos quatro discursos e sobre ela enunciou: "A verdade é certamente inseparável dos efeitos de linguagem tomados como tais [...] Dizer que a verdade é inseparável dos efeitos de linguagem é incluir aí o inconsciente" (Lacan, ([1969-1970] 1992, p. 64-65).

Ainda sobre a verdade, Lacan identificou sua posição fraterna em relação ao gozo[32]. Tal parentesco assinalado por Lacan permite supor que, estando a verdade – que só pode ser *semi-dita* – tão estreitamente aparentada ao gozo *inter-dito*, ela também só comparece, assim como seu irmão, no lugar do que é anulado, mortificado pelo significante (Miller, 2000). Filhos da linguagem, ambos insistem em se fazer presentes pela via do que insiste na cadeia linguageira e tomam como esteio os discursos, esse modo um tanto precário, mas, ainda assim humano – e com a licença de Nietzsche, eu diria, *demasiadamente humano* – de fazer laço social e de dar um lugar ao indizível que assombra as relações sociais e políticas.

A apresentação dos discursos de Lacan no tópico anterior, e sua fundamentação na articulação entre saber, verdade e gozo empreendida neste tópico tiveram como objetivo situar o leitor em relação à principal baliza teórica utilizada nesta tese.

Nos próximos capítulos, pretendo utilizar estes aportes teóricos para desenvolver questões na dimensão do poder, da ética e da política, tomando o Fundamentalismo Religioso, o Totalitarismo e a Democracia como objetos de análise, pondo em diálogo o corpo teórico da psicanálise com outros campos do saber.

[32] "O que pode querer dizer que se caia assim, ao amar a verdade, em um sistema tão evidentemente sintomático? Aqui se apresenta uma coisa – ao se colocar como resíduo do efeito de linguagem, como aquele que faz com que o efeito de linguagem não arranque do gozar senão aquilo que da última vez enunciei sobre a entropia de um mais de gozar – é isto é o que não se vê, a verdade como por fora do discurso, mas, caramba, é a irmã desse gozo interditado" (LACAN, ([1969-1970] 1992, p. 70).

3 **FUNDAMENTALISMO: RELIGIÃO E POLÍTICA**

> A estabilidade da religião vem do fato do sentido ser sempre religioso.
>
> *Jacques Lacan*

3.1 **O fundamentalismo religioso e suas vicissitudes**

3.1.1 Efeitos da modernidade

É sabido que a modernidade, inaugurada com o primado da Razão e com a queda da autoridade fundada na tradição teológico-política, transformou profundamente o cenário social e político. A ciência ergueu-se como baluarte definitivo do saber, sucedida pelo passo decisivo da aventura moderna: a elevação do indivíduo à categoria fundamental do ideário moderno. Alçado à medida de todas as coisas e moldado à "imagem e semelhança" do liberalismo no registro econômico e político, o indivíduo fundou-se como *valor principal*, ancorado nos ideais de autonomia e liberdade. Desde então, o indivíduo "é" sua própria autoridade.

Tal passo e sua consequente pluralização das figuras do Outro, não foi sem perdas. A confortável convivência com a verdade que o discurso religioso garantia, deu lugar ao desconforto da dúvida, a tensão do confronto entre saberes. A libertação da autoridade transcendente, representada pela tradição religiosa, teve o custo de desvelar para o sujeito moderno a solidão inerente à sua existência.

Qualquer movimento que se pode adjetivar de *humano* é lento e inconstante, e a passagem da era teológica para a era científica não o foi menos. Mas isso não impediu que, com os arroubos da modernidade, a ciência destronasse a religião e tomasse para si a tarefa de prescrever normas de conduta e de convivência, que fornecesse respostas às questões fundamentais do universo humano como os mistérios do sexo, da vida e da morte, ainda que o sujeito moderno, inaugurado pelo *cogito* cartesiano, mantivesse no horizonte a presença de Deus, desse "Deus que não engana" (Lacan, [1955-1956] 2008). Acompanhando a ciência, o capitalismo, outro filho dileto da modernidade, sobressaiu-se como a ordem sociopolítica que levaria o homem à prosperidade material, embora, ao menos em seu nascimento, tenha feito do *ethos* protestante o seu "espírito" (Weber, 1974).

Enquanto testemunha intelectual do alvorecer da modernidade, Freud explorou a tensão entre a *Weltanschauung* religiosa e a científica (Freud, 1933 [1932] 1986). Partidário declarado da segunda – da qual ele aproxima a psicanálise – relegou a primeira a uma ilusão, sem, com isso, desprezar o fato dela ser um poderoso antídoto contra os dissabores inerentes à vida psíquica, sobretudo por prover os homens de respostas que aplacam as incertezas de sua própria existência.

> Se quisermos ter uma noção da natureza grandiosa da religião, devemos ter em mente o que ela se propõe fazer pelos seres humanos. Dá-lhes informações a respeito da origem e da existência do universo, assegura-lhes proteção e felicidade definitiva nos altos e baixos da vida e dirige seus pensamentos e ações mediante preceitos, os quais estabelece com toda a sua autoridade. (...) A ciência não pode competir com a religião quando esta acalma o medo que o homem sente em relação aos perigos e vicissitudes da vida, quando lhe garante um fim feliz e lhe oferece conforto na desventura. (FREUD, 1933 [1932] 1986, p. 97).

Em comparação à arte e à filosofia, escreve Freud, a religião é a única que pode disputar com o “poder de fogo” da ciência, a única que pode ser considerada seriamente como adversária. Por ser a religião formada pela combinação de ensino, consolo e preceitos éticos, que guiam e balizam as relações humanas, ela se mostra como um “competente mentor”, doador de sentido diante do sem sentido que o homem, em seu desamparo primordial, experimenta. Pela coerência e a auto-suficiência de sua *Weltanschauung*, ainda que profundamente abalada pelas invectivas da modernidade,

Freud não deixa de supor que a religião não se dobrará facilmente diante de seu maior adversário (Freud, 1933 [1932] 1986).

Mais de quarenta anos depois destas considerações de Freud sobre a religião, Lacan vaticina que a religião persistirá, triunfará, e não apenas sobre a psicanálise, mas também sobre a ciência (Lacan, [1974] 2005). Até aqui, Lacan segue Freud. Mas, nos oferece um giro de leitura quando situa algo que aproxima religião e ciência, a saber, a forma como ambas tratam o real.

Com um olhar atento, podemos ler o “triunfo da religião”, apontado por Lacan na década de 1970, como o prenúncio do recrudescimento, no cenário sociopolítico contemporâneo, de formas de gestão política onde o discurso religioso comparece de forma ineludível, em sua marcante característica de secretação de sentidos diante da angústia que a ciência não consegue, de todo, suturar. É o que ele nos diz, na seguinte passagem da Conferência “O Triunfo da Religião”:

> A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos. Ora, a religião, sobretudo a verdadeira [a religião católica], tem recursos de que sequer se suspeita. Por ora, basta ver como ela fervilha. É absolutamente fabuloso. Eles gastaram um tempo, mas de repente compreenderam qual era a sua chance com a ciência. E, no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado. São capazes de dar um sentido realmente a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso (...) (LACAN, [1974] 2005, p. 65)[33].

O texto lacaniano nos mostra que embora a ciência se ocupe infatigavelmente em suprimir o real, ela não obtém êxito, vindo a religião aí encontrar a brecha por onde fazer pulular toda sorte de sentidos com os quais intenta tamponar a angústia que emerge com o real, nem que, para isso tenha que veicular "sentidos truculentos" (Lacan, [1974] 2005, p. 66).

Estas colocações serão desdobradas nos tópicos seguintes. Por hora, intento assinalar que estes apontamentos de Lacan ressoam de forma ainda mais considerável no encontro com trabalhos que versam sobre a temática do fundamentalismo religioso, como os da historiadora das religiões Karen Armstrong, do sociólogo Manuel Castells e do psicanalista Nelson Asnis.

3.1.2 O fundamentalismo na história

No livro intitulado "Em nome de Deus – o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo" (2001), Armstrong parte de uma constatação: um dos fatos mais alarmantes do século XX, no âmbito das grandes tradições religiosas, foi o surgimento de uma *devoção militante* (idem, p. 9) popularmente conhecida como *fundamentalismo*.

O livro é uma detalhada pesquisa, onde Armstrong lança mão de dados históricos para demonstrar que, no final da década de 1970, os fundamentalistas começaram a rebelar-se contra a hegemonia do secularismo e empreender esforços para tirar a religião da "posição subalterna" que ela ocupou com a modernidade. A presença do fundamentalismo não se restringe aos grandes monoteísmos – o cristianismo, o judaísmo e o islamismo – podendo também ser encontrado, segundo a autora, entre os budistas, hinduístas, e até confucionistas que rejeitam muitas das conquistas da cultura liberal (Armstrong, 2001).

---

[33] Embora Lacan se refira neste escrito à religião católica, penso que sua asserção serve, por razões de estrutura, às três religiões monoteístas citadas aqui: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo.

Os que primeiro se autodenominaram *fundamentalistas* foram os protestantes americanos, no início do século XX, para distinguirem-se dos protestantes mais liberais, os quais, na opinião daqueles, distorciam inteiramente a fé cristã. O objetivo era retornar às raízes e ressaltar o *fundamental* da tradição cristã, como a interpretação literal das Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas. Desde então, aplica-se a palavra *fundamentalismo* a movimentos reformadores presentes em outras religiões (Castells, 1999; Armstrong, 2001).

Armstrong adverte que se pode ter a impressão de que os fundamentalistas são inerentemente conservadores e aferrados ao passado. Mas, em sua opinião, é possível verificar que os fundamentalismos são modos de "espiritualidade combativa", que surgiram como reação a alguma crise com o objetivo de enfrentar inimigos cujas políticas e crenças secularistas mostram-se contrárias à religião. Na visão fundamentalista trata-se de uma luta que não se reduz a "uma batalha política convencional, e sim uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal" (Armstrong, 2001, p. 11).

O fundamentalismo analisado pela autora é aquele que se sobressai no cenário social a partir do século XX, com o apogeu da modernidade. Sua hipótese de base é que ele pode ser compreendido como uma reação à cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e que se arraigou no resto do mundo, destituindo as verdades religiosas e modificando o mapa geopolítico até então vigente. Avessos aos valores positivos da sociedade moderna – democracia, tolerância religiosa, liberdade de expressão, paz internacional, separação entre Estado e Igreja – os fundamentalistas se empenham em inserir o sagrado no campo da política e das causas nacionais. Armstrong (2001) considera que o fundamentalismo religioso é uma reação contra a cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e depois se arraigou em outras partes do mundo, e concebe que as estratégias de ataque utilizadas pelos fundamentalistas aos preceitos secularistas e liberais revelam o temor da aniquilação e a tentativa de preservar sua identidade por meio do resgate de certas doutrinas e práticas do passado (idem, p.11).

O sociólogo Manuel Castells assume a mesma direção de análise e concebe os movimentos fundamentalistas que despontaram no século XX como uma forma de resguardo da identidade religiosa abalada com o enfraquecimento das formas tradicionais de socialização. Em "O Poder da Identidade" (1999), Castells analisa o fundamentalismo cristão norte-americano e o islâmico, praticado por muçulmanos

oriundos do Irã e de Israel. Para o autor, os movimentos fundamentalistas constroem o que ele classifica de *identidade de resistência*. Esse padrão identitário é criado por aqueles que se encontram em posições e condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica social hegemônica, o que os leva à construção de trincheiras de resistência e sobrevivência, com base em princípios diferentes ou mesmo opostos àqueles que permeiam as instituições da sociedade em que estão inseridos (Castells, 1999, p. 24). O fundamentalismo se define, na visão de Castells, pela identificação maciça e rígida a comportamentos e preceitos resultantes da "lei de Deus", sendo esta a única autoridade a ser seguida e obedecida em termos de uma verdade absoluta, caracterizando um modo de submissão que era peculiar antes das mudanças sociais advindas com a modernidade (Castells, 1999). Porém, Castells sublinha que seria um erro considerar as comunidades fundamentalistas anacrônicas. Para ele, movimentos fundamentalistas, como os islâmicos, por exemplo, surgem como uma resposta não só à decadência das sociedades tradicionais, mas também ao fracasso de projetos nacionalistas nos países árabes. Eles expressam uma reação contra uma inatingível modernização experimentada em seus países de origem, e contra o que percebem como sendo os efeitos negativos da globalização (Castells, 1999).

Asnis (2013), em um estudo sobre a prática religiosa do homem bomba, tece algumas considerações sobre o fundamentalismo islâmico que também passam pela compreensão de que experiências de dominação decorrentes das transformações sociais oriundas da modernidade são desencadeadoras de radicalismos religiosos, e mesmo de atos considerados terroristas. Tais transformações, segundo o autor, ameaçam a identidade do religioso – no contexto estudado, aquele adepto do islamismo – e por isso ele endossa a tese de que "um ambiente de guerra, desemprego, desesperança, pobreza financeira e humilhação cria um 'caldo de cultura' propício para o radicalismo religioso" (Asnis, 2013, p. 92-93).

O retorno à detalhada pesquisa feita por Armstrong (2001) e ao livro de Castells (1999), permite concordar com estes autores em um ponto específico: o fundamentalismo religioso, ainda que possa se apresentar como uma reação às configurações sociopolíticas da modernidade é, paradoxalmente, uma "experiência moderna" (Armstrong, 2001, p. 13; Castells, 1999, p. 35). Tanto o trabalho de Armstrong quanto o de Castells mostram que "os movimentos fundamentalistas contemporâneos têm uma relação simbiótica com a modernidade", como no dizer de

Armstrong (2001, p. 12). Os trabalhos destes dois autores testemunham que no embate sociopolítico entre a razão secularista e a fé religiosa, houve uma "incorporação", uma assimilação dos ideais sociopolíticos da modernidade – seus cânones científicos, seu pragmatismo utilitarista e sua visão racional do mundo e das relações humanas – aos preceitos religiosos. E isso não só no que diz respeito à ciência, mas também no que se refere à ascensão e ao desenvolvimento do capitalismo.

Castells observa que o fundamentalismo cristão norte-americano é uma constante na história dos EUA, uma sociedade que busca desenfreadamente a transformação social e a mobilidade individual. Mesmo que haja divergências entre os evangélicos pentecostais e carismáticos, por exemplo, na essência do pensamento cristão conservador está o anseio pela fé e o perdão como meio de obter autonomia e identidade, não só em âmbito individual, mas também social e político (Castells, 1999, p.39). Defensores ferrenhos de valores como a família e o patriarcalismo, entendem que com uma família patriarcal estável os negócios também irão bem, não parecendo importarem-se com a contradição entre o teocracia moral e o liberalismo econômico: "Deus ajudará o bom cristão nos negócios: afinal de contas, ele tem de prover o sustento de sua família" (idem, 1999, p. 40). Assim, ao final do século XIX, com a ciência e o racionalismo na ordem do dia, os protestantes cristãos decidiram tornar sua fé mais lógica, cientificamente válida e demonstrável.

> (...) eles se voltaram para a visão científica de Francis Bacon, que não perdera tempo com conjecturas. Bacon acreditava que podíamos confiar cegamente em nossos sentidos, porque só eles nos forneceriam informações corretas. Estava convencido de que o mundo foi organizado segundo princípios racionais por um Deus onisciente e que a tarefa da ciência consistia não em fazer conjecturas estapafúrdias, mas em catalogar fenômenos e ordenar suas descobertas em teorias baseadas em fatos evidentes para todos (ARMSTRONG, 2001, p. 167).

Na Europa, os judeus, em sua diversidade de percepções quanto à lei judaica, experimentaram os arroubos da modernidade e o desejo de assimilá-los aos seus credos religiosos de forma mais conflituosa do que os protestantes americanos. A convivência com o medo de uma conspiração, relacionado à criação de uma identidade distinta, produziu uma espécie de "racismo científico" (Armstrong, 2001, p. 173) que resultou da moderna cultura científica apreendida pelos europeus, diante da qual os judeus mais ortodoxos pareciam irremediavelmente cosmopolitas,

“estrangeiros” em uma época em que o nacionalismo se convertia na principal ideologia dos Estados europeus (idem, 2001). Porém, paralelamente,

> “os judeus” também se tornaram um símbolo no qual se podia descarregar os medos e ressalvas referentes ao transtorno social da modernização. Ao deixar os guetos para se instalar em bairros cristãos e conquistar extraordinário sucesso na economia capitalista, eles pareciam sintetizar a destruição da velha ordem. Os europeus também viam a modernidade como um “cadinho” assustador. (...) Os judeus que se integraram a ela pareciam particularmente inquietantes. Tornaram-se “não judeus” e transpuseram o que muitos ainda viam como um divisor intransponível? (ARMSTRONG, 2001, pp. 173-174).

O movimento sionista veio coroar esta adesão aos ideais modernos. Os sionistas eram, antes de tudo, “homens da modernidade” (Armstrong, 2001). Pragmáticos, inspiraram-se em várias correntes do pensamento moderno como o nacionalismo, o imperialismo ocidental, o socialismo e o secularismo Iluminista judaico (idem, 2001). Os desfechos desta empreitada, como bem aponta Armstrong, podem ser evidenciados ainda hoje, pois, “se o sionismo teve sucesso em seu objetivo limitado, pragmático e moderno de criar um Estado judeu secular, também envolveu o povo judeu num conflito que até esse momento parece longe de acabar” (idem, 2001, p. 178).

Com o islamismo não foi muito diferente, não obstante a experiência de uma modernidade que custou a instalar-se, de forma mais decisiva e intensa, para “desequilibrar” os poderes da religião. Nas duas décadas seguintes à década de 1970, houve uma verdadeira revolução cultural e religiosa, “ora vitoriosa, como no Irã, ora subjugada como no Egito (...) e na maioria das vezes instaurando uma incômoda coexistência com um Estado-Nação formalmente islâmico, totalmente integrado no capitalismo global, como na Arábia Saudita, Indonésia ou Marrocos” (Castells, 1999, p. 30). Ainda assim, os muçulmanos

> chegaram a muitas ideias e valores semelhantes a nossas noções modernas. Descobriram a sabedoria da separação entre religião e política, desenvolveram a concepção da liberdade intelectual do indivíduo e perceberam a necessidade de cultivar o pensamento racional. A paixão por justiça e equidade, presente no Alcorão, é igualmente sagrada no moderno etos ocidental (ARMSTRONG, 2001, p. 178).

Logo, ao terminar o século XIX, ilustres pensadores muçulmanos estavam encantados com o Ocidente, entendiam que possuíam valores comuns com os europeus, embora reconhecessem que estes tinham construído uma sociedade muito mais eficiente, dinâmica e criativa, a qual desejam erguer em seus países.

Intelectuais, políticos e escritores influentes de procedência iraniana disseminaram a ideia de que a fé convencional refreava o progresso. A verdadeira religião, acreditavam, significava esclarecimento racional e direitos iguais, “edifícios altos, inventos industriais, fábricas, expansão dos meios de comunicação, promoção do conhecimento, bem estar geral, implementação de leis justas” (Armstrong, 2001, p. 179). Entretanto, os embasamentos teóricos destes reformadores destoavam das reais possibilidades socioeconômicas vigentes em seus países. Eles viam as modernas instituições ocidentais como potentes máquinas, símbolos de progresso, ciência e poder. Acreditavam que “se os iranianos possuíssem um código de leis secular e ocidental (em lugar da *Shariah*[34]), ou uma educação europeia, também seriam modernos e progressistas” (idem, 2001, p. 180).

Agora, observemos, à luz do que trazem os autores que, embora não possamos generalizar o modo como o fundamentalismo se instalou em cada sociedade e nem o modo pelo qual cada movimento fundamentalista se apresenta na contemporaneidade, existem entre eles ao menos dois traços comuns.

Um deles é a “criação de uma contracultura” que, na opinião de Armstrong (2001), tem o objetivo de defesa contra a forma – por vezes percebida como violenta – com que a modernidade destronou a religião e desconstruiu os parâmetros identitários erguidos por ela. Sobre este ponto, vimos que os trabalhos de Castells (1999) e de Asnis (2013) também insistem nesta leitura.

O outro é a constatação de que este modo de se defender (ou de resistir) acontece através do resgate e da imposição de certas doutrinas e práticas religiosas do passado que, no entanto, são reinterpretadas pelos fundamentalistas – na maior parte das vezes sob a influência de lideranças religiosas que assumiram o secularismo – e pela absorção dos cânones científicos modernos e dos baluartes do capitalismo – racionalismo, pragmatismo, ideia de progresso tecnológico como garantidor da felicidade e bem estar de todos, etc. Ou seja, os fundamentalistas não parecem desacreditar nem desprezar deliberadamente os processos modernos de socialização, as benesses da ciência e os lucros do capitalismo, mas pretender que

---

[34] ***sharia***, ***shariah***, ***shari'a*** ou ***syariah***, é o nome que se dá ao direito islâmico. Em várias sociedades islâmicas, ao contrário do que ocorre na maioria das sociedades ocidentais, não há separação entre a religião e o direito, todas as leis sendo fundamentadas na religião e baseadas nas escrituras sagradas ou nas opiniões de líderes religiosos.O Alcorão é a mais importante fonte da jurisprudência islâmica, sendo a segunda a Suna (obra que narra a vida e os caminhos do profeta). Não é possível praticar o Islão sem consultar ambos os textos. https://pt.wikipedia.org/wiki/Sharia. Acesso em 29/03/2016.

estes processos só obtenham legitimidade se estabelecidos à luz de suas doutrinas ou endossados por seus dogmas religiosos. Logo, podemos apresentar a hipótese de que os fundamentalismos expressam uma posição política que busca recuperar a hegemonia do poder religioso abalado pelo poder da ciência e do capitalismo. Partir desta hipótese tem o objetivo de apontar que as considerações dos autores supracitados, embora valiosas para a compreensão fenomenológica dos movimentos fundamentalistas que "povoam" nosso contemporâneo, restam insuficientes.

3.1.3 – A religião é política

Meu apontamento anterior sobre a insuficiência da abordagem histórica e sociológica certamente não se deve a algo inerente a esses campos, mas ao que deles escapa dada a problemática que contorna o fundamentalismo religioso e que, inegavelmente, abrange questões de poder.

Na pena de Foucault vimos que as relações sociais não acontecem no vácuo, mas são configuradas pelos "jogos de poder" que estruturam a *práxis* política. Com ele também aprendemos que o poder não é *algo que se tem*, mas *algo que se exerce* a partir de posições estratégicas. Tal compreensão do poder permite pensá-lo "desgarrado" do funcionamento estatal, não se restringindo às estruturas burocráticas e administrativas.

Neste sentido, o poder também não se restringe às relações de dominação instituídas legalmente, mas opera para além delas. Podemos concebê-lo como "jogos estratégicos entre liberdades" para insistir que não há *o poder*, mas *poderes* que se atualizam como "jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta de outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada, ou determinando, em troca, a conduta dos outros" (Foucault, [1984] 2004, p. 285).

Se concordarmos com a abordagem foucaultiana do poder, avançamos para além de uma análise que se restrinja ao nível fenomenológico, pois deixamos de tomar o fundamentalismo religioso apenas como uma reação à dominação decorrente das transformações sociais da modernidade, engendradas, sobretudo, pelo estabelecimento e avanço do capitalismo. Ainda que os dados históricos dos autores supracitados possam nos revelar esse movimento reativo, eles também demonstram que dogmas e preceitos nascidos com a modernidade capitalista foram

“incorporados” pelos movimentos fundamentalistas, e é pouco provável que essa “incorporação” diga respeito somente a uma “adesão voluntarista”, ou mesmo a uma concessão resultante do reconhecimento da perda de espaço político.

Não percamos de vista, também, que a trama social é tecida pelos sujeitos imersos em relações de poder, mas igualmente pelos sujeitos imersos em *efeitos de significação,* e que não há realidade social pré-existente àquela forjada pelo *règime du savoir* que os sujeitos lançam mão para aparelhar o laço social.

Sobre isso, convoquemos Foucault, mais uma vez, para com ele atestar que há uma implicação inextricável entre poder e saber, e propor que o poder não porta somente uma face negativa, aquela que reprime, cerceia e pune; porta também uma face positiva, produtiva: o poder *produz saber*[35]*.* Ou seja, os efeitos do poder vão além dos efeitos da interdição que ele enseja e resultam dos discursos com os quais os sujeitos experimentam suas relações sociais e políticas. Esta é a direção de leitura que ele aponta em “Verdade e Poder” ([1984] 2004):

> O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, *mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso*. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (...) (FOUCAULT, [1984] 2004, p. 8, grifo meu).

Assumir o poder em termos foucaultianos nos possibilita fazer intervir a dimensão discursiva na análise da tensão entre religião e modernidade e, por conseguinte, entre religião, ciência e capitalismo para compreendermos que se trata de *uma tensão entre campos discursivos* e, portanto, de uma tensão que produz importantes efeitos na dimensão ética e política. Reduzirmo-nos à uma análise de

---

[35] Não obstante a conhecida relação controvertida de Foucault com a psicanálise, uma leitura sistemática da obra do filósofo deixa entrever que suas críticas não se dirigem tanto à Lacan, mas, de forma mais intensa, ainda que ambivalente, à teoria freudiana, sobretudo nos aportes que dizem respeito ao lugar do pai e o entendimento de Foucault de que há, na teoria psicanalítica, certa normatividade conferida a este lugar, como podemos ver em “A vontade de saber” (Foucault, 1998). Em relação a Lacan, vemos passagens de franco elogio ao conceito de sujeito forjado por ele e, sobretudo, pela articulação que Lacan faz entre sujeito, saber e verdade (vide A Hermenêutica do Sujeito, 2006). Não será possível traçar, aqui, os passos dessa relação de Foucault com a psicanálise. Remeto, para isso, ao livro de Rajchman, “Eros e Verdade” (1993) e ao excelente artigo de Camargo & Aguiar, “Foucault e Lacan: o sujeito, o saber e a verdade” (2009). A aproximação que faço aqui se ancora no entendimento de que, embora Foucault se refira ao sujeito do conhecimento e Lacan trabalhe com o sujeito do inconsciente, é possível uma aproximação de suas pesquisas no que se refere às relações do sujeito com o saber e a verdade, pois, cada um, ao seu modo, procurou demonstrar que a relação do sujeito com o saber e a verdade não é algo natural: Lacan, denunciando o alto preço que o sujeito paga ao alienar a verdade no saber e Foucault mostrando que as ciências humanas elidem a subjetividade e subsumem o sujeito como sujeito do conhecimento.

que se trata de uma “briga por identidades” pode ser um modo nefasto – ainda que possa não ser intencional – de perpetuar aquilo que se quer problematizar, e mesmo, que se deseja contestar.

Em um excelente livro, onde põe em diálogo a perspectiva ética nas obras de Foucault e de Lacan, John Rajchman aponta os dissabores do mundo moderno no que tange à constituição da identidade em meio a um tempo de incertezas, um tempo onde nada garante a estabilidade da identidade de outrora. A abordagem de Rajchman nos serve de inspiração para objetarmos que a busca de resgate de uma suposta unicidade identitária pode ser um dos destinos que o sujeito procura dar ao *mal estar* da cultura. A este respeito, as palavras de Rajchman são tão belas quanto contundentes:

> (...) a sede de uma identidade não-problemática ou “fundamental”, nas situações que levantam a questão da identidade, tem sido fonte do mais pavoroso terror de que nos temos mostrado capazes. Seus impulsos aparecem no medo de que alguém nos esteja retirando essa identidade, introduzindo uma “outra” paixão ou subjetividade em que ela fique perdida, ou na suposição de que alguém saiba dela, saiba como extirpar ou livrar-nos do que nos impede de tê-la (...) (RAJCHMAN, 1993, p. 166).

Vislumbrando esta questão sob um prisma mais amplo, encontramos no livro de Slavoj Zizek, cujo mote é o paradigmático *11 de setembro*, um fecundo ponto de diálogo com as palavras de Rajchman. Nele, o autor contesta a noção de “choque de civilizações”, e nos mostra sua faceta enganosa, aquela que encobre o fato de que há choques culturais *no interior* de cada civilização. Propondo uma ampliação do foco pelo qual pretendemos captar o fundamentalismo, e nos convidando a enxergá-lo como um movimento que não está fora da ordem socioeconômica global, mas que a ela diz respeito diretamente, Zizek problematiza:

> Se o examinarmos com mais detalhe, de que trata o “choque de civilizações”? Não é verdade que todos os “choques” do mundo real estão relacionados ao capitalismo global? O alvo dos “fundamentalistas” muçulmanos não se resume ao impacto corrosivo do capitalismo global na vida social, mas também aos corruptos regimes “tradicionalistas” da Arábia Saudita, Kuwait, e outros. (...) Uma dose adequada de “reducionismo econômico” faria mais sentido nesse caso: em vez das infindas análises de como o “fundamentalismo” islâmico é intolerante com relação às nossas sociedades liberais, e outros tópicos relativos ao “choque de civilizações”, deveríamos voltar a focalizar o cenário econômico do conflito – o choque de interesses *econômicos* e dos interesses geopolíticos dos próprios Estados Unidos (...) (ZIZEK, 2011a, p. 61, grifo do autor).

Donde se pode aventar a hipótese de que o discurso que propaga a “guerra contra o terrorismo” parece ser o mesmo que difunde uma suposta *neutralidade do*

poder ou, ainda, a crença de que há os “bons poderes”, aqueles que nos salvam de atos extremos de atentado à vida, que seria o objetivo dos “maus poderes”. Tal falácia é a que possibilita que, depois de um trágico evento como o *11 de setembro*, e tantos outros que continuam acontecendo “debaixo de nossos olhos” – veja-se, por exemplo, os ataques de homens-bomba que assolam a Europa –, continuemos entorpecidos na tranquila violência nossa de cada dia.

À guisa de conclusão, recomendo à crítica desavisada, que trata os achados freudianos sobre a religião como teorias auto-interpretativas e/ou datadas, um simples vislumbre no cenário sócio-político contemporâneo, pois, penso ser o suficiente para que seja dada a devida atenção às palavras de Freud: a religião não se curvará facilmente diante de seus oponentes. Talvez, mais que isso. Pois, se outrora foi a única detentora do espaço de poder, e hoje precise insurgir-se nas eventuais brechas deixadas pelo discurso da ciência e do capitalismo para disputar espaço com eles, parece também ter encontrado, por um lado, um reforço à legitimidade de sua dogmática na falha destes saberes e, por outro, um incremento de seu potencial alienante ao incorporar alguns preceitos da lógica moderna própria a estes discursos. Seguindo os ensinamentos de Lacan, é possível conjecturar que havendo um impossível inerente a qualquer discurso, mesmo aquele que almeje abraçar a lógica do todo e satisfazer um “sujeito universal”, àquilo que retorna e denuncia o fracasso desta empreitada podemos dar o nome de fundamentalismo religioso.

3.2 **Deus, o mestre**

3.2.1 Freud e a religião

A temática da religião jamais deixou de estar contemplada nos trabalhos de Freud ou de Lacan. Cada um, a seu modo, teorizou sobre sua incidência na cultura e no campo do sujeito.

No ensaio “O futuro de uma ilusão” ([1927] 1974), Freud concebe as ideias religiosas como um cabedal de conhecimentos e ensinamentos, os quais, assim como outros conjuntos de ideias de cunho intelectual e formativo – a Geografia ou a

História, por exemplo – fornecem informações úteis e relevantes para o sujeito guiar-se na vida cotidiana. Mas, esses conteúdos, embora requeiram nossa crença na sua fidedignidade, podem ser postos à prova e seus ensinamentos podem ser reinterpretados e mesmo refutados, diferentemente das ideias religiosas, às quais se reivindica terminantemente que nelas somente depositemos nossa crença. Cito Freud:

> As ideias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença. Visto nos fornecerem informações sobre o que é mais importante e interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. Quem quer nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos (FREUD, [1927] 1974, p. 37).

Nisso reside, segundo Freud, sua significação psicológica e seu valor singular, e ele observa que as ideias religiosas, estão entre aquelas informações proporcionadas pelo patrimônio cultural que se pode reputar como as menos autenticadas, mas, paradoxalmente, “constituem precisamente os elementos que nos poderiam ser da maior importância, ter a missão de solucionar os enigmas do universo e nos reconciliar com os sofrimentos” (idem, p. 39). Eis aí, nos diz Freud, um problema psicológico bastante notável: por que acreditamos tão fortemente em algo que justamente não requer nem muito menos permite sua posta à prova ou sua refutação?

Nesse texto, Freud procura dar conta dessa questão analisando o *Credo quia absurdum*, expressão explicativa forjada pela igreja católica para classificar aquilo que se crê somente com base em uma “verdade interior”, sem a necessidade de passar por qualquer crivo da razão. O contra-argumento freudiano aponta o insensato desta suposição, pois ela se sustenta em uma experiência eminentemente particular, ou seja, só pode ser válida como autoconfissão, somente pode dizer dela quem a experimenta como *sua* verdade interior.

Para Freud, por não se submeterem ao “teste de realidade”, as ideias religiosas caem na categoria da *ilusão.* A conotação que Freud dá ao vocábulo ilusão, nesse contexto, não se aproxima ou se assimila ao erro, mas àquilo que nos deixa ver seu nó estreito com o desejo. “O que é característico das ilusões, diz Freud mais adiante, é o fato de derivarem de desejos humanos” (Freud, [1927]1974, p. 44). Importa sublinhar que Freud faz uma equiparação entre ilusão e crença, a fim de fundamentar a hipótese de que a crença religiosa tem um estatuto de ilusão e

que esta deriva do desejo de desfrutar da proteção, da benevolência e do amor de Deus como representação do pai amável, protetor e benevolente da infância. Seu suporte psíquico é o desamparo original do sujeito que persiste na vida adulta. Logo, ao destacar que devemos perguntar onde reside a força interior das doutrinas religiosas, é à teoria de que o sujeito anseia pela proteção de um pai onipotente e caridoso que Freud retorna:

> [a força interior das doutrinas religiosas] será encontrada se voltarmos nossa atenção para a origem psíquica das ideias religiosas. Estas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiências ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside nestes desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – *de proteção através do amor* –, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso (FREUD, [1927] 1974, p. 43, grifo meu).

Há um ponto nesta citação de Freud que interessa sobremaneira explorar aqui: a sua afirmação de que as ideias religiosas tem seu substrato em ilusões e que estas concernem à realizações de desejos de proteção diante do desamparo. Sobre este ponto, penso que podemos ler Freud com Lacan e afirmar que o desejo de um pai protetor é correlato ao desejo de *encontrar um saber* que possibilite ao sujeito fazer frente a este desamparo, à ilusão – para usar o termo freudiano – de que existe *ao menos um* que porta este saber.

Outro ponto importante das elaborações de Freud neste texto situa-se na aproximação que ele faz da estrutura da ilusão com a estrutura do delírio, o que nos possibilita ir além da “nostalgia do pai” e conjecturar sobre o estatuto da crença na dinâmica psíquica do sujeito. As ilusões diz Freud, aproximam-se dos delírios psiquiátricos, mas deles também diferem, pois os delírios se acham em contradição com a realidade, ao passo que as ilusões

> não precisam ser necessariamente falsas, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. (...) Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma *realização de desejo* constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, *desprezamos suas relações com a realidade*, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação (FREUD, [1927] 1974, p. 44, grifos meus).

Ora, quando Freud diz que o desejo constitui um fator proeminente na motivação da crença, ele também está dizendo que a crença não escapa à dinâmica própria ao inconsciente, logo, aos mecanismos de defesa que o animam. Se,

igualmente, Freud afirma que a crença se caracteriza por uma ilusão e que ela despreza suas relações com a realidade, ou seja, que ela não quer saber de se por à prova do que poderia vir a desmenti-la, podemos supor que isso só é possível por um *contra-investimento*, conceito freudiano que designa o investimento da libido no recalque de uma ideia ameaçadora. Tal investimento opera concomitantemente ao investimento nas ideias religiosas para que uma ideia que pudesse vir a confrontar a crença nestas ideias não irrompa na consciência. E que mecanismo de defesa seria este senão o que Freud desvelou como a *denegação*? Se é certo que na denegação o sujeito denega aquilo que não quer saber, também o é que ele assim faz porque já o sabe de forma inconsciente. Mas, estando submetida ao processo de recalcamento, a significação da crença religiosa como algo que não carece de ratificação, nem muito menos de retificação, vem dar às ideias religiosas o estatuto de *verdade*, aqui entendida como um *saber sem falhas*.

3.2.2 Lacan e a verdade como causa

Um dos principais aportes lacanianos sobre a religião encontra-se no escrito *A ciência e a verdade.* Nele, Lacan explora a dialética entre saber e verdade e situa o cogito cartesiano como o gesto inaugural pelo qual *o saber se ata a verdade* (Lacan, [1966] 1998). Neste escrito, Lacan também situa o sujeito sobre o qual operamos em psicanálise como o sujeito fundado neste gesto (Lacan, [1966] 1998).

O texto é rico e complexo, mas para o que nos ocupa aqui, importa destacar uma passagem onde Lacan teoriza sobre a verdade como causa na religião. Sobre isso, o que ele nos diz é que a utilização da verdade como causa pelo sujeito – o *sujeito religioso*, como ele se expressa – é tomada em uma operação completamente diferente daquela tomada pela magia e pela ciência. Na religião, a função da revelação

> se traduz como uma denegação da verdade como causa, ou seja, ela denega o que dá ao sujeito fundamento para se tomar como parte interessada [...] Digamos que o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício. Sua demanda é submetida ao desejo suposto de um Deus que, por conseguinte, é preciso seduzir. O jogo do amor entra por aí. O religioso, desse modo, instala a verdade num *status* de culpa (LACAN, [1966] 1998, p. 887).

Esta citação de Lacan é prenhe de consequências e, por isso, vamos desdobrá-la.

Primeiro ponto: quando Lacan se refere à denegação da verdade como causa, ele está se referindo à verdade própria à castração, aquela que funda o sujeito como sujeito dividido e causa a emergência do desejo.

Segundo ponto: a revelação, ou seja, a comunicação presente no texto da lei religiosa, ao denegar a verdade como causa suprime o sujeito da implicação do seu desejo na Lei[36]. Maneira outra de dizer que a crença do sujeito no Texto Sagrado o desimplica no que tange à causa de seu desejo, "fixando-o" ao desejo do Outro, que aqui vou qualificar como Outro religioso, o qual tanto pode "surgir" para o sujeito na figura de Deus quanto dos líderes religiosos.

Terceiro ponto: atribuir a Deus a causa de seu desejo é o mesmo que alienar este desejo na palavra divina, na palavra inscrita no Texto Sagrado: eis aí o sacrifício a que se refere Lacan. Algemada no desejo do Outro religioso, a demanda do sujeito deve estar sempre submetida ao desejo de Deus, "aos seus desígnios", dirá a Lei. Obediência e amor encontram, assim, o enlace perfeito. E é ao sobrevir a desobediência – lembremos que o real do sintoma não cessa de não se inscrever – que a angústia irrompe e, inevitavelmente, o sujeito experimenta o *mal estar* que tanto procura evitar, quer pelas torturas da culpa, quer pela ameaça de abandono decorrente da perda do amor. Mas tudo isso não seria possível, digo, realizável em termos da dinâmica psíquica do sujeito, se não houvesse aí operando a função da crença como o principal pilar da fé religiosa, pois *é preciso crer para obedecer*. Quanto mais cremos, mais obedecemos.

Sobre a crença, sublinhemos, ela não é prerrogativa do sujeito religioso. Lacan vai situar no Outro a função da crença, o que ele bem expressa no aforismo "Deus é inconsciente" (Lacan, [1964] 1988, p.60). Ou seja, *a crença* – em Deus ou numa causa qualquer – *é um fato de estrutura*. Ninguém realmente escapa a ela. Todos, sujeitos falantes que somos, em alguma medida, sucumbimos à crença. Modo lacaniano de dizer que, como *falasser,* crer na palavra do Outro é o modo humano de lhe dar consistência, pois, não esqueçamos o que Lacan assinalou

---

[36] Assumo a distinção entre "lei", com minúscula, e "Lei", com maiúscula, para qualificar a primeira como as leis que os homens criam para regular as relações entre si; e a segunda para designar a Lei simbólica, fundante do sujeito. Acompanho essa distinção presente em autores como Antônio Quinet. Ver, por exemplo, "O gozo, a Lei e as versões do pai". In: http//www. http://lacan.orgfree.com/textosvariados/gozoleiversoesdopai.htm. Acesso em 18/05/2016.

durante todo o seu ensino: o campo do Outro não é consistente, visto que ele demanda. Cito uma passagem presente no *O Seminário, livro XVI: De um Outro ao outro*: "É na medida em que o campo do Outro não é consistente que a enunciação assume a feição de demanda, e isso antes mesmo que aí se venha instalar seja o que for que carnalmente possa responder a ela" (Lacan, [1968-1969] 2008, p. 82)[37].

Contudo, o lugar do Outro é desde onde "depende a possibilidade do sujeito, é o lugar no qual ele se formula" (idem, p. 58). Lacan assinala que esta dependência do sujeito em só poder se formular desde o lugar do Outro é correlata a uma pergunta original enunciada nos seguintes termos: *Deus existe?* Ele observa que tal pergunta se apoia em uma estrutura fundamental que concerne ao saber e que se sustenta na função da crença. É a crença na existência do Outro que lhe dá um corpo, por isso, jocosamente, Lacan indaga "O que é que tem um corpo e não existe? O grande Outro" (Lacan [1969-1970]1992, p.68). E complementa sua resposta: "se acreditamos nele, nesse grande Outro, ele tem um corpo (...)" (Lacan, [1969-1970] 1992,p. 68). Diante do dito lacaniano, talvez possamos brincar um pouco parafraseando o "pai" da ciência moderna: "Creio no Outro, logo, ele existe". Eis "garantida" a palavra que virá dar conta dos infortúnios do gozo e das vicissitudes do desejo. Vemos, assim, que ao articular saber e crença, Lacan relê Freud e nos mostra que a função da crença concerne ao saber: o saber suposto ao pai, em Freud, e o saber suposto ao Outro, em Lacan. Logo, a questão da existência de Deus será uma questão de fato, o que significa dizer, em termos lacanianos, uma questão de discurso.[38]

Com efeito, ao tecer considerações sobre o combate ao terrorismo, Zizek (2011) assinala a face paradoxal do ato terrorista, pensando-o sob a rubrica da "paixão pelo real", o que, segundo o autor, é um dos modos de encontro com a Outra Coisa. Tal paixão, penso, ao acompanhar Zizek, pode se dar pela via da brutal violência que aniquila corpos e histórias de vida; ou pela sutil violência nossa de

---

[37] Como bem observa Zizek (2010), o gesto sacrificial, tão presente na religião, é o recurso último que o sujeito encontra para manter sua crença de que o Outro existe.

[38] Como Lacan afirma nesse seminário: "A verdadeira dicotomia não é entre Deus existe ou Deus não existe. Queira Pascal ou não, o problema passa a ser de natureza totalmente diferente a partir do momento em que ele afirma que não é que não saibamos se Deus existe, mas nem sabemos se Deus é nem o que ele é. Como perceberam e articularam perfeitamente os seus contemporâneos, a questão concernente a Deus será, portanto, uma questão de fato, o que significa uma questão de discurso, se vocês se reportarem à definição que dei do fato, ao lhes dizer que só existe fato quando enunciado. É por isso que, no que diz respeito a Deus, ficamos inteiramente entregues à tradição do Livro." (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 117).

cada dia, atuada pelas instituições policiais que se encarregam do poder de nos "proteger" dos atos terroristas, poder mais anestesiante, posto que naturalizado e banalizado.

A "paixão pelo real", diz o autor, nada mais é do que "paixão pelo semblante" (idem, p. 34). E adverte: "O problema com a 'paixão pelo Real' [...] não é o fato de ela ser uma paixão pelo Real, mas sim o fato de ser uma paixão falsa em que a implacável busca do Real que há por trás das aparências é o *estratagema definitivo para evitar o confronto com ele (...)"* (Zizek, 2011a, p. 42, grifo do autor).

Se lembrarmos que Lacan afirma não existir discurso que não seja do semblante (Lacan, [1971] 2009), podemos também dizer que "a paixão pelo semblante" é paixão pelo discurso como modo possível – logo imaginário – de encontro com o real. Encontro que objetiva domar o real que escapa ao semblante e desvela as formas de gozo. Pois, é próprio ao real *ex-sistir* e teimar em colocar um pouco de desordem nos semblantes que se vestem de modo demasiadamente arrumado. Foracluído do simbólico, ele sempre retorna. É assim que a "paixão pelo semblante" deixa ver o seu temido reverso: a "paixão pelo real" impõe sua face cruel e obscena.

Zizek (2011a) indaga se a paixão pelo real não estaria na motivação do terror fundamentalista, e se ela não teria o objetivo de nos tirar do torpor ideológico cotidiano. Responde que sim, identificando aí o seu núcleo: "O núcleo da 'paixão pelo real' é essa identificação com – esse gesto heroico de assumir integralmente – a obscenidade suja do outro lado do poder: a atitude heroica de que 'alguém tem de fazer o trabalho sujo, então, mãos à obra! (...)" (Zizek, 2011a, p. 39). O tom de Zizek é ácido, mas, convenhamos, não deixa de expressar a que ponto pode o sujeito chegar quando capturado pelo brilho do poder absoluto e seu estonteante potencial mortífero.

Como pretendi mostrar nos tópicos anteriores, *o saber sobre o amor* que é suposto estar sob o domínio do Outro cintila ao olhar do sujeito e encobre a verdade de que o Outro é castrado. Tal é a aposta que faz o sujeito religioso relançar seu desejo na esteira do *amor ao saber.* Enclausurado neste modo de reposta ao desejo do Outro, seu desejo se coagula em "significantes significados" com os quais ele pensa poder suturar as rachaduras que teimam em aparecer no espelho em que o Eu se mira. Sobre o sujeito religioso, o que podemos dizer é que o discurso religioso, oferecendo a ele o abrigo poderoso das "respostas certas", torna

irresistível não sopesar seu desejo na balança calibrada pelo *sujeito suposto saber* cujo nome é Deus.

3.3 **“Destruirás teu próximo como a ti mesmo”**

Este capítulo teve início com uma explanação sobre os movimentos fundamentalistas que recrudesceram na década de 1970, num contexto de intensas transformações econômicas, culturais e políticas. Vimos que a heterogeneidade, no que diz respeito aos preceitos religiosos constitutivos de cada religião monoteísta pesquisada – o cristianismo, o judaísmo e o islamismo –, não suplanta, ao menos não completamente, algumas similaridades em termos dos modos de reação destes movimentos aos poderes da ciência e do capitalismo.

A contribuição de autores como Foucault ([1984] 2004) e Zizek (2011a), possibilitou vislumbramos claramente a aliança estreita entre religião e política. Podemos mesmo dizer que ela é o pilar sobre o qual se suportam os movimentos fundamentalistas em sua ânsia de restituir a soberania do poder religioso na regulação do Estado, tal como outrora ele fora.

“Em nome de Deus”, ou melhor dito, em nome da racionalidade própria ao discurso religioso, partem para o confronto contra aqueles que fazem ou podem fazer obstáculo ao desejo de recuperar o lugar pretensamente perdido e supostamente seu por direito. Desejo que, por vezes, é um tanto velado, externado apenas com palavras e por meio de mecanismos de segregação respaldados nas instituições sociais, cada vez mais atravessadas pelo discurso religioso com vistas a somar força com o Discurso Capitalista. Lamentavelmente, em outras tantas vezes, o embate com aqueles que podem frear o gozo do poder, realiza-se ao preço de milhões de vidas que, compulsoriamente, pagam com a aniquilação de seus corpos e o apagamento de seu futuro o preço para que Deus volte a ocupar o seu trono. A agressividade inerente ao humano encontra aqui seu viés de destruição, e mostra que o narcisismo é, de fato, intolerante quando se trata de dividir espaços com o outro.

3.3.1 Amar ao próximo

Em uma troca de missivas com Einstein, Freud ([1922-1923] 1976) demonstrou descrença na possibilidade de que o ser humano pudesse prescindir da face destrutiva que todo desejo comporta. Não que ele fosse um niilista convicto ou que, peremptoriamente, não apostasse na possibilidade de uma convivência minimamente harmônica entre as pessoas, mas por ter bem claro que as conquistas em nome de *Eros* guardam algo de impossível, pois não prescindem das investidas de *Tânatos* na luta por espaço, por domínio. Com sua perspicácia clínica e teórica, Freud nos ensinou que esta luta habita as entranhas do sujeito, ela o constitui, o anima, mas também o assombra, e o leva a erguer trincheiras contra aquilo que é percebido como uma ameaça vinda "do lado de fora". Essa foi uma das temáticas abraçadas por Freud para teorizar sobre o *mal estar* inerente aos homens "civilizados". As aspas, aqui, pretendem dizer do quanto penso que a "civilização de tubarões" usada como metáfora pelo genial Becket, com a qual escolhi abrir este trabalho expressa o *mal estar* que assola a cultura e que, desafortunadamente, parece que vem ganhando um forte colorido em nosso tempo.

Penso que Freud foi muito feliz ao cunhar a expressão "narcisismo das pequenas diferenças" (Freud, ([1929-1930] 1976) para nomear o incessante litígio entre *os eus e os outros*. Como lembra Mousthafa Safouan, "o Ego que dá a ilusão da individualidade só existe no plural" (Safouan, 1993, p. 83). Contudo, é inescapável ao homem, este *ser de paixões*, a tendência a repartir a humanidade entre aqueles que ele ama e aqueles que ele odeia. Tendência para a qual não encontra resolução, posto que o faz movido pela ignorância de sua divisão subjetiva. Mirando a ambivalência originária nas relações do eu com o outro, Freud concluiu que a união que sedimenta um coletivo só tem lugar com o direcionamento da agressividade, enraizada em cada membro do grupo, para o grupo rival: "é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor enquanto sobrarem outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade" (ibidem, p. 136).

No texto já mencionado, *O mal estar na cultura* ([1929-1930] 1976), Freud retoma a dimensão econômica do psiquismo para tematizar sobre os meios pelos quais a civilização tenta tornar inócua a agressividade originária ao humano. Um dos modos de tentar neutralizá-la é fazendo com que ela seja internalizada e, como

sabemos, dessa internalização resulta o superego como instância que legisla a vida psíquica e procede à sua regulação com a “realidade exterior”.

Uma vez internalizada, esta instância também media as relações sociais na forma de um “superego cultural” (idem, p. 167) que estabelece exigências ideais e erige parâmetros punitivos. Isto porque não há, como ele nos ensinou de forma brilhante, uma capacidade natural do homem para distinguir entre o bem e o mal. É a cultura que estabelece as balizas entre estas duas esferas, que faz a regulação delas, uma regulação sempre falha, bem o sabemos, uma vez que o “mal” pode ser tão ou mais prazeroso que o “bem” mais cobiçado. O que faz, então, com que o sujeito se curve diante das injunções culturais que, no mais das vezes, tanto o oprime? Freud credita ao *desamparo originário* a submissão, e mesmo a subserviência aos parâmetros erigidos pela cultura. Em uma belíssima passagem do *Projeto para uma psicologia científica*, ele diz: “O desamparo inicial do ser humano é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*” (Freud, 1950 [1895] 1990, p. 431, grifo do autor). E isto porque a vivência de desamparo inaugura uma relação de dependência a um *objeto semelhante*, ou seja, ao outro ser humano, sem o qual o pequeno ser é incapaz de realizar a *experiência de satisfação* (Freud*,* 1950 [1895] 1990), de mitigar o desprazer oriundo de fontes internas ou externas. Penso que Freud situa, com este dito, o embrião teórico da ética da psicanálise, uma vez que ele desvela a relação de dependência existencial, o que implica a radical assimetria de poder entre o eu e o outro enquanto objeto capaz de satisfazer ou de frustrar a demanda pulsional do *infans*. Dito em chave lacaniana, a imprescindível presença do Outro para que haja sujeito, inaugura um tempo onde o desejo do sujeito como desejo do Outro e atrelado à sua demanda, encontrará, doravante no laço social, abrigo ou desamparo nos significantes que estruturam o discurso do Outro. Em nível da política, podemos dizer que são esses significantes que estruturam as premissas éticas e que ordenam os modos de exercício do poder com os quais os discursos tratam questões pertinentes ao gozo e ao desejo.

Nesse mesmo texto, Freud se debruça sobre o mandamento de “Amar ao próximo como a ti mesmo”, ao qual declarou sua total aversão, emitindo sobre a ética que o sustenta um parecer não só cético, mas de estonteante sinceridade: “aqueles que aderem à ética de amar ao próximo como a si mesmos só obtém a satisfação narcísica de se pensarem como melhores que os outros” (Freud, [1929-1930] 1976, p. 130). Embora mais conhecido por fazer parte dos preceitos da

religião judaico-cristã, este mandamento não nasceu com ela, como especula Freud (ibidem, [1929-1930] 1976), e como também nos informa Isidoro Vegh (2005), mostrando que já havia referências a ele no Antigo Testamento. Se o tomamos assim, por sua presença em um texto fundador de mais de uma religião, podemos compreender porque Freud pontua tratar-se de uma injunção que intenta frear os efeitos destrutivos do *narcisismo das pequenas diferenças*. Pois a religião, tal como entendida pelo discurso inaugurado por Freud, é experimentada pelo sujeito como um "antídoto" contra a angústia que o assalta diante das "intempéries" do si mesmo e dos impulsos agressivos que ele poderia dirigir ao outro. Claro, não sem cobrar o seu preço (ou o seu dízimo, como queiram...). Além disso, ela constitui um poderoso recurso para *poner en marcha* mecanismos de segregação àqueles que não comungam dos mesmos ideais.

Sabemos que, na religião, a crença na possibilidade de amar incondicionalmente o próximo é subsidiada pela crença de um Eu feito à imagem e semelhança de Deus, ou seja, de um Eu onisciente e onipresente, capaz de domar suas paixões e de responder inteiramente pelo que o afeta. Sobre isso, a psicanálise veio inquietar os espíritos críveis ao mostrar que o Eu não é senhor em sua própria casa, e que quem comanda o espetáculo é o sujeito.

3.3.2 O sujeito religioso: estrutura e história

Apreciamos anteriormente, com a batuta de Armstrong (2001), o fundamentalismo na perspectiva da História, a qual concebe esse fenômeno social como decorrente dos embates sociais e políticos que dão vida à historicidade própria ao humano. Sob a batuta de Castells (1999), vimos o fundamentalismo religioso pela ótica da Sociologia, a qual entende que a identidade é forjada no seio dos grupos dos quais o sujeito faz parte.

Agora é o momento de empunharmos o referencial teórico da psicanálise, para nos contrapormos a noção de identificação à de identidade, pois entendemos que o psiquismo, tal como o concebeu Freud, é dividido, não apresenta qualquer unidade. Em psicanálise, falamos de *identificação* e a pensamos como um processo. O sujeito da psicanálise não é constituído por uma identidade, no sentido de idêntico aos Outros com os quais interage. O que não quer dizer que ele não se constitua a partir das relações com esses Outros que com ele compartilham a cena social, mas

que ele “recolhe” destes Outros traços com os quais *se* identifica, o “se” indicando um movimento ativo de escolha, tanto em nível consciente quanto inconsciente de traços privilegiados pelo seu desejo. E este desejo, ressaltemos, não é *desejo de algo*, não “nasce” de nenhuma positividade, é fundamentalmente negativo, inscreve-se no psiquismo como *falta-a-ser*. Assim Lacan o define em um de seus primeiros seminários: “o desejo é uma relação de ser com falta. Não é falta disso ou daquilo, mas *falta-a-ser* a partir do que o ser existe” (Lacan, [1954-1955] 1985, p. 35).

Já o sujeito, comporta a clássica definição que Lacan dele formulou e manteve durante todo o seu ensino: *o sujeito é o que um significante representa para outro significante.* Ou seja, o sujeito como efeito do significante, da linguagem, ou, ainda, do inconsciente estruturado como uma linguagem. Esta definição, embora seja a pedra basal na teoria lacaniana do sujeito, não é a única.

Askofaré (2009), em um ótimo artigo em que perscruta a noção de subjetividade contemporânea, lembra que não podemos perder de vista que há, no corpus da teoria lacaniana do sujeito, uma acepção que articula estrutura e história. Pois, como vimos nos tópicos anteriores, o inconsciente é estrutura, mas também é um saber, ele é “o que dessa estrutura se desenrola, se articula no discurso, no discurso do Outro” (Askofaré, 2009, p. 169). Este Outro, atentemos, não se reduz ao Outro representado pelo casal parental, é também o Outro do discurso universal, o simbólico, que determina o inconsciente como transindividual (Lacan, ([1953] 1998).

Entendido nessa clave, o Outro é invariável em termos de estrutura, porém submetido às mudanças, às mutações decorrentes dos adventos históricos como a religião, a ciência e o capitalismo. Por isso, é possível nos referirmos ao “sujeito da religião”, ao “sujeito da ciência” e ao “sujeito do capitalismo”, uma vez que o sujeito se situa em relação ao saber, ele é suposto como efeito dessa cadeia significante que Lacan deu o nome de saber, e que não se reduz ao saber inconsciente, mas diz respeito também ao saber que se decanta das vicissitudes da história e que incide no campo do Outro. Por isso, também, podemos sustentar, na companhia de Askofaré, a asserção de que “rigorosamente, a única coisa que não muda é a estrutura do sujeito (aquela que o ‘esquema L’ modela). Em contrapartida, o Outro muda e suas mudanças repercutem sobre os outros termos da estrutura e, notadamente, sobre o Eu” (Askofaré, 2009, p. 169, grifo meu).

Uma das primeiras passagens do ensino de Lacan, em que ele articula sujeito e história, está no escrito *Função e o campo da fala e da linguagem em psicanálise*, quando aborda o terceiro dos três paradoxos das relações entre fala e linguagem.

Ela é um pouco longa, mas, por sua importância, vale a pena reproduzi-la:

> O terceiro paradoxo da relação da linguagem com a fala é o do sujeito que perde seu sentido nas objetivações do discurso. Por mais metafísica que pareça sua definição, não podemos desconhecer sua presença no primeiro plano de nossa experiência. Pois nisso está a alienação mais profunda do sujeito da civilização científica, e é com ela que deparamos em primeiro lugar quando o sujeito começa a falar de si: do mesmo modo, para resolve-la inteiramente, a análise deveria ser levada ao extremo da sabedoria. Para fornecer disso uma formulação exemplar, não poderíamos encontrar terreno mais pertinente do que o uso do discurso corrente fazendo notar que o "isso sou" ["ce suis-je"] da época de Villon inverteu-se no "sou eu" ["c'est moi"] do homem moderno. [...] Mas uma saída se oferece ao sujeito para a resolução deste impasse em que delira seu discurso. A comunicação pode estabelecer para ele, validamente, na obra comum da ciência e nas utilizações que ela ordena na civilização universal; essa comunicação será efetivada no interior da enorme objetivação constituída por essa ciência e lhe permitirá esquecer sua subjetividade (LACAN, [1953] 1998, p. 282-283).

Penso que nesta passagem Lacan deixa ver nitidamente a acepção do sujeito como estrutura *e* história, pois, se o sujeito perde seu sentido nas objetivações do discurso é por nele se enganchar e por tentar fazer dele um ponto possível de ancoragem do seu ser.

Askofaré indica, e com ele concordo, que em *Função e campo da fala e da linguagem,* o que Lacan propõe "são as coordenadas de uma verdadeira subjetividade, quer dizer, uma forma histórica e determinada de traços, de posições e de valores que os sujeitos de uma época têm em comum, em suas relações com o Outro como discurso; no presente caso [na citação], o discurso da ciência" (Askofaré, 2009, p. 170).

Nesta direção, o sujeito religioso mobilizado para fazer frente às mudanças advindas da modernidade, e que deportaram o saber religioso, não é o sujeito que manteve intacta sua identidade. Por isso, tampouco, o que o move é o desejo de ter esta identidade novamente "recuperada". O que o move – e que por vezes aparece como uma *resistência*[39] aos outros saberes –, é o que ao mesmo tempo o constitui, é o que o situa enquanto sujeito: sua relação ao saber do Outro como discurso. Dito

[39] O uso do significante resistência neste contexto me soa apropriado, uma vez que ele comparece tanto no campo psicanalítico quanto no campo político, se o tomamos em sua acepção genérica, ou seja, como reação de um corpo a outro corpo. Penso que, nesta acepção, ele muito pode dizer sobre os modos do sujeito se colocar na relação com o Outro do poder, logo, de assumir determinadas posições políticas e éticas em relação ao outro.

de maneira outra: o sujeito se situa sustentado pela identificação aos significantes que estão no campo do Outro, mas, bem o sabemos, “ao preço” de sua alienação simbólica a estes significantes.

Formulemos, então, duas questões que serão respondidas de forma entrelaçada e que nortearão a conclusão deste capítulo: qual sujeito emerge do discurso religioso em seu viés fundamentalista? Que contornos ganha o laço ético e político que ele estabelece com o O(o)utro que com ele compartilha a cena pública?

3.3.3 Quem é fundamentalista?

Antes de responder às questões acima, é necessário uma breve digressão semântica sobre o termo *fundamentalista.* Vimos anteriormente que o *fundamentalismo* surge pela primeira vez com os protestantes americanos, no início do século XX. Ao autodenominarem-se com este termo, pretenderam distinguir-se dos protestantes mais liberais, os quais, na opinião daqueles, distorciam inteiramente a fé cristã. O objetivo era retornar às raízes e ressaltar o *fundamental* da tradição cristã, como a interpretação literal das Escrituras e a aceitação de certas doutrinas básicas. Desde então, aplica-se a palavra *fundamentalismo* a movimentos reformadores presentes em outras religiões (Castells, 1999; Armstrong, 2001). Por extensão, o termo *fundamentalista* é aplicado a todo aquele que se identifica e pratica uma determinada religião monoteísta aderindo aos preceitos fundamentais.

Por conta de seu apego férreo ao texto da Lei, pelo seu modo por demais intenso de aderência aos preceitos religiosos, o *fundamentalista* costuma ser assimilado, em termos semânticos, ao *fanático*, palavra latina cuja etimologia é *Fanaticus* e que, por sua vez, deriva de *fanum*, templo, donde *fanaticus* significa o “guardião do templo”.

Aquele que está à frente do templo, ou seja, fora dele, é *profanum*, vocábulo do qual deriva o nosso profano[40]. Inicialmente, *fanaticus* nomeava os porteiros ou vigilantes noturnos que cuidavam com grande zelo do templo, sendo pouco a pouco reservado para os adeptos exclusivos de um templo, santuário ou divindade[41]. Assim, em linhas gerais, o termo fanático adjetiva todo aquele que se considera

[40] In: www.http://origemdapalavra.com.br/site/pergunta/fa-idolo-fanatico/. Acesso em 05/02/2017.
[41] In: www.http://etimologias.dechile.net/?fana.tico. Acesso em 05/02/2017.

inspirado por uma divindade ou uma causa, que tem zelo excessivo por ela, que adere cegamente a uma doutrina ou a um partido.

Feita esta breve digressão, retomemos, trazendo novamente os aportes psicanalíticos sobre a função da crença na estrutura do sujeito. Ninguém "escapa" à crença, dissemos anteriormente, posto que ela é *um fato de estrutura*. Vimos também que sua função concerne ao saber do Outro tomado como verdade, à ilusão intensamente acalentada de um Outro não castrado e de cuja palavra vem o apaziguamento da vivência de desamparo. Mas, até aí, não vislumbramos uma diferença significativa entre o crente, digamos, não fundamentalista, e o crente que se autodenomina fundamentalista. Ambos creem e, para aqueles que creem, a religião é um saber irrefutável. O que, então, em termos da dinâmica psíquica, diferenciaria o crente fundamentalista do crente não fundamentalista?

Podemos aventar a hipótese de que a crença, no fundamentalista, se ancora em um núcleo duro que resiste, terminantemente, à simbolização, à dialetização do sentido. Há, aqui, um empuxo à leitura literal do *Texto Sagrado* que solapa a dialética do significante e fixa o sujeito ao polo imaginário da experiência.

Coutinho Jorge (2016) observa que o fundamentalismo nos deixa testemunhar "a ausência do simbólico em seu pleno funcionamento"[42], desvela a "asfixia" da duplicidade do sentido própria à linguagem. Nesta leitura literal, o simbólico não comparece em sua *reversibilidade*. O fundamentalista fica aderido a *uma única versão* – isto é, ao plano do significado pertinente ao registro do imaginário – e com ela tenta fazer frente à *irreversibilidade* do real que emerge, sem cessar, na relação com o Outro e com o outro[43].

Com sua compreensão sagaz, Amós Oz profere uma palestra na manhã seguinte aos atentados ocorridos em Paris, em novembro de 2015[44]. Sobre o que poderia vir a ser um antídoto ao fanatismo e ao fundamentalismo, ele diz:

> Permitam-me sugerir que a curiosidade, juntamente com o humor são dois antídotos de primeira linha ao fanatismo. Fanáticos não têm senso de humor e raramente são curiosos. Porque o humor corrói as bases do

[42] Comunicação oral. Segundo encontro preparatório: Sobre o fanatismo. 08/10/2016. In: https://www.youtube.com/watch?v=QnnbBpYmtX0. Acesso em 15/10/2016.

[43] Para a elaboração deste parágrafo, sirvo-me da leitura de Coutinho Jorge que faz equivaler o registro do Simbólico ao que é da ordem da reversibilidade própria à linguagem; o do Imaginário como dizendo respeito à versão e do Real como da ordem do irreversível. Comunicação oral. Segundo encontro preparatório: Sobre o fanatismo. 08/10/2016. In: https://www.youtube.com/watch?v=QnnbBpYmtX0. Acesso em 15/10/2016.

[44] https://pt.wikipedia.org/wiki/Ataques_de_novembro_de_2015_em_Paris

> fanatismo e a curiosidade agride o fanatismo ao trazer à baila o risco da aventura, questionando, e até descobrindo que suas respostas estão erradas (OZ, 2016, p. 13).

As palavras de Oz me fazem refletir sobre estes dois antídotos ao fanatismo: a curiosidade e o humor.

Talvez possamos interpretar suas palavras conjecturando que se os fanáticos são raramente curiosos, como nos diz Oz, eles o são sobre o mundo alheio, e principalmente sobre o outro. Ou ainda, talvez possamos dizer que sua falta de curiosidade se deve à sua aversão ao diálogo. Pois o diálogo, enquanto modo de comunicação que pode por em jogo a diferença de sentido que emerge com a cadeia significante, aborrece o fanático diante daquele ou daquela que ousa devolver-lhe os ecos das fissuras que sobressaem de sua fala e que desvelam o impossível de tudo dizer. Surpreender-se com o sem sentido, o lapso ou o desdizer, que nos liberta da obrigação de *ser-dizer* sempre o mesmo lhe é extremamente ameaçador. Pouco interessado no que o outro tem a dizer, jamais expia para além dos muros de seu discurso, jamais demonstra curiosidade pelo discurso do outro que frequenta a paróquia vizinha, e tão pouco acha graça em suas “estrangeirices”. Claro, ele próprio não reconhece o estrangeiro que lhe habita.

As palavras de Oz me endereçam, também, a Freud e ao seu texto sobre o humor. Freud abre o texto “O Humor”, escrito 22 anos após o livro dos chistes, afirmando que seu objetivo, ao escrever “O chiste e suas relações com o inconsciente” ([1905] 1976) era descobrir a fonte do prazer que se obtém do humor. E ele diz estar convencido de ter mostrado que “a produção do prazer humorístico surge de uma economia de gasto em relação ao sentimento” (Freud, [1927] 1974, p. 189). Freud ressalta que a compreensão da gênese do prazer humorístico pode ser verificada na reação do ouvinte diante do qual uma pessoa – o humorista – produz humor. Mas, ele sublinha, para compreensão dos efeitos do humor no psiquismo, devemos dar relevo ao processo que se desenvolve na pessoa do humorista. Tendo em vista que o humor visa afastar, com uma pilhéria, afetos como o horror, o susto e até mesmo o desespero, Freud vai observar que a essência do humor “reside claramente no triunfo do narcisismo, na afirmação vitoriosa da invulnerabilidade do ego” (Freud, [1927] 1974, p. 190) através da obtenção de prazer em uma atividade

intelectual, tal como no chiste e no cômico[45]. Lançando mão de uma atitude zombeteira em relação à situação vivenciada ou a si mesmo, a atitude humorística se caracteriza, na pena freudiana, como a "operação econômica" por meio da qual o ego escoa um excesso de catexia que seria experimentado como desprazer, sendo tal escoamento o que possibilita a experiência de prazer.

E por que a afirmação de que o fundamentalista não tem senso de humor?

Porque o humor requer permitir-se o prazer com a vacilação do sentido própria à língua, vacilação que presentifica o sujeito do inconsciente, "o Outro em mim", o estrangeiro ao eu. E se seguirmos as pistas de Freud, podemos dizer que no encontro com a vacilação de sentido presente no ato humorístico, o eu acolhe este estrangeiro "de muito bom grado". Ou melhor, o acolhe com humor!

Contudo, se o sentido veiculado pelo discurso do Outro não autoriza a possibilidade de vacilação, também não é possível por em questão traços da própria imagem, condição para que o eu se desprenda das "algemas narcísicas" nas quais a imagem delineada pelo eu ideal está presa. A vacilação de sentido é o que poderia abrir furos na significação espessa que emana da palavra do Outro Absoluto, reconhecer-lhe a devida inconsistência. Se o Outro é inconsistente, é porque sua palavra não é capaz de dar um nome definitivo ao objeto do desejo, condição para que o sujeito possa desejar.

Desafortunadamente, penso, o desejo do sujeito religioso, quando adere ao fundamentalismo, é apenas uma *mímese* do desejo de Deus, um desejo moldado ao Bem que o Senhor lhe deseja: o de ser "o instrumento da vossa paz"[46]. Algo que nos remete às palavras de Pierre Legendre sobre o que fabrica o discurso canônico, a saber, sujeitos em série.

---

[45] Embora Freud fale em "triunfo do narcisismo", podemos situar essa expressão, nesse texto, em um contexto semântico que difere, em certa medida, da costumeira compreensão do narcisismo como sede da perfeição do ego, pois Freud destaca que a produção do humor pode ser entendida como um modo de defesa egóica que "escapa" à defesa pela via do gozo narcísico – diríamos com Lacan – proporcionando a obtenção de satisfação pela via exclusiva do prazer. Em conclusão às suas elaborações, Freud, adotando sua costumeira abordagem dinâmica e econômica do psiquismo, propõe que, neste processo de produção do humor, o humorista desloca grandes quantidades de catexia do ego ao superego. Assim ele diz: "Para o superego, assim inflado, o ego pode parecer minúsculo, e triviais todos os seus interesses, e, com essa nova distribuição de energia, pode tornar-se coisa fácil para o superego reprimir as possibilidades de reação do ego" (FREUD, [1927] 1974, p. 192). Com esta operação característica do processo humorístico, tido por Freud como "um dom raro e precioso" (idem, p. 194), ele nos apresenta outra faceta do superego como agente paterno: aquela que protege e consola o ego do sofrimento.

[46] Conforme a "Oração de São Francisco" na doutrina católica. In: https://www.letras.mus.br/irala/743045/ Acesso em 28/02/2017.

> O discurso canônico desenha um Eu absoluto, a ser copiado e recopiado por sujeitos não precisados, intercambiáveis, definidos como “uns são todos os mesmos”. É isto o que precisamos, de saída, destacar: a lei é uma ajuda para o sujeito, para todos os sujeitos, para facilitar não mais se acharem na grande questão do desejo a não ser como identificando-se a esse Eu terrível e tranquilizador sobre o qual a instituição diz: “ele é o Outro, constituído e normalizado segundo esta censura aqui” (LEGENDRE, 1983, p. 110).

Assim, a aliança entre o teológico e o político que alicerça o discurso dogmático fabrica uma “imagem inventada” (Legendre, 1983, p. 157), suportada unicamente na palavra do Outro absoluto, única fonte de onde jorra a censura e a prescrição do objeto de amor.

Ao pegarmos emprestada de Legendre a expressão “imagem inventada”, impossível não trazer aqui o aporte psicanalítico sobre o lugar do outro na constituição do eu. Pois, se o Outro funda o sujeito, o eu não existe sem o outro, ainda que este seja um “outro eu”. Acredito que revisitar as teorizações freudianos e lacanianas sobre a constituição do eu, bem como o que ambos postulam sobre o papel da agressividade nessa constituição será uma via fecunda para entendermos um dos paradoxos mais notáveis do discurso fundamentalista, qual seja, sua empedernida disposição para combater o que considera o mal usando métodos agressivos e destrutivos.

Antes disso, porém, acredito ser importante fazer um pequeno *détour*, pois imagino que o leitor, tendo chegado até aqui, argumente que o texto religioso, em si, não veicula, necessariamente, um poder absoluto, que essa veiculação é inerente àquele que o lê, que interpreta o texto ao seu bel prazer, e “encarna” o poder gozando dele conforme o seu desejo.

De fato, eu não posso discordar desse argumento e preciso concordar que, embora Freud tenha sido um grande crítico da religião, ele nunca renegou sua condição de judeu, ainda que experimentasse de modo bastante singular sua judeidade. Elisabeth Roudinesco (2010) e Betty Fuks (2014) já apontaram, com propriedade, o modo assaz peculiar com que Freud toca na experiência religiosa. Inclusive, encontro no livro desta última, sólidos aportes teóricos neste sentido, pois nele ela percorre, minuciosamente, o texto em que Freud teoriza sobre a religião, o qual, em minha opinião, é seu texto mais denso, enigmático e controverso: “Moisés e o monoteísmo” (Freud [1939] 1975). Caminhando em diálogo com uma gama de autores que, como ela, se debruçaram sobre as origens e particularidades da religião judaica, Fuks se esmera em demonstrar que a religiosidade é algo distinto

da religião como dogma, e insiste em uma perspectiva que toma a religião como construções de narrativas que tentam dar contorno ao sentimento de culpa, uma vez que esse sentimento está na base de toda formação cultural, fruto da operação do superego em sua função de regulador das relações sociais e políticas (Fuks, 2014).

Tendo isso em vista, Fuks (2014) argumenta que a leitura judaica da Bíblia se detém mais nos “brancos do texto” do que no sentido dogmático que ele pode conter. Com isso, ela ilumina os aspectos de dessacralização que, em sua opinião, estão presentes na leitura que os judeus fazem do texto bíblico. Ou seja, a autora postula que no judaísmo há “um ateísmo por se extrair: ele exige do intérprete do Livro o compromisso de dessacralizá-lo, fazendo-o nascer de novo, recriando-o, inventando-o como no dia da criação” (Fuks, 2104, p. 55). Mas, cautelosa, ela adverte que embora o judaísmo carreie consigo um ateísmo, isso não impede que muitos façam uma leitura que se ancora em significações fixas e imutáveis, propalando verdades absolutas sobre a vida e a morte (Fuks, 2014, p. 55).

Assim, mesmo que Fuks se dedique a mostrar que a leitura judaica da Bíblia não é necessariamente dogmática, ela também não despreza o fato de que ela sempre corre o risco de vir a ser. Com isso, a autora, de forma transversal, endossa o viés que desejo ressaltar nessa tese, qual seja, o viés dogmático e de submissão irrestrita ao texto da lei religiosa que os fundamentalistas, quer sejam judeus, católicos ou islâmicos, assumem, bem como as consequências éticas e políticas dessa posição. É a isso que me deterei até o final desse capítulo, e para isso retomo as teorizações freudianas e lacanianas sobre a fundação do Eu.

3.3.4 Freud e a fundação do Eu, Lacan e o outro do espelho

Comecemos com Freud. No texto *A negativa* (1925) ele observa que a gênese do eu se constitui tendo por “termômetro” o princípio do prazer. Freud assevera que este momento de constituição egóica se dá em dois tempos: um primeiro tempo onde o ego procede a um *juízo de atribuição*, expulsando para “fora de si” (*Ausstossung*) o que lhe é indesejável ou mau; e um segundo tempo, onde procede ao *juízo de existência*, afirmando o que é tido como bom “dentro de si” (*Bejahung*). Com a perspicácia teórico-clínica que é lhe pertinente, Freud nos mostra que tal operação é aquela por meio da qual o eu se constitui com base nas

representações decantadas da sua relação com os objetos. Freud explicita esta dinâmica na seguinte passagem:

> (...) O objeto sobre o qual se deve decidir, pode originalmente ter sido bom ou mau, útil ou prejudicial. Expresso na linguagem dos mais antigos impulsos instintuais – os orais – o julgamento é: "Gostaria de comer isso", ou "gostaria de cuspi-lo fora", ou, colocado de modo mais geral, "gostaria de botar isso dentro de mim" ou "estará fora de mim". Como demonstrei noutro lugar[47], o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar, idênticos (FREUD, [1925] 1974, p. 297).

Assim, para que seja possível um traço que venha a inscrever-se, ou seja, uma primeira inscrição de sujeito, é necessário um primeiro tempo onde o juízo de atribuição identifica um *não-eu*, uma exterioridade absoluta. "Daí a radicalidade extrema do reconhecimento dessa vigência do outro como condição e parte da estrutura do sujeito" (Vegh, 2005, p. 28). Lacan vai desdobrar estas e outras elaborações freudianas sobre a gênese do eu para situá-lo como da ordem do imaginário e resultante dos processos identificatórios.

É no texto *O estádio do espelho como formador da função do eu* (Lacan, [1949] 1998) que Lacan formaliza suas principais elaborações a este respeito. Importa destacar que sua pretensão não é situar uma etapa do desenvolvimento infantil, mas forjar um modelo identificatório que permanecerá por toda a vida do sujeito, que diz de seus investimentos libidinais e dos matizes que ele confere aos conflitos que experimenta em suas relações objetais, como nos esclarece Ogilvie:

> O espelho, isto é, este momento da primeira relação consigo mesmo que é irremediavelmente, e para sempre, uma relação com um outro, só representa uma fase privilegiada na medida em que tem um valor exemplar para toda a sequência de um desenvolvimento; não é um estádio destinado a ser superado, mas uma configuração insuperável. (...). Ao mesmo tempo lugar de nascimento e estrutura definitiva (...) (OGILVIE, 1988, p. 112).

Momento singular para o sujeito, em que a imagem do corpo fragmentado o impele a antecipar uma imagem que o captura e o aliena no brilho da completude,

> (...) o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento (...) (LACAN, [1949] 1998, p. 100).

---

[47] Freud refere-se ao texto "As pulsões e suas vicissitudes" ([1915] 1974).

Ou seja, o *estádio do espelho* diz de uma experiência onde se esboça o primeiro momento da dialética das identificações e onde a imago do próprio corpo é experimentada como uma unidade ideal.

Em linhas gerais, Lacan o caracteriza como um momento em que o *infans*, ainda sem ter o controle da marcha, amparado por um andador ou por outro humano, percebe-se como um "corpo uno" ao contemplar-se no espelho, e "supera, numa azáfama jubilatória, os entraves desse apoio, para sustentar sua postura numa posição mais ou menos inclinada e resgatar, para fixá-lo, um aspecto instantâneo da imagem" (Lacan, [1949]1998, p. 97). Observemos, novamente com Ogilvie (1988), que "espelho" é um termo genérico para caracterizar qualquer comportamento de um outro que responda ao sujeito e cuja resposta mostre este espelhamento. Pode ser mesmo "qualquer traço material que a criança deixe atrás de si, jato ou destroço, no qual ela se contemple como sendo a autora" (idem, p. 111). Pode estar presente também no brincar, quando a criança elege um objeto para representar o outro, ensaiando papéis, ou, ainda, afastamentos e aproximações, na relação com ele, como Freud nos contou sobre seu neto, no já conhecido jogo do *fort-da* (Freud, [1920] 1976).

A experiência vivida pelo *infans* no *Estádio* é, para Lacan, o espaço subjetivo onde a imagem tem um papel formador na constituição do eu. Enquanto um campo onde se dá a identificação pela via do imaginário, o eu emergirá para sempre alienado na imagem do outro do espelho, imagem percebida como totalidade e sustentada pela fantasia de domínio do corpo próprio. Ouçamos Lacan:

> Basta compreender o estádio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a este termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem – cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago* (LACAN, [1949] 1998, p. 97, grifos do autor).

Lacan situa como relativo a este momento um investimento libidinal que configura o *narcisismo primário* e seus corolários: as funções de alienação e desconhecimento próprias ao eu. Com isso, ele concebe uma gênese do eu que dista, sobremaneira, das concepções até então veiculadas pela filosofia, as quais assimilam o eu a uma "tomada de consciência" ou como "centrado no sistema percepção-consciência". Ele deixa isso claro logo no início de seu artigo quando afirma que a experiência que nos dá a psicanálise sobre a função do eu "nos opõe a qualquer filosofia oriunda do Cogito" (idem, p. 96).

Mas, Lacan também menciona no texto do *Estádio* um segundo tempo no processo de identificação onde a experiência constitutiva do eu pela via imaginária dá ensejo à matriz simbólica do sujeito. Isto porque, ao olhar-se no espelho, o *infans* busca a confirmação do que vê no olhar do Outro, olhar que lhe ratifica (ou não) o júbilo no encontro com a imagem. O Outro aí comparece e convoca o sujeito a nomear(-se), a representar(-se) com base nos significantes que estão em seu campo. Como observa Ogilvie, já no texto do *Estádio,* Lacan assinala a presença da linguagem como modo de demarcar as perdas que fundam o sujeito e que se anunciam na relação imaginária, fazendo-nos ver a dimensão do Outro como alteridade simbólica, como o "meio próprio do sujeito, e que tem por efeito cortá-lo de qualquer relação possível com o real (...)" (Ogilvie, 1988, p. 121).

A ambiguidade de sentido e, portanto, a incapacidade de tudo significar própria à linguagem, anunciada em meio à experiência do espelho, traz consigo sucessivas vivências de perdas que marcam o sujeito como *sujeito dividido*, como aquele que "pensa onde não é, e é onde não (se) pensa". A alteridade radical, o Outro, marcará presença perene na sua relação com os outros especulares, com aqueles com os quais se lançará em parcerias amáveis ou em litígios de morte. Em nenhuma destas modalidades de encontro o sujeito poderá dispensar a mediação do desejo do Outro, tomado pelo sujeito como seu desejo, como marco fundador de sua história de sujeito.

É assim que a vivência especular, comportando a tríade eu-outro-Outro será a matriz subjetiva com o qual o sujeito experimentará os sabores amargos ou doces das suas relações objetais: desde o testemunho do gozo do irmão ao seio da mãe à contenda edípica pela exclusividade do primeiro objeto sexual. Momentos de vida onde o *falasser* obtém as balizas desejantes com as quais irá percorrer trajetórias em âmbitos mais vastos, na imensidão das relações sociais e políticas, que reeditarão, sem cessar, as vivências de amor e ódio, de compaixão e ciúme, de vida e morte. Lacan já nos diz isto quando aponta o momento em que se "conclui" o estádio do espelho:

> É esse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do [eu] este aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização desta maturação a depender, no homem, de uma

> intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo (LACAN, [1948] 1998, p. 101-102).

São as vicissitudes deste momento, com a culminância da apreensão do desejo como desejo do Outro, os móbeis da vida social. São as experiências inauguradas pelo *Estádio*, marcadas pela intrusão do outro, e pela condição do sujeito de só poder se situar como sujeito na dialética da demanda e do desejo do Outro, os alicerces da vida cultural e política, como pouco mais tarde, em seu primeiro Seminário, Lacan nos faz ver, ainda que de viés:

> O desejo é apreendido inicialmente no outro, e da maneira mais confusa. A relatividade do desejo humano em relação ao desejo do outro, nós a conhecemos em toda reação em que há rivalidade, concorrência, e até em todo o desenvolvimento da civilização, inclusive esta simpática e fundamental exploração do homem pelo homem (...) (LACAN, [1953-1954] 2009, p. 196).

A visitação à temática do estádio do espelho pode nos levar a muitos caminhos para a compreensão dos traços que contornam a complexa relação entre o sujeito e o O(o)outro. De valor ímpar é, também, aquilo que ela elucida sobre a importância crucial que os processos de identificação, nascidos nos dramas inerentes aos complexos familiares e nos desfechos do Édipo, têm nas relações éticas e políticas.

Tomemos, para continuar nesta linha argumentativa, o texto escrito por Lacan cerca de um ano antes do texto do *Estádio* e no qual ele elabora cinco teses sobre a agressividade em psicanálise (Lacan, [1948] 1998). Além de nos fornecer ótimos subsídios teóricos para compreendermos a distância semântica entre violência e agressividade, as teses de Lacan atestam o que a experiência psicanalítica não cessa de desvelar: a agressividade que transpira do sentido dos sintomas (sejam aqueles que identificamos na fala e nos atos do analisante em nossa clínica cotidiana, sejam os que vemos emergir nos enlaces sociais e que dizem do recalque do *mal estar* na cultura), e seu lugar originário na identificação imaginária que funda o Eu em sua redoma narcísica.

É o que nos diz Lacan nos desdobramentos da tese IV onde sustenta que a agressividade é correlativa a um modo de agressão que se nutre do narcisismo, modo que determina a estrutura do Eu e a relação que ele estabelece com os objetos de seu mundo. Evocando suas elaborações sobre o *estádio do espelho*, Lacan assinala o impacto do reconhecimento da imagem como una, completa,

impacto que se dá sob o signo da euforia, sob “os sinais de uma jubilação triunfante” (Lacan, [1948] 1998, p. 115). Reconhecimento inescapável ao erotismo e que confere ao Eu a passionalidade cuja intensidade tonal varia conforme as vicissitudes de seu desejo enquanto desejo alienado ao desejo do Outro, situando entraves ao desejo de comunhão com o outro. É daí também que vemos surgirem os rochedos que podem lançar ao naufrágio o discurso que almeja e que propala a paz eterna entre os homens, pois a formação do Eu e sua relação com os objetos eleitos como fonte de prazer e gozo guardam esta irredutível ambivalência estrutural.

Cito Lacan em uma passagem que elucida o que venho apontando até aqui:

> Durante todo este período [da primeira infância] registram-se as reações emocionais e os testemunhos articulados de um transitivismo normal. A criança que bate diz que bateram nela, a que vê cair, chora. Do mesmo modo, é numa identificação com o outro que ela vive toda a gama das reações de imponência e ostentação, cuja ambivalência estrutural suas condutas revelam com evidência, escravo identificado com o déspota, ator com o espectador, seduzido com o sedutor. Há nisso uma espécie de encruzilhada estrutural onde devemos acomodar nosso pensamento, para compreender a natureza da agressividade no homem e sua relação com o formalismo do eu e de seus objetos. Essa relação erótica, em que o individuo humano se fixa numa imagem que o aliena em sim mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu*. Essa forma se cristalizará, com efeito, na tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: aqui o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto (LACAN, [1948] 1998, p.116).

Ora, sob a expressão “concorrência agressiva” podemos nomear o substrato do que vemos tomar lugar nos jogos de poder e nos embates políticos. Algo que Freud tão bem esquadrinhou e definiu como decorrente do *mal estar* que estrutura a cultura, que retorna em várias nuanças como *sintoma social*[48]. É ela que o discurso que se quer de mestria visa adestrar, por meios tão paradoxais quanto risíveis: algumas vezes conformando os sujeitos aos significantes mestres que confeririam o poder de alçar o Eu a soberano senhor de seus desígnios, reforçando com isso a onipotência imaginária do Eu e sua pulsão de domínio do outro; e em outras tantas vezes tomando-a como objeto de contenção e de punição, inscrevendo-a na ordem da lei para catalogar e categorizar os “sujeitos infratores” em limites que, de tão

[48] Assumo a expressão *sintoma social* em sua acepção lacaniana, e seguindo Alain Vanier, ou seja, sintoma social como o que retorna do real no campo social e que particulariza uma sociedade em determinado momento histórico. Vide Alain Vanier, “O sintoma social”, Ágora v. V n. 2 jul/dez 2002, p.205-217.

estreitos, só fazem relançar uma “vontade de transgressão” que Lacan nos ensinou a circunscrever como pertencente ao campo do gozo.

Logo, como não vermos em tais intenções discursivas o gozo do poder, cujos móbeis o discurso fundamentalista e seu apego mórbido à *economia do dever* esposam? E não poderíamos situar tal economia nas entranhas do que Pierre Legendre (1983) qualifica de “ordem dogmática”, ordem que estrutura o fundamentalismo religioso em sua pretensa anulação da pluralidade de sentidos própria à língua?

Remontemos aos apontamentos de Coutinho Jorge (1988) quando este autor observa que é característica de todo discurso dogmático a redução da pluralidade de sentido própria à língua, elencando como exemplos os discursos médico, jurídico e publicitário. Podemos adicionar a esta série o discurso religioso, sobretudo em seu viés fundamentalista, uma vez que também nele há – como apontamos alhures – a mesma redução, a “colagem” do saber à verdade e a positivação do sujeito com significantes pré-definidos e determinados pelo poder do Um. Como efeito deste discurso não vemos outro sujeito senão aquele que a pena de Kant (2002) desenhou: sujeito apegado à pura forma da lei e obediente aos “imperativos categóricos” que ecoam na voz do *Outro fundamental*[49].

Uma questão de ordem clínica ecoa aqui: se supomos esse sujeito como ancorado em uma dinâmica psíquica onde o Eu prepondera e rechaça qualquer vacilação de sentido própria à linguagem, não poderíamos ver testemunhar uma posição subjetiva perpassada pelo que Lacan qualificou de “suspensão dialética do eu” presente nos crimes de autopunição característico do *funcionamento paranóide?*[50] (Lacan, [1950] 1998).

Seria precipitado afirmar que todos os fundamentalistas são paranoicos, portanto, prescindo desta afirmação. Minha conjectura sobre um funcionamento paranóide como efeito do sujeito enlaçado ao discurso fundamentalista se orienta pelo que postula Lacan a respeito da origem do Eu, do “modo paranoico” como se

---

[49] Para formular esta questão, me subsidio do que postula Lacan sobre o sujeito ser efeito do discurso. Por exemplo, nessa passagem:“Na verdade, igualmente essencial ao fato de que eu fale ou não tranquilamente é aquilo em que estão imersos os que me escutam. O que estou falando assinala, de fato, a entrada em ação desse discurso que não é o meu, mas sim aquele de que sou, para me ater a este termo provisório, o efeito” (LACAN, [1969-1970] 1992, p. 23).

[50] Ver Lacan, J.(1950) “Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

inaugura para o eu o conhecimento dos objetos de seu mundo e do "si mesmo"[51]. Assim, conforme o escopo de minha pesquisa, não me interessa identificar uma possível estrutura clínica do sujeito atravessado pelo discurso fundamentalista, mas investigar a hipótese de que há um empuxo ao funcionamento paranóide nos sujeitos enlaçados à discursos dogmáticos, em sua sede insaciável de prescrever o que seria o *Soberano Bem* para o sujeito.

Philippe Julien nos lembra que quaisquer que sejam as diferenças entre as tradições filosóficas que especularam sobre questões políticas – platônica, aristotélica, estoica, epicurista –, há entre elas um postulado comum: "o Bem supremo existe, e o *signo* de sua presença soberana *nos* bens é a sensação de *sentir-se bem*, vivendo n'Ele e por Ele" (Julien, 1996, p. 25, grifos do autor). Há, nesses discursos, como bem sublinha o autor, a propagação da ideia de um vínculo necessário entre *Bem supremo* e *bem estar*, vínculo suposto inscrito na Natureza, e portanto, no psiquismo. Logo, haveria no ser humano uma inclinação natural para o Bem supremo e, através dela, para a felicidade.

Com Freud, inaugura-se uma racionalidade outra, radicalmente distinta da que poderíamos considerar como a adequação do Bem supremo ao bem estar. Ao desnaturalizar o desejo, Freud mostrou que o saber é impotente para determinar o objeto que poria fim ao caráter errante e indomável das pulsões. Com isso, ele nos deixou ver que a persistência da *ética do mestre*[52] – "se souberes dominar tuas paixões pelo *logos* poderás comandar a ti mesmo e ao outro"[53] – retorna como mal estar *da* cultura e se estabelece como mal estar *na* política. Inserida no programa da racionalidade moderna, mas tendo o inconsciente como conceito fundador de sua doutrina, a psicanálise desconstrói o engodo da razão como morada do sujeito ao mostrar que há um *estranho* que o habita. Estranho que se furta à consciência e que desnuda a impossibilidade de comando e domínio que o eu quer, a todo custo, desconhecer.

---

[51] Ver Lacan, J. (1948) "O estádio do espelho como formador da função do eu". Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

[52] Com essa expressão antecipo um pouco o que trabalharei mais adiante quando tomar o discurso religioso como correlato ao discurso do mestre.

[53] Sobre esta ética de mestre e sua incidência na vida política, Julien dirá: "Ética do senhor, portanto, pela formação no comando da razão que ordena: *se* souberes dominar pelo *logos* as paixões de tua alma (o *thumos* e a *épithumia*), então saberás comandar tua mulher, teus filhos, teus concidadãos, teus escravos. Pois a *psykhé* tem seus reflexos na Cidade (...). A psicologia conduz à ciência política" (JULIEN, 1996, p. 34).

A noção de *estranho* na obra freudiana e o que Freud depreende dela para pensar o fenômeno do *duplo,* é trabalhada no texto *Das Unheimlich*, “O estranho” ([1919] 1976). Importa destacar que Freud publica este texto no mesmo ano que termina de escrever *Além do princípio do prazer* ([1920] 1976). Ambos os escritos tematizam a compulsão a repetição, sendo que as elaborações de Freud neste último texto o levaram a confrontar-se definitivamente com a irredutibilidade da pulsão de morte, tanto em seus efeitos na dinâmica psíquica, quanto em seus reveses na vida social e política. É tocando na pulsão de morte que podemos desdobrar questões sobre a dimensão da experiência que Lacan denominou de *real*, como aquilo que escapa ao simbólico e que o imaginário tenta capturar, circunscrever, sistematizar. Isto posto, revisitemos *Das Unheimlich.*

Podemos dizer que a noção de algo estranho e/ou estrangeiro ao psiquismo perpassa toda a obra freudiana, estando presente desde os seus escritos clínicos. Koltai (2000) observa que nos textos clínicos encontramos estas palavras das seguintes formas: *Der Fremde*, o estrangeiro; *das fremde*, o estranho, *die Enffremdung*, o afastamento; *die fremdem*, os desconhecidos estrangeiros (Koltai, 2000, p. 79). O termo *Ausslander*, que designa o estrangeiro em sentido legal e nacional, segundo a autora, nunca é empregado (idem, p. 79).

Na obra *Estudos sobre a histeria* (Freud & Breuer, [1893], 1976) o termo *estranho* aparece pela primeira vez na expressão *corpo estranho*, sendo utilizado pelos autores para designar o modo de relação do sintoma com o trauma (Freud & Breuer, [1893], 1976). Vemos que ali, o *corpo estranho* tem o estatuto de algo patogênico, que é passível de ou precisa ser extirpado, segundo a lógica da anatomia. Contudo, os autores reconhecem que essa extirpação não é possível, uma vez que o trauma deixa sua marca no psiquismo. Freud, neste momento de sua obra, pensa o trauma em dois tempos e intrinsecamente relacionado com a sexualidade. A rigor, o termo *corpo estranho*, nesse momento da teorização freudiana, é a própria sexualidade, em virtude de que a prematuridade do psiquismo não é capaz de representá-la, ou melhor, só é capaz de representá-la *après-coup*, o que produz, no primeiro tempo da experiência traumática, esse *corpo estranho* que Freud e Breuer identificam com o que é traumático (Freud & Breuer, [1893], 1976).

Com efeito, a ideia de algo exterior ao psiquismo, mas implicado profundamente em sua fundação já havia sido teorizada no *Projeto para uma psicologia científica* ([1895] 1976). Ali o outro aparece em sua função precípua de

satisfação das necessidades do pequeno ser diante de seu desamparo biológico e cognitivo. Neste texto Freud teoriza sobre o primeiro encontro da criança com o que ali ele denominou “a Coisa” e o “complexo do próximo” (idem, p. 35), referindo-se a um ser humano que está próximo e que pode, por isso, ouvir o grito da criança, ir em seu auxílio, efetuar aquilo que Freud qualificou neste escrito de “ajuda alheia” (idem, p. 37). Freud concebe o próximo como aquele que, sendo o primeiro objeto de satisfação, também vem a ser o primeiro objeto hostil, que pode frustrar a demanda de satisfação.

Na companhia de Phillipe Julien (1996) lemos o texto freudiano pensando no próximo como comportando duas faces:

> A primeira, como um outro feito a nossa imagem e semelhança, de modo que compreendo esse elemento tal como suponho que ele me compreende. Essa primeira face é meu *semelhante*, meu outro. A segunda face é aquela que está além do semelhante, o que me parece desconhecido no outro, e é o próximo propriamente dito, o Outro inominável, fora do significado, estranho e estrangeiro a mim mesmo, imprevisível – digamos in-compreensível, no sentido etimológico: aquilo que não posso circunscrever. De acordo com esta segunda face, o Outro me aparece sob o signo do capricho, do arbítrio, do sem crença nem moral que me possa dar alguma garantia (JULIEN, 1996, p. 43).

Aqui, uma observação se faz importante: não esquecermos que a percepção do Outro como objeto amável e amoroso, fonte de satisfação; ou como objeto hostil e ameaçador, fonte de frustração, é diretamente solidária às vivências de prazer ou desprazer. Dito em termos freudianos, a relação do eu com o mundo dos objetos se dá por meio de dois processos: o processo primário, que é de ordem inconsciente e regido pelo prazer-desprazer; e o processo secundário, de ordem consciente/pré-consciente e regido pelo princípio de realidade. Atentemos, ainda, que “realidade”, em Freud, não remete a nenhuma significação objetiva do mundo nem de si mesmo, mas expressa o predomínio da realidade psíquica no ser falante. Para a psicanálise, o conhecimento objetivo do mundo é subordinado, é tributário das leis da linguagem, ou melhor, de representações regidas pelas leis do deslocamento (metonímia) e da condensação (metáfora), as leis do significante, como nos fez ver Lacan. Como tal, a realidade será sempre *inter-dita*, a nomeação daquilo ou daquele(a) que desejo se dará sempre por um *meio-dizer*. Não há a possibilidade de tudo nomear, de dar um nome definitivo ao objeto do desejo: nem do meu, nem do Outro.

Freud nos deu as bases conceituais deste “além do nome” ao aquiescer às evidências clínicas de que há uma impossibilidade – Lacan dirá, de ordem lógica –

experimentada pelo sujeito para delimitar definitivamente o que poderia ser encontrado na realidade sob a rubrica do prazer, ou seja, para identificar o que seria seu *bem*, e para evitar terminantemente o que poderia vir a ser o seu *mal*. Assim, ele nos mostrou que algo insiste para além da homeostase buscada pelo psiquismo. E, mais importante: há uma espécie de prazer nisto, prazer que escapa à lógica do "princípio do prazer", que mesmo sendo da ordem do excesso, desafia, questiona a ideia de que a evitação do desprazer, para ser eficaz, deve se submeter ao princípio de realidade. Ora, foi isso que Lacan, retornando a Freud e recolocando a linguagem no centro do mundo humano, nomeou de *gozo*, nos mostrando que ele escapa ao sentido. Ele "mora" no *real* que esburaca o *simbólico* e não se deixa capturar pelo *imaginário*.

Lendo Freud com Lacan para compreendermos o lugar do *próximo* na vida subjetiva, podemos dizer que, se o percebo como *meu semelhante*, o princípio do prazer-desprazer aí opera e me "informa" que o *bem do outro* e o *meu bem* se equivalem. Pois, "é próprio do bem partilhar-se entre os semelhantes: quem se assemelha reúne-se segundo o mesmo bem. O outro quer meu bem à imagem do meu, e vice-versa" (Julien, 1996, p. 43). Penso aqui no *próximo* quando ele me aparece na "pele" do outro que corrobora minha imagem no espelho: ele faz parte da mesma paróquia, comunga do mesmo credo e pauta seu desejo pela mesma cartilha que a minha. Em suma, goza como eu (ao menos é o que eu suponho). Mas, vimos que há outra face do *próximo*, há uma *dimensão real* – que Lacan refere como o real da Coisa –, o Outro, de cuja ação e, principalmente, a intenção, o sentido me escapa: o que quer o Outro de mim? O meu bem-querer ou meu mal-querer?[54]

Por sua opacidade, esta faceta do *próximo* evoca no sujeito a impossibilidade de desvendar *o enigma do gozo do Outro*, impossibilidade que o sujeito confunde com impotência, na medida em que ela coloca o sujeito diante do imponderável de seu próprio gozo, ou, como bem apontou Lacan, o coloca frente a frente com a evidência de que "o próximo é a iminência intolerável do gozo" (Lacan, [1968-1969] 2008, p. 136), seja o gozo do sujeito ou o gozo do Outro. Na medida em que este imponderável assola o sujeito, não é mais possível discernir com clareza em que medida "o gozo do Outro (genitivo subjetivo), ao me concernir, pode implicar, como

[54] Como não lembrar aqui da brincadeira infanto-juvenil que consiste em desfolhar uma flor, e a cada retirada de uma pétala, pensando em um ser querido, indagar: "Bem me quer, mal me quer"?

consequência, o que é totalmente diferente de meu bem, isto é meu *mal*. E, inversamente, meu gozo do Outro (genitivo objetivo) em seu corpo pode comportar o mal de meu próximo (...)" (Julien, 1996, p. 43, grifo do autor).

É justamente aqui, no encontro com a impossibilidade de domar a força pulsional, que o narcisismo costuma sentir-se ferido e, por vezes, numa intensidade que lhe é insuportável. Ou, melhor dito, que o Eu só suporta se puder projetar algo dela no "exterior". Então o outro pode vir a ser o depositário privilegiado do ato violento. Pois, como dirigi-la ao Outro, na figura do Deus onipotente, se ao fazê-lo, o sujeito reencontra o Eu ferido? Deus como senhor do saber absoluto só existe para sustentar a face onipotente do eu. Só existe ancorado numa aposta de que, se Ele existe, o Eu está seguro, em garantia. Donde se conclui que, se o poder do Outro rateia, se sua palavra falha, a existência do Eu é posta em xeque. A angústia que daí surge pode ser de tal monta que leve o Eu a canalizá-la para o outro, reconhecendo somente sua face de *outro-inimigo*.

Capturado na miragem especular, só resta ao Eu desconhecer a radical existência do outro em sua constituição, e o outro é "recusado" enquanto objeto necessário ao sujeito para que seja possível alguma canalização de gozo que lhe justifique a existência. Tal recusa, encerra o outro numa relação de rivalidade odiosa, como objeto ameaçador e portador de um gozo mortífero cujo reflexo é o próprio gozo do sujeito em sua opacidade.

Aqui, a crença exacerbada subsume o *estranho-estrangeiro* ao Outro inimigo. O *quantum* de angústia que isso suscita costuma ser diretamente proporcional aos atos que pretendem extirpá-la: eles podem ser atos "sutis", dissimulados na rede simbólica e justificados com base no funcionamento da "máquina", como por exemplo, quando a segregação religiosa seleciona aqueles que podem e os que não podem ocupar espaços de poder em nossas instituições cada vez menos laicas. Mas podem ser também "atos definitivos", sem volta, como no fundamentalismo religioso de cunho islâmico e sua funesta prática do homem-bomba. E a ética que propaga o *medo do outro* institui a política da *aniquilação da diferença* em nome da paz eterna.

3.3.5 O fundamentalista deseja ser mestre

Tendo em vista minha escolher por adotar a teoria da discursividade lacaniana como uma das principais balizas teóricas, pretendo traçar aqui um breve percurso teórico apontando que o discurso religioso, em sua vertente fundamentalista, apresenta uma correlação estrutural com o Discurso do Mestre. Para isso, proponho retomarmos o que Lacan trabalha em *O Seminário, livro 16: De um Outro a outro*, onde repete o que já havia dito em outros momentos de seu ensino: o lugar do Outro é aquele de onde depende a possibilidade do sujeito, o lugar desde onde o sujeito se formula (Lacan, [1968-1969], 2008).

Como vimos anteriormente, nesse seminário Lacan correlaciona a emergência do sujeito a uma pergunta original – "*Deus existe?"* – para afirmar que é a crença na existência do Outro que lhe dá um corpo. Se acreditamos no Outro, ele existe. Logo, a questão da existência de Deus será uma questão de fato, o que significa dizer, em termos lacanianos, uma questão de discurso (Lacan [1968-1969], 2008, p.117).

Sobre o discurso religioso, embora ele não lhe tenha forjado um matema específico, penso que, dado o seu caráter dogmático, é possível identificarmos uma *homologia estrutural* ao discurso do Mestre, tendo em vista que em ambos há a coagulação do sentido como instrumento privilegiado pelo exercício de poder com o qual discursos de mestria operam politicamente.

Como assinala Marco Antônio Coutinho Jorge, é característico a todo discurso dogmático manobrar o uso do poder pela redução da pluralidade de sentido própria à língua, como o fazem os discursos médico, jurídico e publicitário (Jorge, 1988, p. 51). Acrescentemos a esta série o discurso religioso para apontar que se trata de uma modalidade discursiva em que há uma "colagem" do sujeito ao discurso do Outro, bem como sua positivação com significantes pré-definidos e determinados. Impregnado pelo imaginário, é um discurso que se nutre do poder do *Um,* que esposa as artimanhas do sentido unívoco. Aliás, não foi sem propósito que, ao final de seu ensino, justamente na Carta de Dissolução da Escola Freudiana de Paris, Lacan enunciou que "a estabilidade da religião provém de o sentido ser sempre religioso" (Lacan, (1980/2003) p. 320).

Considerando essa *homologia estrutural*, podemos propor que o discurso religioso opera como o discurso do mestre, propagando um laço no qual o sujeito é

tomado como objeto do saber do Outro, o que Lacan mostra, no matema deste discurso, ao inscrever S_2 (saber) no campo do outro. O sujeito ($\not{S}$), situado sob a barra e no lugar da verdade, lugar que impulsiona o discurso, nos diz da “ambição” do mestre em fazer supor que a diferença – ou seja, a castração – poderia vir a ser apagada. Logo, o que vemos denegada é a verdade como causa: o sujeito nada quer saber de sua divisão subjetiva, do seu desejo como desejo do Outro, desejo alienado aos significantes que estão no campo do *Outro religioso*, como escrevera Lacan ao falar da denegação da verdade como causa na religião (Lacan, 1966/1998).

Como disse na apresentação dessa tese, penso que o recrudescimento do discurso fundamentalista, dado seu potencial alienatório e disruptivo no laço social, merece que a psicanálise deite sobre ele um olhar mais demorado. Ali disse também que, pela sua proeminência no cenário sociopolítico contemporâneo, e pelo potencial maciço de destruição que ele carreia consigo, decidi me deter um pouco mais nas coordenadas que configuram o discurso fundamentalista de cunho islâmico. É com esse aporte que caminho para a conclusão desse capítulo.

3.3.6 Breves considerações sobre os textos sagrados no fundamentalismo islâmico

Percorrer e apontar os diferentes matizes das correntes religiosas nos diversos países adeptos do fundamentalismo islâmico certamente seria interessante. Mas, extrapolaria em muito os objetivos dessa tese. Por isso, optei por me deter no islamismo, tomando, de forma geral, os textos inerentes a essa doutrina que são os mais conhecidos: o *Alcorão* e o *Código de Vida para os Muçulmanos*.

Comecemos perscrutando a etimologia da palavra *Islã* para esclarecer que ela significa *submissão* e, nos *Textos Sagrados* fica claro que se trata da submissão como expressão da obediência a Deus e ao modo de vida guiado pelos postulados da lei islâmica, a qual regula a relação do homem com *Deus Todo-Poderoso,* e com os outros que partilham desta mesma lei, independente de sua raça, cor ou território, como postulam tanto o *Alcorão* quanto o *Código de Vida para os Muçulmanos*. Visitemos brevemente este último. O postulado que o inicia já deixa claro como a vida pautada pelo islamismo deve ser, e reitera que o *Código* é o guia legislador de todas as esferas da vida dos cidadãos muçulmanos:

> A principal característica da ideologia islâmica é não aceitar nem conflitos nem separações significativas entre a vida espiritual e a mundana. Assim, não se limita apenas a purificar a vida espiritual e moral do homem no sentido restrito da palavra, o seu alcance estende-se a todas as esferas da vida A ideologia islâmica propõe uma vida individual e uma ordem social, em moldes de tal maneira saudáveis, que o Reino de Deus possa ser instaurado verdadeiramente na terra e a paz, o contentamento e o bem-estar encham o mundo, assim como as águas enchem os oceanos. O modo de vida islâmico baseia-se nesta abordagem única da vida e num conceito específico quanto ao lugar que o homem ocupa no Universo. (O ISLAM - UM CÓDIGO DE VIDA PARA OS MUÇULMANOS, p. 4).

Em outra passagem, vemos expressa a proibição de qualquer outro modo de vida que se afaste do que está previsto neste texto:

> Igualmente, um grupo de pessoas ou uma sociedade de verdadeiros muçulmanos nunca se afastará da Lei do seu Senhor. A sua ordem política, a organização social, a cultura, a política econômica, o sistema legal e a estratégia internacional, tudo isso deve condizer com o Código de Direção revelado por Deus e de nenhuma maneira o poderá violar (O ISLAM - UM CÓDIGO DE VIDA PARA OS MUÇULMANOS, p. 5).

O *Código de Vida para os Muçulmanos* é uma espécie de reedição do *Alcorão*, a lei máxima da religião muçulmana. Tanto no *Código* como no *Alcorão*, vemos que a injunção à obediência aos preceitos presentes nestes textos decorre da crença de que tudo que existe, incluindo os bens materiais, são de propriedade de Deus e cedidos por ele ao usufruto dos homens. Em troca, Deus lhes reserva o Paraíso, símbolo da felicidade eterna. Assim, todo o poder e todo o saber sobre o usufruto destes bens Lhe pertence, como expresso no Alcorão: “A Deus pertence tudo que está nos céus e tudo o que está na terra. Quer manifesteis os sentimentos que estão em vós, quer os oculteis, Deus vos pedirá conta deles. E Ele perdoa quem Lhe apraz e castiga quem apraz” (O Alcorão, Sura 2, versículo 284). Digno de nota também é lermos na abertura do Alcorão a proibição à por em dúvida o que professam suas palavras: “Este é o livro de que não se pode duvidar, um guia para os que temem o Senhor” (Alcorão, sura 2, versículo 2).

Penso que com estes recortes é possível observar que se trata de uma proibição que traz explícita a exigência de que, para estar ao abrigo das leis que estes textos promulgam é obrigatório comungar da aliança entre proibição e temor (Legendre, 1983). Trata-se de textos dogmáticos, que impelem a uma leitura literal, leitura que solapa a dialetização de sentido própria à língua, texto que veicula um discurso onde o Mestre é o *Senhor do sentido*, e governa segundo um modo de

aparelhamento político do gozo que se dá pelo empuxo à alienação, a inflação de um imaginário onde o Outro é *todo*, detentor de todo *saber-poder.*

Observemos, por fim, que na seara religiosa, uma das expressões mais significativas dessa alienação encontra-se nos rituais sacrificiais, tão característicos das religiões monoteístas. Contudo, se no judaísmo há a imolação de um cordeiro, oferecido a Deus, em lugar do pecador para o perdão e expiação de sua culpa; e no cristianismo, Jesus passa a ser o "cordeiro de Deus" que suporta todo o peso do pecado dos homens, e protagoniza sua morte na cruz; no sacrifício ao qual se devota o homem-bomba é seu próprio corpo o objeto do sacrifício. Ou seja, no monoteísmo islâmico o ritual sacrificial não se contenta em ter como totem um animal nem com a representação do mestre na imagem de Jesus: requer o sacrifício "na carne", sacrifício de alto impacto político, pois ao optar por despedaçar o seu corpo, o homem-bomba carreia consigo, compulsoriamente, o corpo do outro que com ele compartilha a cena pública.

3.3.7 Corpo-discurso, corp(o)ferenda

Uma das mais notáveis contribuições de Freud para a compreensão do psiquismo decorreu, sem dúvida, de sua coragem em abandonar a noção de corpo como organismo, noção tão cara à medicina de sua época, e que ainda perdura na nossa, diga-se de passagem. Quebrando paradigmas epistemológicos sobre o que quer e o que pode um corpo, Freud ouviu os sintomas histéricos e o que eles lhe diziam sobre o corpo erógeno, representacional e pulsional (Freud & Breuer, 1893-1895/1976; Freud, 1893/1976).

Lacan considerou as concepções freudianas sobre o corpo, mas avançou enormemente ao inscrever o corpo nos três registros da experiência do *falasser*: o Real, o Simbólico e o Imaginário. Comecemos lembrando a noção de corpo na dimensão do Imaginário. Concebido nesta dimensão, o corpo "brota" da experiência do *estádio do espelho* e ganha uma consistência imaginária (Lacan, 1949/1998). Aqui, o corpo é percebido como uno e completo e encena uma experiência jubilatória na qual o Ego emerge como "instância de engano" (Lacan, 1949/1998). Cenário que serve de matriz para a relação do Eu com o outro, é também o momento aonde a palavra do Outro vem dar um primeiro suporte à imagem, palavra

que tanto pode vir ratificar a imagem perfeita quanto frustrar a percepção de completude.

Na dimensão do Real, temos o corpo articulado ao gozo, às pulsões que “são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (Lacan, [1975-1976] 2007, pag. 18). A dimensão Real do corpo também nos revela o gozo do sintoma, uma vez que este é “um evento corporal”, como disse Lacan no texto *Joyce, o sintoma* (Lacan, 1979/2003).

Com efeito, não há gozo, se não do e com o corpo:

> (...) Gozar é gozar de um corpo. Gozar é beijá-lo, é enlaçá-lo, é fazê-lo em pedaços. Em direito, ter o gozo de algo é justamente isso, poder tratar algo como um corpo, quer dizer, demoli-lo, não é? É o modo de gozo mais regular, é por isso que esses enunciados têm sempre uma ressonância sadiana (Lacan, [1971-1972] 2003, pp. 27-28).

O corpo no registro do Real nos interessa particularmente, por isso será trabalhado mais detidamente quando o articularmos ao registro do Simbólico, o que permitirá desdobrarmos questões éticas e políticas.

Abordemos agora o corpo do Simbólico o qual, como dito acima, está presente desde o nascimento do corpo em sua constituição imaginária, na presença da palavra do Outro como sustentação da imagem do sujeito no espelho (Lacan, 1949/1998). Em um escrito de 1967 – *Da psicanálise em suas relações com a realidade* –, Lacan nos diz que “Como ‘mais além’ em sua relação com o gozo e com o saber, o corpo faz leito para o advento do Outro pela operação do significante” (Lacan, 1967/2003, p. 357). É a articulação entre corpo e significante que nos permite compreender a relação do sujeito com o saber que se decanta da palavra do Outro. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, texto de 1960, traz as principais premissas sobre o sujeito do inconsciente, e nele Lacan escreve que “o sujeito se situa por uma relação ao saber” (Lacan, 1960/1998, p. 808), fórmula que ele vai desdobrar em *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Nesse seminário, Lacan aborda o saber como saber inconsciente – o “saber que não se sabe” –, mas também como saber que tem pretensão de verdade, referindo-se ao saber da ciência e da filosofia (Lacan, 1969-1970/1992). Lembremos ainda que este seminário é fruto de um longo percurso no qual o Outro aparece em sua inconsistência, sem que, com isso, deixe de ter um corpo (Lacan, 1969-1970/1992). Em *Radiofonia* (Lacan, 1970/2003), escrito contemporâneo ao

seminário supracitado, Lacan afina a articulação entre corpo e discurso. Acompanhemos suas palavras:

> Volto ao corpo do simbólico, que convém entender como nenhuma metáfora. Prova disso é que nada senão ele isola o corpo, a ser tomado no sentido ingênuo, isto é, aquele sobre o qual o ser que nele se apoia não sabe que é a linguagem que lho confere, a tal ponto que ele não existiria, se não pudesse falar. ... Façamos justiça aos estoicos, por terem sabido, com esse termo – o incorpóreo –, assinalar de que modo o simbólico tem a ver com o corpo... Mas é incorporada que a estrutura faz o afeto, nem mais nem menos, afeto a ser tomado apenas a partir do que se articula do ser, só tendo ali ser de fato, por ser dito de algum lugar (Lacan, 1970/2003, p. 406).

Ora, destacamos a dimensão simbólica do corpo para compreender que *o corpo em psicanálise é um corpo habitado pela fala.* Lacan chega mesmo a dizer que "é secundário que ele [o corpo] esteja vivo ou morto" (Lacan, 1970/2003, p. 406), pois a morte só retira do corpo a capacidade dele ser a sede do gozo, mas não aquilo que o *corpsifica* pela linguagem, ou seja, "mesmo morto, resta um corpo, um corpo de *falasser*" (Askofaré, 2010, p. 88), que não se identifica nem se reduz ao corpo vivo.

Em seu vigésimo seminário, Lacan articula corpo, gozo e significante, e afirma que o discurso tem o corpo como suporte para o gozo. Afirma, igualmente, que esse gozo não é de *um* corpo, mas se "propaga" de corpo a corpo, o que certamente implica a categoria de discurso. Vejamos o que ele diz:

> Foi mesmo que Freud fez surgir, fez surgir isso que o que se produzia no âmbito do suporte tinha a ver com o que se articulava do discurso. O suporte é o corpo. É o corpo, e é preciso prestar atenção quando se diz que é o corpo. Não é forçosamente *um* corpo. Porque a partir do momento em que se parte do gozo, isso quer dizer exatamente que o corpo não está sozinho, que há um outro. (...) É próprio do gozo, quando há dois corpos, e muito mais quando há ainda mais, naturalmente, não se sabe, não se pode dizer qual gozo. É isto que faz com que possa haver, neste negócio, vários corpos envolvidos, e mesmo uma série de corpos. (Lacan, [1971-1972] 2003, p. 167, grifo do autor).

Com estes aportes teóricos, Lacan nos mostra um corpo tecido por palavras que buscam incessantemente responder ao irrespondível que o movimento pulsional não cessa de evocar. Por este movimento o sujeito tenta inscrever-se, mas ao fazê-lo, se depara com o enigma do desejo Outro, de modo que toda tentativa de inscrição está fadada ao fracasso, deixando sempre, em seu rastro, algo de uma perda. Lacan deu a esta perda o nome de objeto *a* e lhe conferiu a função de causa do desejo (Lacan,1962-1963/2005). Mas, para que o objeto opere nesta função, é preciso que o mestre seja castrado. De fato, ele o é, mas o sujeito do discurso

fundamentalista parece que disso nada quer saber, optando por alienar seu desejo a esse *Outro-todo*. Sobre o homem-bomba, podemos forjar a hipótese de que ele ousa alienar mais que seu desejo, ele aliena o seu corpo reduzido à palavra do Outro Absoluto, corp(o)ferenda ao Outro do fundamentalismo religioso para que este continue ocupando o lugar de senhor do gozo.

Em se tratando da prática do homem-bomba, o corpo enquanto objeto não é metaforizado, não é colocado como mais um na série de objetos que poderiam servir de moeda de troca na relação dialética com o desejo do Outro. Nessa prática, o corpo-discurso é *a* moeda de gozo do Outro.

3.3.8 Submissão <> transgressão

Estudos psicanalíticos que versam sobre o fundamentalismo religioso e sobre a prática do homem-bomba são escassos. Encontramos em *Homem-bomba. O sacrifício das pulsões* (Asnis, 2013), um estudo qualitativo que poderia ser deveras interessante, não fosse o autor conceber o ato de explosão do próprio corpo como a expressão do desejo de suicidar-se. Isto porque, caminhando pelas vias de uma psicanálise ortodoxa e fortemente matizada por um viés biológico, o autor conclui que há na mente do homem-bomba uma predisposição mental a sucumbir à pulsão de morte (Asnis, 2013).

Penso que a *démarche* teórica assumida por Asnis encobre a faceta política do fundamentalismo islâmico ao elevar a adesão à prática do homem-bomba a uma vulnerabilidade de ordem estritamente psíquica. O curioso é que, mesmo restringindo suas conclusões à temática do suicídio e ancorando suas elaborações em uma noção mentalista da pulsão de morte, ele traz citações de autores que destacam as variáveis socioculturais e políticas que concorrem para a adesão de adeptos do islamismo aos preceitos fundamentalistas.

Assim, percorrendo o livro de Asnis, ficamos sabendo que a escolha do homem-bomba obedece a critérios rigorosos: o candidato deve ser emocionalmente influenciável, de família economicamente desfavorecida, desempregado, não ter relacionamentos amorosos e ter assiduidade intensa nas rezas. No recrutamento, é garantido ao candidato a concessão de benefícios materiais a sua família, o que leva o recrutado a sentir-se honrado ao ser escolhido (Stern, 2004 citado por Anis, 2013). O autor também menciona o trabalho desenvolvido por Nasra Hassam (2001) em um

campo de Gaza. Indo ao encontro do artigo de Hassam, ficamos sabendo que a autora entrevistou homens com idades entre 18 e 38 anos, selecionados para ataques suicidas e que claramente expressavam a honra sentida por terem sido escolhidos para este tipo de causa e também por poderem ir direto para o Paraíso (Hassam, 2001, p. 95). Essas informações nos levam a uma pergunta singela, mas que merece ser feita: o que ganha o homem-bomba com isso? Na vida terrena, é óbvio, não ganha nada. Contudo, encontramos no artigo de Fernando Reinares (2004) informações de que a assunção a explodir o seu corpo leva o homem-bomba a um paraíso celestial, onde ele será banhado por rios de leite e vinho, terá acesso a abundantes lagos de mel, terá direito a 72 virgens, verá o rosto de Alá e se reunirá com seus familiares prediletos. Além do que, nesse paraíso, o seu pênis estará eternamente ereto[55]. Convenhamos, não é pouca coisa!

Brincadeiras à parte, parece ficar claro que questões subjetivas, tanto quanto questões socioeconômicas e políticas estão fortemente em jogo na decisão de voluntariar-se como homem-bomba. Desde nossa visada, trata-se de apontar que neste "paraíso" não há lugar para a palavra que bordeja o objeto e relança a sua falta. Ao invés disso, nele há demanda plenamente satisfeita, empuxo ao gozo e silenciamento do sujeito do desejo.

É sabido que nos países em que o poder teológico-político governa de forma soberana não há a possibilidade de uma subjetivação que não se curve aos seus ditames. E aqueles que, por ventura, ousam escapar deste jugo correm o sério risco de verem-se segregados e punidos, não raro com a morte. Logo, se não cedermos ante a miopia de uma visada um tanto obscurantista, que termina por culpabilizar o sujeito ao imputar-lhe rótulos biologizantes, com facilidade ficaremos sabendo que não só homens, mas mulheres têm explodido seu corpo em nome de Alá[56]. Mauro Mendes Dias (2010), em um interessante artigo, indaga: por que se explodem as mulheres? Destaca, de saída, que no ato de explodir o próprio corpo há "a presença

---

[55] No Alcorão consta que estas recompensas (rios de leite mel, mulheres virgens, etc.) estão à espera daqueles que se propõem a aceder ao paraíso, embora não fale em quantidades. Porém, tanto Asnis (2013) quanto Reinares (2004) comentam que ao logo do tempo, à estas recompensas tem sido acrescidas determinadas informações (como por exemplo a quantidade de virgens e mancebos) e transmitidas oralmente. Sobre esta transmissão oral, vide, por exemplo o site do Centro Apologético Cristão de Pesquisas. Recuperado em http://www.cacp.org.br/de-onde-vem-as-72-virgens/ em 13/11/2017.

[56] É ainda mais desconcertante sabermos que mulheres-bomba têm adotado a estratégia de levar bebês em seus braços para despistar a fiscalização ao realizar o ato de explosão do seu corpo. Conforme reportagens jornalísticas em www.https://oglobo.globo.com/mundo/mulheres-suicidas-usam-bebes-em-atentados-na-nigeria-1-20816969. Recuperado em 04/04/2017.

maciça do gozo. O gozo da explosão" (Dias, 2010, p. 1). Traz como ilustração desta interpretação, a declaração em vídeo da mulher-bomba Reem Saleh Riyashi, que francamente declara: "Por Deus, eu desejava ser a primeira mulher a executar uma operação em busca de martírio, em que meu corpo pudesse ser espalhado no ar" (Dias, 2010, p. 1)[57]. O autor também destaca que a possibilidade de atuar como mulher-bomba é decorrente de certa secularização dos costumes islâmicos, pois há algum tempo atrás esta prática era vedada às mulheres. Uma vez permitida pelas autoridades religiosas, tal prática passa de uma *proibição* a um *dever*, isto é, passa a ser prescrita pelo Outro do discurso fundamentalista, capturada discursivamente e submetida ao seu poder.

Mas, provavelmente, a esta altura o leitor se perguntará: o que cimenta a submissão? Retomemos, uma vez mais, os aportes lacanianos sobre a crença. Dissemos anteriormente que ela é inerente ao nascimento do sujeito e, portanto, todos cremos na existência do Outro. Com Lacan, compreendemos que *ela é um fato de estrutura*, logo, ninguém "escapa" à crença, o que não quer dizer que todos os crentes sejam fundamentalistas. Pelo que vimos expondo até aqui, podemos sustentat a hipótese de que a crença, no fundamentalista, se ancora em um núcleo duro que resiste, definitivamente, a reconhecer que o Outro é castrado – Lacan diria a submeter-se à dialética do significante – o que tem por efeito um sujeito algemado ao polo imaginário da experiência, ou seja, aderido profundamente ao significado que emana da palavra do Outro religioso. *Um sujeito* – é possível dizer – *maciçamente aderido à economia do dever*.

Freud foi brilhante ao forjar esta figura que se ocupa dos preceitos morais e define os paradigmas punitivos à qual ele deu o nome de Superego (Freud, [1923] 1976). E à sua astúcia intelectual não passou despercebido que a obediência é o "fermento" que "engorda" o superego tornando-o tão cruel quanto sádico. Como resultado, o sujeito fica refém da íntima relação entre dever e culpa pela impossível conformação ao ideal, seja por um ato consumado ou mesmo por um reles pensamento. Ora, o que resulta de tal dinâmica subjetiva nos mostra que, paradoxalmente, ao fundar-se em injunções superegoicas e propalar a soberania da consciência moral, ao invés de proibir o gozo o superego o transforma em um dever.

[57] O vídeo pode ser recuperado em www.https://www.youtube.com/watch?v=uRDuKzC23GI

Aqui encontramos o que Lacan, acompanhando Freud, tão bem nos ensinou sobre o paradoxo do gozo: o fato de que há, por um lado, um nó estreito entre desejo e Lei e, por outro, um gozo embutido na Lei, o qual serve, simultaneamente, ao reforço da interdição e à vontade de transgressão. Lacan explicita esse paradoxo em uma passagem de *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise:*

> (...) Todo exercício de gozo comporta algo que se inscreve no livro da dívida na Lei. E muito mais ainda, é preciso que algo nessa regulação seja, ou bem paradoxo, ou bem lugar de algum desregramento, pois ultrapassagem da falha no outro sentido não é equivalente. Freud escreve o *Mal estar na civilização* para nos dizer que tudo o que passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente de interdição. Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 212, grifos no original).

E é neste ponto em que o paradoxo do gozo nos mostra a impossibilidade de alcance do *Soberano Bem,* que se desvelam importantes questões de cunho ético e político, concernidas ao discurso fundamentalista e seus rituais. À possível argumentação de que não há nos *Textos Sagrados* uma ordem expressa para destruir o outro encontra aqui uma refutação a altura, pois, de que outra forma poderíamos compreender o fato do sujeito, em um só ato, curvar-se diante da lei e transgredi-la ao carrear, na explosão do corpo próprio, o corpo do outro?[58].

Para dizermos um pouco mais sobre isso, lembremos que, se o sujeito é efeito do discurso do Outro e encontra nele as balizas do seu desejo; o Eu não existe sem o outro, o que o "condena", por um lado, a só poder apreender o outro pelas mesmas lentes narcísicas com que se mira e, por outro, à dependência perene deste outro para fazer a sua "regulação narcísica", para encontrar o seu quinhão de gozo. Vimos anteriormente o quanto esta dependência radical do outro é fonte de *inquietante estranheza* (Freud, [1929] 1976).

---

[58] É costumeiro ouvirmos o argumento de que não há, no Alcorão, uma ordem expressa para matar. Se formos ao texto veremos que este argumento se justifica parcialmente, embora não se possa, evidentemente, desprezar que qualquer interpretação de um texto é diretamente tributária do desejo do sujeito que o interpreta. Sobre o ato de matar, eis o que reza o Alcorão: "Por isso, prescrevemos aos filhos de Israel que quem matar um homem, a não ser pela lei de talião ou porque corrompia a terra, é como se tivesse matado todos os homens; e quem salvar a vida de um homem, é como se tivesse salvo avida de todos os homens. E Nossos Mensageiros foram a eles com as provas. Assim mesmo, muitos continuaram a cometer excessos na terra" (Sura 5 versículo 32). E no versículo seguinte, lê-se: "O castigo dos que fazem a guerra a Deus e a Seu Mensageiro e semeiam a corrupção na terra é serem mortos ou crucificados ou terem as mãos e os pés decepados, alternadamente, ou serem exilados do país: uma desonra neste mundo e um suplício no Além" (Sura 5 Versículo 33).

Assim, penso, ao “reforçar” os contornos de um Eu onisciente e onipresente, o discurso fundamentalista reforça o gozo que advém dessa imagem e a torna ainda mais “impermeável” ao diferente, ao Outro que se recusa a gozar e desejar em moldes idênticos. Intolerante a essa recusa, o Eu, como “senhor da razão” encontra, nessa vivência, consistentes justificativas para fazer valer a regra do “ou Eu ou o outro”.

Este é o ponto em que a intolerância norteia o que convenientemente se nomeia de justiça. Em nome dessa justiça, palavras e atos justificam que a figura do estrangeiro seja evacuada, banida, segregada, não fazendo mais que encobrir o objetivo de manter o Real fora do si mesmo. Operação fadada ao fracasso, bem o sabemos, uma vez que é próprio do Real retornar, não cessar de não se inscrever. Pois, diferentemente do que “sonha” o Eu ideal, o que o Eu odeia no outro diz de uma falta que lhe concerne, logo, não vindo do outro o que tamponaria essa falta, o Eu se pensa privado e a culpa disso é depositada no outro. No momento em que o gozo do outro põe em questão o gozo do sujeito fissura a crença na onipotência de Deus. O que disso resulta em angústia pode ser investido, na mesma proporção, na crença de que o outro é portador do mal.

Tal dinâmica psicológica, alicerçada na articulação entre crença e culpa, é deveras presente tanto nos sistemas religiosos quanto nas ideologias partidárias. Christian Dunker (2016) observa que a culpa é um afeto que frequentemente nos leva a invertermos as relações de causa e efeito, com vistas a tentarmos achar justificativas para nossos pecados e/ou encontrarmos o perdão. Esta inversão “constitui uma gramática elementar para muitas de nossas crenças, que se exprimem em tendências de autoconfirmação” (Dunker, 2016, s/p). Isto porque a origem do sentimento de culpa, não decorre só da nossa relação com a Lei, com a qual gozamos ao nos curvarmos aos seus caprichos. Ela também decorre do descompromisso com nosso desejo, o que nos renderá sempre algo a pagar quanto a isso. Mas o culpado não quer pagar o custo pelo “leite derramado”, ou seja, não quer encontrar-se com a sua castração. A “saída” encontrada é colocar a culpa no outro, nas circunstâncias e até mesmo no destino. “Todo este universo de indeterminações, assinala Dunker, é substituído pelo seu oposto psicológico para formar a *convicção punitiva*” (Dunker, 2016, s/p, grifo meu). Para que isso seja possível, o sujeito se apega à crença e em sua mais importante função: a de dar o status de verdade àquilo que acreditamos, impedindo, com isso, que se faça o

confronto do que acreditamos com a realidade (Freud, 1927/1974). E o reflexo disso no campo político é nefasto, pois, para que o outro não venha a “encarnar” o espelho com o qual não queremos nos mirar, é preciso eliminá-lo, canalizar a agressão para aqueles que não comungam do mesmo credo ou que acreditam de forma diferente. É esta faceta poderosa da crença que transforma o desejo de justiça e equidade em mera convicção punitiva.

É no desabamento da crença de que há um objeto que possa suturar a fenda constitutiva do sujeito que o outro, semelhante na diferença, vem denunciar a castração. E então o ódio ou, dizendo com Lacan, o *amódio*, se realiza na palavra que injuria, ofende e rebaixa, no escárnio com que a referência ao outro intenta torná-lo insignificante. Mas pode também ir além, canalizar este afeto para o corpo do outro: com a pulsão de morte no irrestrito comando, o ato do homem-bomba realiza um *gozo-todo* e nos deixa ver o mandamento de amar ao próximo em seu avesso sinistro: “Destruirás teu próximo como a ti mesmo”.

4 O TOTALITARISMO E SEUS REVESES

> Nous autres, civilizations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. (…) Nous sentons qu'une civilization a la mêmme fragilité qu'une vie
>
> *Paul Valéry*

4.1 **Revisitando as origens do Totalitarismo[59].**

Encontro essas palavras de Paul Valéry citadas em um texto de Adauto Novaes (2004). Foram escritas em 1924, após a Primeira Guerra Mundial. Abrir este capítulo com elas tem a intenção de trazer a lume o que autores como Theodor Adorno (2003) e Walter Benjamin (1987), cada um a seu modo, também sublinharam: há crise na cultura e ela é uma herança da modernidade. Modernidade, bem entendido, como expressão dos baluartes do Iluminismo e sua fé cega na Razão. Ao tomar esse ponto de partida, me coloco ao lado desses autores e de outros que asseveram não ser possível erguer uma compreensão lúcida da pós-modernidade[60] sem trazer consigo o desejo de compreender que com o advento da modernidade teve lugar um momento nefasto da história mundial: a experiência do totalitarismo como regime político.

Também me coloco ao lado de autores que concebem os campos de concentração como estrutura fundamental do domínio totalitário e recusam certa conveniência defensiva, quiçá cínica, que teima em minimizar os efeitos da política de cunho totalitário e, por conseguinte, alçar o Holocausto à expressão de um "mal particular", do qual alguns humanos estariam afortunadamente livres, posição recusada por autores do porte de Hannah Arendt e Tzvetan Todorov, bem como de

---

[59] Meu objetivo neste tópico é explicitar a *lógica totalitária* que estrutura o totalitarismo como regime político. Por isso, não me deterei em pormenores sobre o totalitarismo alemão, o fascismo italiano, ou o comunismo soviético, por entender que, embora possam ter suas particularidades, a lógica totalitária que os rege é comum. Eventualmente trarei alguma informação histórica para melhor clareza do texto, mas terei como foco desdobrar questões que iluminem a lógica totalitária comum a eles.

[60] Ultrapassaria os objetivos dessa tese me deter nas noções de modernidade e de pós-modernidade, uma vez que vou utilizá-las somente como referência a alguns fenômenos e acontecimentos. Para uma apreciação destas noções remeto o leitor a dois autores que se dedicaram a fazê-lo com propriedade: Jean-François Lyotar em "A condição pós-moderna"; tradução Ricardo Correa Barbosa; posfácio Silviano Santiago. 12ª edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2009. E Frederic Jameson em "Pós-modernismo. A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1997.

Slavoj Zizek, para quem tal posição é a tentativa de despolitização do Holocausto, “sua elevação a um mal propriamente *sublime*, a Exceção intocável para além do discurso político ‘normal’, [que] também pode ser um ato *político* de total manipulação cínica (...)” (Zizek, 2013, p. 53, grifo do autor). Estratégia que se acomoda bem a discursos pós-modernos que transitam entre a despolitização e a vitimização, para com isso angariar reforços às suas políticas veladamente racistas, misóginas, homofóbicas, *and so on*.

Assim, retomar aqui as origens do totalitarismo não diz respeito somente a um recurso teórico-metodológico, mas cumpre a importante função de não denegar a sua sobrevivência no seio da democracia liberal, condição mesma para que possamos encarar seus olhos frios e sustentar o destemor em nome da vida.

4.1.1 Arendt, Todorov, Lefort e as origens

Comecemos na companhia de Hannah Arendt, porque no livro em que se dedica a pesquisar os regimes totalitários que assombraram a Europa após a Primeira Guerra Mundial, ela nos oferta uma pesquisa de qualidade ímpar. Percorrendo com minúcia histórica e sustentação filosófica os acontecimentos que levaram à ascensão de governos totalitários, bem como desnudando funestas passagens sobre o Holocausto, Arendt apresenta um aprofundado trabalho de pesquisa. A fartura de citações extraídas de documentos oficiais e de livros de outros autores, aliadas às suas argutas interpretações, transportam o leitor ao cenário de horror que um governo totalitário foi capaz de implantar. Entre aturdidos e curiosos, prendemo-nos à leitura e imaginamos em colorido essa distopia macabra que, infelizmente, se realizou e dizimou milhões de seres humanos.

Arendt inicia nos mostrando que as vicissitudes históricas e o que delas reverbera em termos econômicos e sociais são, sem dúvida, férteis adubos para o solo em que o totalitarismo tenha a pretensão de fincar raízes. Do colapso da sociedade de classes dominada pela burguesia no pós Primeira Guerra Mundial emergiram massas de insatisfeitos, indivíduos desorganizados e frustrados, que nada tinham em comum a não ser a descrença no sistema partidário e a triste certeza de que as autoridades eram não apenas perniciosas, mas também desonestas (Arendt, 1989, p. 364-365). Tais indivíduos mantinham entre si uma espécie de solidariedade frágil e, portanto,

> pouco importava que o trabalhador desempregado odiasse o *status quo* e as autoridades sob a forma do Partido Social-Democrata; que o pequeno proprietário desapossado o fizesse sob a forma de um partido centrista ou de direita; e que os antigos membros das classes média e superior se manifestassem sob a forma de extrema-direita tradicional. Essa massa de homens insatisfeitos e desesperados aumentou rapidamente na Alemanha e na Áustria após a Primeira Guerra Mundial, quando a inflação e o desemprego agravaram as consequências desastrosas da derrota militar (...) (ARENDT, 1989, p. 365).

Para Arendt o termo massa se aplica a pessoas que, devido ao fator numérico ou à sua indiferença em termos de política, ou a ambos, não se integram em uma organização baseada no interesse comum, seja um partido político, organização profissional ou sindicato de classe. Ela acredita que essas qualidades das massas é o que possibilitou a adesão maciça aos movimentos nazistas e comunistas. Seu argumento é que os membros destes dois movimentos foram recrutados dentre a massa de pessoas que outros partidos consideravam demasiado apáticas ou estúpidas para merecerem atenção. O fato de serem inexperientes em termos políticos teria favorecido a introdução de métodos novos de propaganda política com a consequente indiferença aos argumentos da oposição (Arendt, 1989, p. 365).

Ao contextualizar o clima intelectual vigente no começo do século XX, Arendt assinala que eminentes homens de letras e estadistas europeus predisseram o surgimento do homem da massa e o advento da era da massa.

> Mas, embora as previsões quanto ao surgimento de demagogia, credulidades, superstições e brutalidade tenham se realizado até certo ponto, grande parte do seu significado se diluiu em vista de fenômenos inesperados e imprevistos, como a perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença cínica ou enfastiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso (ARENDT, 1989, p. 364).

É nessa atmosfera que floresce “a psicologia do homem-de-massa” da Europa (Arendt, 1989, p. 365), o qual, entretanto, não mobilizou esforços para uma luta comum que levasse a reconstruir um continente devastado. Ao contrário, sua “amargura egocêntrica” apenas acirrou o individualismo que tomou lugar com a modernidade e “não evitou que cada qual se julgasse, a si próprio, em termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica” (Arendt, 1989, p. 365).

A autora demonstra com dados históricos que a atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa, os quais nutriram os

movimentos totalitários[61] e conferiram a estes o êxito que se sucedeu ao fim das ilusões vividas nos países democráticos em geral e, em particular, nos Estados-nações europeus e seu sistema partidário. Depois de perdidas as ilusões de que os cidadãos, em sua maioria, participavam ativamente do governo e que cada um simpatizava com um partido político, somada à percepção das massas de que, sendo elas politicamente indiferentes, não tinham nenhum peso nos interesses dos governantes, "os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo [ou seja, as massas], tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país" (Arendt, 1989, p. 362).

O estabelecimento do governo totalitário requer, como figura de proa, o Estado. Por ser peça-chave para o totalitarismo, o Estado é entronizado e dele deriva toda opinião, pensamento ou compreensão, seja do indivíduo sobre si mesmo ou sobre outrem. Tal soberania do Estado está no cerne da vida totalitária e nela, como aponta de forma certeira Claude Lefort, o Estado, "*em seu princípio* denega o direito, denega o livre exercício do pensamento" (Lefort, 1987, p. 25, grifo do autor). No governo totalitário, o inerente conflito que permeia a noção de sociedade com seus diferentes grupos e castas é esvaziado. A sociedade se apresenta e é apresentada como um todo homogêneo, as fronteiras que delimitam suas diversas esferas – econômica, social, política – são apagadas e se conformam em uma unidade compacta. Se Luiz XIV em seu absolutismo monárquico se identificava com o Estado, e pode bradar *"L'État c'est moi!"*, o Estado totalitário ao apagar a distinção entre o econômico e o político pode dizer com o devido mérito *"La Société c'est moi!"* (Lefort, 1987, p. 72-73). É forjando uma sociedade que se basta a si mesma, e uma vez que a sociedade não pode significar-se senão pelo poder, que o totalitarismo se ancora em um poder que se basta a si mesmo. Pois, como assinala Lefort,

> (...) O processo de identificação entre o poder e a sociedade, o processo de homogeneização do espaço social, o processo de fechamento da sociedade e do poder encadeiam-se para constituir o sistema totalitário. Fica assim restabelecida a representação de uma ordem "natural", mas esta ordem é suposta social-racional e não tolera divisões nem hierarquias aparentes (LEFORT, 1987, p. 83).

[61] Arendt faz uma distinção entre "movimentos totalitários" e "governos totalitários", adjetivando os primeiros como movimentos que precedem a instalação do totalitarismo como regime, e utiliza o segundo termo quando se refere a fatos ou interpretações que apontam para o regime totalitário em pleno funcionamento.

Sobre isso, Tzvetan Todorov, outro autor que experienciou o totalitarismo em sua Bulgária natal, observa que o Estado passa a ser o intermediário obrigatório entre o indivíduo e os seus valores:

> (...) é o Estado, e não mais a humanidade, que detém a medida do bem e do mal; que decide, consequentemente, a direção em que a sociedade evoluirá. Por meio dessa captação dos fins últimos da sociedade e do indivíduo, o próprio Estado totalitário confunde-se progressivamente com esses fins, tanto para os indivíduos como para si mesmo (TODOROV, 1995, p. 144).

Aqui, vale sublinhar, como fazem Arendt (1989) e Lefort (1987), que todo um aparato organizacional é zelosamente construído e mantido pelos governos totalitários. É tal aparato que possibilita o controle total das partes que compõem o sistema totalitário e sua peculiar noção de sociedade. É ele, também, que garante que nenhuma parte funcionará independente do todo, mas será apenas uma peça necessária ao funcionamento total.

Arendt observa que as formas de organização totalitária visam dar realidade a uma determinada ficção central – a conspiração dos judeus, por exemplo – em torno da qual uma sociedade age e reage segundo regras determinadas. Na fase que antecede a tomada de poder são criadas “organizações de vanguarda”, que são grupos hierarquizados e que classificam, dividem a população em formações de elite, membros do partido e simpatizantes (Arendt, 1989, p. 414). O mundo exterior, ou seja, a parcela de seres humanos que ainda não está sob o domínio totalitário como estão as formações de elite e os membros do partido, ainda que possam ser simpatizantes do movimento, “tem um primeiro vislumbre do movimento totalitário através das organizações de vanguarda, (...) as quais funcionam nas duas direções: como fachada do movimento totalitário para o mundo não-totalitário, e como fachada deste mundo para a hierarquia interna do movimento” (Arendt, 1989, p. 416). Essas organizações são flexíveis o suficiente para inserir novas camadas de adeptos e definir novos graus de militância. Tal flexibilidade fica a serviço da possibilidade de adição de novas camadas e mudanças de autoridade, notadamente em setores fundamentais para o regime como a polícia secreta ou os serviços de espionagem, “nos quais sempre há necessidade de novos controles para controlar os controladores” (Arendt, 1989, p. 419). Subterfúgio eficiente ao regime, uma vez que essa lógica organizacional decorre do grande interesse em dar a impressão de que

todos os elementos da sociedade estão representados em seus escalões (Arendt, 1989, p. 421).

Claude Lefort também explora, com recursos teóricos interessantes, essa *paixão pela unicidade* que tão claramente caracteriza a organização totalitária. Tal organização, para Lefort, se coaduna com a imagem do *povo-Uno* que, por sua vez, se combina

> com a de um poder-Uno, poder concentrado nos limites do órgão dirigente e, finalmente, num indivíduo que encarna a unidade e a vontade populares. São duas versões do mesmo fantasma. Pois o povo-Uno não pode ser ao mesmo tempo figurado e enunciado senão por um grande Outro; no primeiro período, não pode sê-lo senão por esse grande indivíduo que Soljenitsyne tão bem nomeou o *Egocrata* (LEFORT, 1987, p. 84).[62]

E sobre o enodamento entre lei, poder e saber que "formata" a sociedade, Lefort escreve:

> opera-se uma condensação entre a esfera do poder, da lei e do saber. O conhecimento dos fins últimos da sociedade – das normas que regem as práticas sociais – torna-se propriedade do poder, ao passo que esse poder mostra-se como órgão de um discurso que enuncia o real enquanto tal. O poder incorporado em um grupo, e no mais alto grau em um homem, combina-se com um saber igualmente incorporado (LEFORT, 1991, p. 27-28).

Ora, não nos espantemos com a desmedida totalitária, pois, sendo o domínio, não só de um país, mas de todo o mundo sua pretensão última, o totalitarismo precisa homogeneizar desejos, capturar formas de vida para conformá-las em uma única forma de pensar, de desejar, de viver.

> Independentemente da tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial (ARENDT, 1989, p. 512).

Segundo Arendt, os movimentos totalitários avançaram em seu desejo de tornarem-se *governos totalitários*, desmobilizando departamentos e instituições,

---

[62] Alexander Issaiévich Soljentsyne foi um romancista, dramaturgo e historiador russo cujas obras construíram e celebrizaram a imagem que o mundo tem a respeito aos *gulags,* sistema prisional baseado em trabalhos forçados existente na antiga União Soviética. Recebeu o Nobel de Literatura de 1970. A sua postura crítica sobre o que considerava o esmagamento da liberdade individual pelo Estado omnipresente e totalitário implicou a expulsão do autor do país natal e a retirada da respectiva nacionalidade em 1974. In: https://pt.wikipedia.org/wiki/Alexander_Soljen%C3%ADtsin#cite_note-3. As formulações teóricas de Lefort guardam uma criativa aproximação com a psicanálise freudiana e lacaniana. Ela será explorada mais adiante.

destituindo poderes já instituídos, executando manobras de atomização e uniformização das massas, mesmo sem que nenhuma das camadas liquidadas fosse hostil ao regime ou sequer pudesse sê-lo em um futuro próximo. Mas isso não importa, pois, diferente do terror ditatorial, cujo foco são os opositores declarados e adversários autênticos, o terror totalitário precisa imobilizar e "fagocitar" cidadãos inofensivos politicamente, sufocar toda e qualquer atividade política, seja ela ostensiva ou clandestina, ou simplesmente percebida como minimamente diferente. Condição de governabilidade para todo e qualquer tirano, a imposição de igualdade aos governados, no totalitarismo, precisa ser, com escusas pela redundância, total: ele não se satisfaz somente com o desmantelamento e reordenação de instituições sociais, precisa ir ao cerne do mundo social, desmantelar laços de família e dizimar interesses culturais comuns.

> (...) O totalitarismo que se preza deve chegar ao ponto em que tem de acabar com a existência autônoma de qualquer atividade que seja, mesmo que se trate de xadrez. Os amantes do "xadrez por amor ao xadrez", adequadamente comparados por seu exterminador aos amantes da "arte por amor à arte", demonstram que ainda não foram absolutamente atomizados todos os elementos da sociedade, cuja uniformidade inteiramente homogênea é a condição fundamental para o totalitarismo. Do ponto de vista dos governantes totalitários, uma sociedade dedicada ao xadrez por amor ao xadrez difere apenas um pouco da classe de agricultores que o são por amor à agricultura, embora seja menos perigosa (ARENDT, 1989, p. 372)[63].

Não se contentando em dominar o que é da ordem pública, a esfera privada de cada indivíduo é usurpada pelo regime totalitário: o controle se estende às relações de trabalho, à moradia, à educação, não escapando de seus braços sequer a vida familiar e amorosa.

> Isso lhe permite obter a submissão dos sujeitos: não há mais onde se abrigar para escapar dele. Durante os períodos "duros" do totalitarismo (a União Soviética e a Europa do Leste sob Stalin; a Alemanha sob Hitler, no tempo da guerra), essa obediência é obtida pela ameaça direta de violências físicas e de morte; durante os períodos "brandos", o poder contenta-se em deportar, privar do trabalho, impedir o acesso dos filhos à universidade e assim por diante. (TODOROV, 1995, p. 145).

Vê-se, com relativa facilidade, que nos governos totalitários tudo o que singulariza, ameaça. E com mais intensa ameaça esses governos reagem. "O

[63] Arendt nos informa que Himmler definiu o elemento da SS, o membro da polícia hitlerista, "como um novo tipo de homem que em nenhuma circunstância fará jamais alguma coisa apenas por amor a essa coisa" e acrescenta que "A senha da SS, formulada pelo próprio Himmler começa com as palavras: 'Não existe tarefa dedicada a si mesma'" (Arendt, 1989, p. 372 e nota 33 na mesma página).

domínio totalitário torna-se verdadeiramente total – e trata devidamente de sempre se vangloriar disso – quando encerra a vida privada dos que estão a ele sujeitos no cinturão de ferro do terror", escreveu Hannah Arendt (1989, p. 395).

4.1.2 Ideologia, terror e a eliminação das diferenças

A imposição de uma igualdade espúria, para ser aceita, precisa, além do terror, respaldar-se em um saber. Ou, melhor dito, usando o saber como instrumento de poder, o doce objetivo de eliminação das diferenças perseguido pelo totalitarismo se torna uma realidade quase sem falhas. Por isso, para apagar a marca singular do outro, além de reagir com o terror o totalitarismo faz da propaganda uma companheira fiel e útil.

Se em um governo constitucional, os movimentos totalitários que lutam pelo poder tem de granjear aderentes e "batalhar" para cooptar um público que ainda não foi capturado ideologicamente, "nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda" (Arendt, 1989, p. 390). Contudo, quando o totalitarismo detém o poder absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e a violência deixa de ser usada para assustar, "mas [continua a ser usada] para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias. O totalitarismo não se contenta em afirmar, apesar de prova em contrário, que o desemprego não existe; elimina de sua propaganda qualquer menção sobre os benefícios para os desempregados"[64] (Arendt, 1989, p. 390).

E não esqueçamos que todo conteúdo propagandístico, para ser eficaz, precisa se sustentar em um *saber*. E, claro, o poder totalitário sabe disso "de cor e salteado". Por existirem em um mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários precisam recorrer à propaganda, sobretudo aquela de "natureza cientifica" e suas afirmações e técnicas publicitárias dirigidas às massas. Embora ainda continue a utilizar-se do terror, mesmo depois de uma população totalmente subjugada, e ainda que não tenha sido o totalitarismo o inventor do cientificismo na propaganda, é notável a medida na qual a propaganda totalitária "aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica de afirmações proféticas a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo de conteúdo porque, do ponto de vista

[64] Qualquer semelhança com os ventos totalitários que sopram no nosso "momento Brasil" não é mera coincidência. Infelizmente.

demagógico, a melhor maneira de evitar discussão é tornar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos" (Arendt, 1989, p. 395).

Com efeito, a fé cega nos preceitos da ciência tem sido uma poderosa aliada da propaganda de massa e tem sido empregada de forma universal na política moderna. Arendt mostra que o fato das massas serem percebidas como coletivos que se comportam uniformemente é consoante à compreensão de que o desenvolvimento histórico é regulado por "leis naturais" – como também podemos depreender de alguns postulados marxistas –, as quais eliminariam a incômoda imprevisibilidade dos comportamentos individuais. Neste sentido, os bolchevistas "asseguraram aos seus seguidores que as forças econômicas têm o poder de um veredicto histórico" (Arendt, 1989, p. 400), e a juventude hitlerista foi educada para depositar toda a sua vida nas mãos dos preceitos da genética: "Moldamos a vida do nosso povo e a nossa legislação segundo o veredicto da genética"[65]. Natureza e História são os pilares ideológicos sobre os quais se assenta, confortavelmente, o governo totalitário em sua pretensão de predizer o futuro das raças. Futuro que, no entanto, já se encontra realizado no ato desta predição: o engendramento da espécie humana sob condições e parâmetros *definidos pelo exercício do poder totalitário*. As leis positivas tornam-se, desse modo, as legitimadoras de seus atos em direção ao domínio total. E aqui, sustenta Arendt, a forma com que o líder veicula essas propagandas é mais importante do que o seu conteúdo. Ou seja, é "saindo da boca" do líder que a propaganda totalitária alcança o efeito desejado, uma vez que a principal qualidade de um líder totalitário é a sua "infinita infalibilidade" (Arendt, 1989, p. 398), a qual não se baseia na sua suposta inteligência superior, mas no hábito de anunciar suas intenções políticas na forma de profecias, o que transparece como

> a correta interpretação das forças históricas ou naturais essencialmente seguras, forças que nem a derrota nem a ruína podem invalidar porque, a longo prazo, tendem a prevalecer. Uma vez no poder, os líderes da massa cuidam de algo que está acima de quaisquer considerações utilitárias: fazer com que as sua predições se tornem verdadeiras (ARENDT, 1989, p. 398).[66]

---

[65] Manual da Juventude Hitlerista (*Hitlerjugend*). Conforme Arendt (1989, p.400).

[66] Como é sabido, o lugar que ocupa o líder é essencial para a implantação e permanência do governo totalitário. Esse lugar e as transformações que ele vem apresentando desde a modernidade serão explorados mais adiante.

Assim, os “inimigos” que por ventura venham a ser executados, o são em consonância com esse “cientificismo profético”, o qual se torna o álibi retrospectivo, ou seja, não aconteceu nada além do que foi predito (Arendt, 1989, p. 399). Destruir para purificar: eis o que alicerça o gozo no fantasma totalitário. O que o poder totalitário, como todo poder que se quer portador deste nome mascara, tão sedutoramente, é que ele forja o saber do qual se serve com supremo deleite.

A sinistra parceria da ideologia com o terror é um dos substratos mais eficazes do totalitarismo. Segundo Arendt, a crença do nazismo no poder infalível das ideologias era de tal monta que “Hitler baseava a superioridade dos movimentos ideológicos em relação aos partidos políticos no fato de que as ideologias (*Weltanschauugen*) sempre ‘proclamam sua infalibilidade’”[67].

Algumas vezes Arendt utiliza o termo ideologia no seu sentido lato e mais conhecido, a saber, ideologia como “falsa consciência”, como um raciocínio falso que encobre o verdadeiro interesse que precisaria ser desvelado. Mas ela também nos apresenta um sentido mais interessante quando adentra a etimologia do termo ideologia para nos mostrar que ele “é bem literalmente o que o seu nome indica: é a *lógica de uma ideia*” (Arendt, 1989, p.521, grifo meu). As ideologias, diz Arendt, combinam a atitude científica com resultados de ordem filosófica. Tendo a pretensão de serem filosofias científicas, elas passam a ser um instrumento para explicar o passado, controlar o presente e predizer o futuro.

> As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. (...) Para uma ideologia, a história não é vista à luz de uma ideia (...), mas como algo que pode ser calculado por ela. O que torna a “ideia” capaz dessa nova função é a sua própria “lógica”, que é um movimento decorrente da própria “ideia” e dispensa qualquer fator externo para coloca-la em atividade. (...) O movimento da história e o processo lógico da noção de história supostamente correspondem um ao outro, de sorte que o que quer que aconteça, acontece segundo a lógica de uma “ideia” (ARENDT, 1989, p. 521).

Ou seja, ao adentrarmos a lógica que estrutura as ideologias totalitárias vemos que elas desprezam a “realidade compartilhada”, as vicissitudes históricas e

---

[67] Hitler, *Mein Kampf*, livro II, capítulo v, “Weltanschauugen e organização”. Conforme Arendt (1989, p. 398, nota de rodapé 20). E também o que sobre isso consta nas primeiras páginas do *The Nazi Primer*, o Manual da Juventude Hitlerista: “Todas as questões de *Weltanschauung*, antes consideradas irrealistas e incompreensíveis, se tornaram tão claras, simples e *definidas*, que qualquer um dos nossos camaradas pode entendê-las e cooperar na solução”. Conforme Arendt, 1989, p. 398, nota de rodapé 20.

sua dialética infinda, as quais nos mostram que a repetição nunca é repetição do mesmo, mas sempre engendra algo de novo, algo que requer uma leitura elástica o suficiente para que a própria História não feneça no colo de sentidos já dados. Mas a ideologia que se quer totalitária ignora a multiplicidade de sentidos própria à língua e apega-se na coerência imaginária do *supersentido*.

É certo que todas as ideologias contêm elementos totalitários, mas nos movimentos totalitários elas aparecem em sua crua nudez. Hermeticamente fechada às contingências da experiência, com a qual poderia aprender algo de novo, a ideologia totalitária tem a pretensão estúpida e megalomaníaca de revelar uma realidade "mais verdadeira". E quando no poder, o governo totalitário ignora solenemente qualquer outra realidade que não seja aquela erguida com suas verdades espúrias. Por isso o terror se torna tão fundamental nesse tipo de governo. De braços dados com a ideologia totalitária, eles garantem a submissão e fomentam a adesão irrefletida. E o terror se torna total quando, mesmo na ausência de qualquer oposição, ele reina soberano. "Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário" (Arendt, 1989, p. 517). E se o terror se torna soberano em um governo onde a pluralidade dos homens se condensa em "Um-Só-Homem de dimensões gigantescas" (Arendt, 1989, p. 518), não encontramos nada que se assemelhe ao que podemos nomear como política, no sentido forte deste termo, pois, como disse Arendt em outro lugar, a política é aquilo que nasce *entre os homens*, que só pode se estabelecer como relação (Arendt, 2007, grifo meu). Mas o terror total, submisso aos ditames da Natureza e da História, se encarrega, com a devida competência, de fazer com que os homens se tornem ferozes lobos de outros homens.

Por isso, o lugar destinado ao inimigo é "zelado" com especial atenção pelos governos totalitários. O princípio míope "quem não é a meu favor é contra mim" é tomado ao pé da letra e chama a atenção que, no mais das vezes, o principal inimigo se encontre no interior do próprio país. Sobre isso, escreve Todorov que

> a generalização da ideia de guerra conduz logicamente à conclusão de que os inimigos são bons de matar. As doutrinas totalitárias sempre dividem a humanidade em duas partes de valores desiguais (que não coincidem com a oposição "nosso país" *versus* "os outros países" – não se trata de um nacionalismo simples): os seres inferiores devem ser punidos, até mesmo eliminados. Tais doutrinas nunca são universalistas: para elas, nem todos os homens têm os mesmo direitos. (...). O inimigo – de raça ou de classe,

> pouco importa – é necessariamente um *inimigo extremo*, contra o qual se justifica uma guerra de extermínio (TODOROV, 1995, p. 143-144, grifo meu).

Fomentando a luta de todos contra todos, o totalitarismo consegue solapar o espaço de liberdade, não só do homem consigo mesmo, mas dos homens com os outros homens. Com vistas a impingir uma aceleração aos processos históricos e às lutas que os animam, e para controlar a seu bel prazer o movimento natural da vida e da morte, o terror, mola mestra do domínio totalitário, faz cada homem acreditar que é *Um* e que seus desejos e suas ações devem se reduzir à obediência ao poder do *Um*.

> No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos, aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam (ARENDT, 1989, p. 518).

Em certa medida, nos enganamos quando atribuímos ao totalitarismo a preocupação principal de inculcar convicções. Com isso podemos correr o risco de desprezar o seu mais ambicioso objetivo que é destruir a capacidade de que os homens *as adquiram ouvindo os seus desejos.* Sendo eles intangíveis, impediriam o encarceramento dos sujeitos nos únicos lugares que realmente interessam ao governo totalitário: o de carrasco ou o de vítima. Nessa topologia insana, a inerente solidão da existência humana é estrategicamente redobrada e cada homem só consegue ver no outro aquilo que mais teme em si mesmo. Instalando a *bellum omnia omnes*[68]*,* atomizando os sujeitos, o governo totalitário os torna presas fáceis, dóceis reféns do desejo do *Um*.

4.1.3 Campos de concentração: o ápice da barbárie

Ao abordarmos os dolorosos e cruéis recursos pelos quais o totalitarismo alçou o poder, não poderíamos deixar de trazer aqui a sua maior e mais nefasta astúcia, empreendida não só para dizimar, sem culpa alguma, milhões de vidas, mas também para mostrar para si mesmo que elas eram totalmente supérfluas: a construção e manutenção dos campos de concentração e de extermínio. Ouçamos o que Arendt diz sobre esse dispositivo de poder:

---

[68] Expressão latina que significa “guerra de todos contra todos”

> O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. (...) Enquanto todos os homens não se tornam igualmente supérfluos – *e isso só se consegue nos campos de concentração* –, o ideal de domínio totalitário não é atingido (ARENDT, 1989, p. 508, grifos meus).

Arendt (1989) observa que tanto os campos de concentração quanto os campos de extermínio foram locais onde se demonstrou a crença fundamental do totalitarismo: tudo é possível. Aos olhos de seus mentores, e diferentemente do que a maioria de nós supõe, o campo de concentração "não é uma extravagância, uma anomalia, mas o coroamento lógico do projeto [totalitário]; ele é, ao mesmo tempo, um modelo em miniatura do conjunto da sociedade e o meio mais eficaz de terror, de forma que poderíamos concluir também que, se uma sociedade não dispõe de campos, ela não é verdadeiramente totalitária" (Todorov, 1995, p. 314). Nele o terror, definitivamente, está "em casa".

Arendt comenta que, nos campos de concentração, cotidianamente, ações diversas eram levadas a cabo com a finalidade de reduzir todos os confinados aos mesmos tipos de reação, ações estrategicamente calculadas para reduzir a pluralidade e diferenciação dos seres humanos a um único "tipo" de humano, "como se a humanidade fosse apenas um indivíduo, (...) um tipo de espécie humana que se assemelhasse a outras espécies animais, e cuja 'liberdade' consistia em 'preservar a espécie'" (Arendt, 1989, p. 488)[69]. Tal objetivo era perseguido e atingido por meio da doutrinação ideológica das formações de elite, as quais eram treinadas para aplicação prática e verificação "teórica" da eficácia da ideologia (Arendt, 1989, p. 488). Logo, é possível concluirmos que os campos de concentração fornecem ao governo totalitário a certificação prática de que sua ideologia é a prova de falhas. Neles, a ideologia não trabalha para manter vivos os simpatizantes e aderentes, tendo em vista a necessidade de que façam parte da massa que legitima o lugar do líder, mas trabalha para um fim ainda mais nefasto: fabricar cadáveres em massa.

Sob esse prisma, a experiência do totalitarismo como regime de governo e dos campos de concentração como exercício de sua finalidade última, revelou que

---

[69] "Em *Tischgespräche,* Hittler menciona várias vezes estar lutando por uma situação em que 'cada indivíduo saiba que vive e morre para a preservação da espécie'" (Arendt, 1989, p. 488, nota 125). *Tischgespräche im* Führerhauptquartier, que pode ser traduzido por "Discussões à mesa no quartel-general do Füher", é um compilado feito por secretários de Hitler de suas declarações em reuniões privadas aos membros do partido nacional-socialista, as quais aconteciam em esconderijos espalhados pela Europa. In: http//www. paradigmaglobalizado.wordpress.com/2016/02/10/o-cristianismo-de-adolf-hitler/. Acesso em 10/01/2018.

“os Direitos do Homem, apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade” (Arendt, 1989, p. 498)[70]. E usurpando primeiramente os direitos do homem, para em seguida matar a sua “pessoa moral” ao confiná-lo nos campos de concentração, o domínio totalitário consegue a definitiva e maior façanha: produzir cadáveres vivos (Arendt, 1989, p. 502).

> Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para morte. (...) Se levarmos a sério as aspirações totalitárias e não nos deixarmos iludir pela sensata afirmação de que são utópicas e irrealizáveis, veremos que a sociedade dos que estão prestes a morrer, criada nos campos, é a única forma de sociedade em que é possível dominar o homem completamente (ARENDT, 1989, p. 506-507).

Com sua inteligente ironia, Arendt diz que a inutilidade dos campos de concentração é apenas aparente. Nenhuma outra das instituições totalitárias é mais essencial do que os campos para preservar o poder do regime, pois, “sem o medo indefinido que eles inspiram e sem o treinamento muito definido que oferecem em matéria de domínio totalitário, (...) o Estado totalitário não pode inspirar o fanatismo das suas tropas nem manter um povo inteiro em completa apatia” (Arendt, 1889, p. 507). Apatia que, é evidente, não se manifestava só nas “pequenas” injustiças presenciadas no dia a dia, mas atingia o seu cume em relação à existência dos campos de concentração. Como assinala Todorov, “a infelicidade de outrem nos deixa frios, se para remediá-la precisamos renunciar a nossa tranquilidade” (Todorov, 1995, p. 170).

Porem, se o governo totalitário consegue a apatia das massas que passam a aderir ao sistema e recalcar suas consequências, nos campos ela atinge o extremo inimaginável da indiferença pela própria vida e pela vida do outro. Ao se debruçar sobre o relato de prisioneiros que sobreviveram aos campos de concentração, para analisar os motivos morais que levam uns e outros a atos de transgressão ou de

---

[70] “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem. Por um lado, isso foi conseguido quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e quando o mundo não totalitário foi forçado, por causa da desnacionalização maciça, a aceita-los como os fora-da-lei; logo a seguir, criaram-se campos de concentração fora do sistema penal normal, no qual um crime definido acarreta uma pena previsível” (Arendt, 1989, p. 498). Como não ver nas palavras de Arendt o espelho das muitas vidas de refugiados, atualmente perdidas em travessias de um continente a outro ou de um país a outro, assim como daquelas que, conseguindo chegar em terra firme, passam a viver nos campos de refugiados, em total exclusão social?

aderência ao sistema, Todorov mostra que nos campos atos heroicos e de resistência existem, mas são extremamente raros (Todorov, 1995).

Isto porque a violência e o sadismo com que são tratados os prisioneiros são de tal monta que a percepção do próprio sofrimento e do sofrimento alheio vai ficando cada vez mais obnubilada, impossibilitando qualquer reação de revolta ou a adoção da posição de mártir. No mais das vezes, a linha que separa o assassino da vítima se esfumaça, e o ódio se desloca daqueles que são formados pelo regime para torturar e matar, para aqueles que são forçados a denunciar e matar companheiros de confinamento, estratégia macabra, não só de destilar o ódio, mas de fazer com que ele se torne o afeto predominante com vistas ao atingimento da submissão irrestrita: “Pela criação de condições em que a consciência deixa de ser adequada, e fazer o bem se torna inteiramente impossível, a cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes dos regimes totalitários é estendida às vítimas e, assim, torna-se realmente total” (Arendt, 1989, p. 503). E sabemos que as palavras de Arendt não se tratam de pura teoria e muito menos de mera retórica, pois, revela a História, tudo foi planejado pelos nazistas para levar a cabo a “Solução Final”. Felizmente outras mãos, ainda que possam ter feito por seus particulares motivos, estancaram a tempo esse mal maior.

4.1.4 Marcas nos corpos, rastros na história

No livro em que toma a moral como objeto de estudo e analisa suas manifestações nos campos de concentração, Todorov (1995) nos conta que sua motivação para escrever sobre o Holocausto foi sua crença de que corremos o risco de repetir o passado se o ignoramos, e observa que ele tem sempre algo a nos ensinar. Arendt termina o capítulo sobre os campos de concentração com palavras que vão na mesma direção:

> Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (...) As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (ARENDT, 1989, p. 510-511).

Escuto as palavras de ambos como um alerta para a importância de falarmos sobre o totalitarismo e atentarmos para as pegadas deixadas por suas coordenadas estruturais. Concordo com eles.

Ao deixar suas pegadas no solo da História, a experiência do totalitarismo deixou no sujeito marcas que parecem tê-lo "autorizado" a um modo de gozo do/com o poder do qual dificilmente ele prescindirá. Pois, ela protagonizou um tempo onde a razão encontrou motivos ditos razoáveis para não mais enjaular no seu sonho os seus monstros. Doravante, eles passeiam mais libertos, e podemos mesmo dizer que a experiência totalitária estremeceu a noção de *indivíduo civilizado*, noção tão zelosamente construída com as luzes da razão esclarecida.

Evocando eventos distantes no tempo, mas que guardam entre si o mesmo caráter extremo – a *Shoah* e o *11 de setembro* – Adauto Novaes, no ensaio *Crepúsculo de uma Civilização* (2004), observa que civilização e barbárie são dois termos que jamais estiveram distantes um do outro[71]. Ao pronunciarmos a palavra civilização, necessariamente nos remeteremos ao seu outro, que é a barbárie. "Notamos, pois, que a civilização vive a inversão em seu próprio interior, isto é, *traz em si mesma a possiblidade de retorno da barbárie*", diz Novaes (2004, p. 10, grifo meu).

Assumindo uma direção de leitura similar à de Novaes, Elisabeth Roudinesco (2010) retorna à questão judaica e nos faz ver que depois do extermínio dos judeus pelos nazistas, as noções de genocídio e de crime contra a humanidade podem ser aplicadas a todos os Estados do planeta, independente do momento histórico. Tendo em vista que as nações mais civilizadas da Europa foram justamente aquelas que deram origem à maior das barbáries, os campos de concentração, cujo um dos nomes, *Auschwitz,* ainda provoca arrepios em muitos espíritos, passou

> a ser possível, para todos os povos humilhados pelo colonialismo ou pelas diversas formas de exploração capitalista, bem como para todas as minorias oprimidas (devido a seu sexo, cor da pele ou identidade), contestar os valores de liberdade e de igualdade considerados "universais". Com efeito, em nome deles os Estados ocidentais haviam cometido o pior e continuavam a reinar sobre o mundo perpetrando crimes e delitos em total contradição com os princípios da Declaração dos Diretos que eles mesmos tinham promulgado (ROUDINESCO, 2010, p. 12).

[71] Adauto Novaes e outros autores que escrevem a coletânea de artigos do livro que menciono usam como sinônimos os termos civilização e cultura, e assim eu também considero quando cito passagens destes artigos. Ver *Civilização e Barbárie.* Organizado por Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

4.1.5 Teorizações freudianas sobre a agressividade e a guerra

Desde a psicanálise, entendemos que o desejo de apagamento da diferença, ambição delirante que o totalitarismo persegue com afinco, encontrou nos campos o lugar ideal para se efetivar, mas, aprendemos com Freud que eles não foram um momento pontual da História, mas a emergência das forças sinistras que habitam o psiquismo humano.

Foram esses apontamentos que Sigmund Freud, pensador da cultura, ao viver os tempos de guerra fez questão de deixar como testemunho. Entre inquieto e assombrado, Freud alertou-nos sobre o poderio destrutivo da cultura e sobre a presença da morte que a guerra tanto realizava quanto banalizava.

Em 1915, escrevendo seis meses após o deflagrar da Primeira Guerra Mundial, em um tom francamente decepcionado, lastimou que o patrimônio cultural dos povos em litígio estivesse sendo destruído, seus laços comuns desfeitos e os homens direcionando todo o potencial da ciência para a fabricação de armas (Freud, [1915] 1974). Criticando o papel do Estado na guerra, apontou, corajosamente, que sua função de proibir o roubo e a violência cometidos pelos cidadãos, na verdade não passa de uma estratégia para que, deles, ele tenha o monopólio, ao passo que exige do cidadão que sancione esses atos em nome do patriotismo, algo que, lembra Freud, em tempos de paz nos passa totalmente despercebido[72].

Ainda que neste texto não omitisse sua veia pacifista, revelando a expectativa de que chegariam os tempos de paz e com eles os impulsos destrutivos se arrefeçariam, Freud não deixa de explicitar e de empunhar as teses que a experiência psicanalítica já mostrara: com o estado de guerra, não víamos nada mais do que a impotência da razão diante das paixões e da força de resistências emocionais. Assim como fez no texto que inaugurou suas elaborações sobre a tensão entre o sujeito e a cultura (Freud, [1908] 1976), ele aqui também aponta que a sociedade exige boa conduta de seus membros e lhes impõe padrões éticos inatingíveis, mas que ela se preocupa pouco, ou mesmo despreza a dinâmica pulsional que a estrutura. Reflete, também, sobre nossa atitude para com a morte e

[72]É incrível como essa crítica de Freud ecoa tão atual! Notadamente entre nós, brasileiros, sem dificuldades e não com menos lástima, vemos que não parece ser outro o interesse do Estado, interesse que desde a colonização da *terra brasilis* vem se apresentando cada vez menos “maquiado”. (*Brasilis* é o termo latino utilizado para denominar o Brasil antes da chegada dos Europeus, a terra dos índios. A expressão "terra brasilis" já aparecia em mapas dos séculos XVI e XVII, como por exemplo o mapa feito por Pedro Reinel e Lopo Homem em 1519. In: http://www.dicionarioinformal.com.br/terra+brasilis/).

tece argumentos cristalinos para nos mostrar que o mandamento “não matarás” é um fraco dique diante do desejo de aniquilar a presença incômoda do *outro-inimigo*, desejo que “vive” na redoma do pensamento inconsciente, mas que, diante de uma realidade de favorável hostilidade como a guerra, encontra a oportunidade ideal para se manifestar em ato.

Dezessete anos mais tarde, em sua conhecida troca de missivas com Albert Einstein, onde discute as motivações que levam os homens a guerrearem, Freud insistiu na ineficácia de se tentar eliminar as tendências destrutivas, visto que elas são constituintes do sujeito (Freud, [1932] 1976). Por fim, alguns anos antes de espocar a Segunda Guerra Mundial – mas já experienciando o socialismo e a ascensão do regime nazista – trouxe-nos uma inestimável contribuição teórica com a noção de *mal estar na cultura* (Freud, [1929-1930] 1974). Retomando sua tese de que a neurose é uma “produção” da cultura, não se eximiu de apontar que o progresso alcançado com o domínio da natureza e o desenvolvimento técnico-científico, recursos dos quais o homem lança mão para obtenção de prazer, não vinham resultando em nada mais do que “prazer barato”, estando longe de se obter com eles a tão almejada felicidade. “Brincando de Deus”, o homem experimentava a onipotência dos deuses, mas, alfinetou, ainda assim, continuava refém das exigências ideais da cultura. E tais exigências, bem o sabemos, são geridas de maneira iníqua pelo “superego cultural” que tem como alvo, justamente, a renúncia à satisfação pulsional de uns em detrimento do gozo de outros. Além disso, aqueles que renunciam não o fazem de bom grado, e o preço pago pelo mal estar *da* cultura se expressa incessantemente como mal estar *na* cultura. Ele é a expressão patente de que a agressividade habita o coração humano, de muito pouco servindo para apaziguá-la os sistemas que pregam a distribuição igualitária de riquezas materiais e a igualdade de condições sociais, alicerçados em noções idealizadas e abstratas sobre a natureza humana.

> Abolindo a propriedade privada, privamos o amor humano da agressão de um de seus instrumentos decerto forte, embora, decerto também, não o mais forte; de maneira alguma, porém, alteramos as diferenças em poder e influência que são mal empregadas pela agressividade, nem tampouco alteramos nada em sua natureza. A agressividade não foi criada pela propriedade (FREUD, [1929-1930] 1974, p. 135).

Com estes aportes, Freud desbancou a noção de *natureza humana*, fazendo cair por terra a ilusão de que alguns são forjados com materiais mais nobres que

outros, e pôs em xeque a ideia de que o progresso se coaduna com o aperfeiçoamento da sociedade humana. O que ele nos mostrou foi, justamente, o oposto, ou seja, que a barbárie é a outra face da cultura, antecipando o que hoje vemos: a utilização da ciência e a noção de progresso como instrumentos de poder para subjugação do homem pelo homem.

4.1.6 Teorizações lacanianas sobre os efeitos da guerra na política

Jacques Lacan, crítico da política, atravessou os períodos de guerra e pode testemunhar a sobrevivência de paradigmas totalitários no seio da democracia. Empenhado em desvelar a lógica totalitária que tão facilmente abraça a política, colocou o acento em questões valiosas para que percebêssemos o *mal estar* que essa lógica não deixa de produzir. Assim, denunciou a ascensão da ciência e sua comitiva de objetos que suturam o desejo do sujeito, e apontou, em vários momentos de sua obra, a escalada da segregação, o incremento do racismo e a incessante exclusão que o capitalismo impõe ao laço social.

Falando aos psiquiatras em 10 de novembro 1967, Lacan lembrou-lhes que a massificação da sociedade era crescente e que ela não se traduzia no fortalecimento dos laços coletivos. Apontando questões que visavam diretamente aos psiquiatras e à psiquiatria, evocou os trabalhos de Foucault sobre a loucura para lhes dizer que a “libertação” do louco teve como contrapartida seu “aprisionamento” como objeto do saber científico. Ao forjar um sujeito universal, sublinhou Lacan, a ciência instaurou outros formatos nas relações de poder entre o médico e o louco, e relançou, ao seu bel prazer, a segregação pela via da técnica e do discurso psiquiátrico (Lacan, 1967).

E ao abordar o efeito de segregação como resultante da universalização imposta pelo paradigma científico, ele faz, a meu ver, uma importante remissão ao nazismo como movimento que, em nome desse paradigma, “inaugurou” a segregação do diferente e a tirania da raça: “Os senhores nazistas, vocês podem ter por eles um considerável reconhecimento, foram os precursores e, além disso, tiveram imitadores, um pouco mais para o Este, sobre o que é concentrar as

pessoas – isto é o tributo desta universalização como resultante do progresso do sujeito da ciência (Lacan, 1967, p. 30)[73].

Em *Alocução sobre as psicoses da criança* ([1967] 2003), discurso proferido poucos dias antes do discurso aos psiquiatras, Lacan assinalou que toda formação humana tem por essência aparelhar o gozo – ponto fundamental de suas elaborações sobre a política, o qual ele desdobraria mais tarde –, e novamente apontou o efeito de segregação que o discurso da ciência, ganhando alcances planetários, trazia "à ordem do dia por uma subversão sem precedentes" (Lacan, [1967] 2003, p. 364).

Já em *Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia*, escrito resultante de uma conferência proferida aos psicanalistas 17 anos antes desses dois discursos, Lacan havia destacado a potência da *psicanálise em extensão* nos oferecendo, naquela oportunidade, férteis elaborações sobre a articulação entre direito e psicanálise. É o inextricável laço entre subjetividade e cultura que ele destaca nesta conferência, para explicitar a contribuição da psicanálise ao campo da criminologia. Denunciando os efeitos, no sujeito, que a submissão do particular ao universal engendra, ressaltou que de nada adianta a ereção de padrões de punição calcados no estabelecimento da culpa, uma vez que, como Freud já mostrara, a culpa, antes de ser o resíduo do ato criminoso, é o motor que leva o sujeito a praticá-lo. Ela é oriunda, sabemos, de uma delicada e particular relação entre o superego como autoridade que legisla e o ego que se equilibra entre subserviência e transgressão, tendo qualquer ato de normatização ou punição apenas o mérito de reforça-las e de relançar, *ad infinitum*, a segregação. Sobre o que pode a psicanálise contribuir para o reconhecimento dessa dinâmica, Lacan finaliza segura e belamente:

> As ideias conjugadas de supereu, eu e isso não são, portanto, da alçada de uma casuística vã, e podem guiar a ação do pensamento do pedagogo, do político e do legislador. A ação concreta da psicanálise é de benefício numa ordem rija. As significações que ela revela no sujeito culpado não o excluem da comunidade humana. Ela possibilita um tratamento em que o sujeito não fica alienado em si mesmo. A responsabilidade por ela restaurada nele corresponde à esperança, que palpita em todo ser condenado, de se integrar num sentido vivido (Lacan, [1950] 2003, p. 131).

[73] Em espanhol, no original, página 30: "Los señores nazis, ustedes podrían tener para com ellos um considerable reconocimiento por eso, fueron unos percursores, y además tuvieron inmediatamente imitadores, um poco más al Este, en cuanto a lo que es concentrar a la gente – esto es el tributo de esta unviersalización en tanto que ella no resulta sino del progresso del sujeito de la ciência".

E não poderíamos deixar de trazer aqui suas valiosas palavras endereçadas à sociedade psicanalítica na *Proposição de 9 de outubro de 1967*, onde ele não deixa de lembrar que todo agrupamento tem por intenção tamponar o real (Lacan, [1967] 2003, p. 249). Na *Proposição*, ele sublinha a imbricação da *psicanálise em intensão* e a *psicanálise em extensão*, e joga luz nas consequências de se ter um coletivo estruturado pelo *Um* em posição de comando, fazendo referência as teorizações de Freud sobre a psicologia das massas e a análise do eu (Freud, [1929-1930] 1976).

Nesse escrito, novamente insiste nos efeitos de segregação que se decantam de certos modos de tentar dar conta do real, modos que, como assinalado acima, encontraram sua mais macabra expressão nos campos de concentração, estes em que, temos que concordar com Lacan, "nossos pensadores, vagando do humanismo ao terror, não se concentraram o bastante" (Lacan, [1967] 2003, p. 263). Fazendo alusão ao racismo como forma segregatória, e à universalização que a ciência e o capitalismo propagam, Lacan assinala:

> Abreviemos dizendo que o que vimos emergir deles [os campos de concentração], para nosso horror, representou a reação de precursores em relação ao que se irá desenvolvendo como consequência dos remanejamentos dos grupos sociais pela ciência, e, nominalmente, da universalização que ela ali introduz. Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação (LACAN [1967] 2003).

A bem da verdade, ainda que em diferentes momentos e contextos, tais questões estiveram presentes até o final do seu ensino, numa transmissão que frequentemente aliava clínica e política, como podemos testemunhar se revisitarmos Televisão, texto publicado em 1974, onde, se referindo ao efeito de recalque constituinte da cultura, ele aponta que o supereu é estrutural, "um mal estar (sintoma) na civilização" (Lacan, [1974] 2003, p. 528). E retoma, uma vez mais, sua "profecia" sobre a escalada do racismo e da xenofobia, no que eles têm como função normatizar o gozo do Outro (Lacan, [1974] 2003).

As metamorfoses e reveses políticos do capitalismo também não escaparam ao seu olhar, nem foram poupados de suas argutas teorizações. Relendo Marx e munido de sua metapsicologia, situou os deslocamentos temporais do discurso capitalista, apontando que o "mercado do Outro" governa sob o mais-de-gozar e legisla a proliferação de objetos que pretendem dar lugar ao objeto *a* (Lacan, [1968-1969] 2008). Em seguida, não deixou de observar que, se em um primeiro tempo capitalista o mais-de-gozar tinha por função a renúncia ao gozo, o incremento da

sociedade de consumo eleva o gozo do objeto a bem maior, à medida de felicidade (Lacan, [1969-1970] 1992).

O que aponta Lacan, de forma perspicaz, é que o "superego social" delineado por Freud como agente da repressão, hoje assume, confortavelmente, sua face de injunção ao gozo, um gozo elevado à condição de "imperativo transcendente" (Safatle, 2016, p. 143), e convoca os sujeitos a "gozar a qualquer preço" (Melman, 2000), mas a distribuição do gozo, inevitavelmente desigual, agrega outras cores aos processos de segregação e exclusão social.

Os trabalhos de Todorov, Lefort e Arendt fornecem uma valiosa radiografia do que foram capazes os governos totalitários do século XX, mas eles também têm o mérito de nos levar a compreender que a instituição destes governos não foi tão somente um momento histórico pontual onde o "mal" ergueu-se desmedidamente. Pois, nascida no seio da sociedade capitalista e servindo-se da ciência, fica claro que a *lógica totalitária* que configura o totalitarismo de Estado não abdicará de seu espaço tão cedo – se é que um dia o fará[74]. Tendo sido seu esteio socioeconômico as massas atomizadas, o individualismo solitário que as animou fincou raízes e se exacerbou, fortalecido pelo engolfamento da esfera pública pela esfera privada, para citar apenas um dos fortes traços do nosso tempo de mercados comuns. Soma-se a isso o fato de que, ao eleger e por em prática os campos de concentração e de extermínio como fundamentos últimos de sua política, o domínio totalitário legou à contemporaneidade novas formas de exclusão, vindo os campos de refugiados, como disse anteriormente, a ser a mais recente e triste expressão da face extrema da segregação do diferente.

Também é visível que a outrora identificação com lideranças onipotentes e carismáticas, traço fundamental dos bem sucedidos governos totalitários, não desapareceu, mas apresenta hoje um vestiário *up to date*, e varia entre a identificação com líderes midiáticos, utilitários e pragmáticos, que empunham sem rubor o discurso do empreendedorismo e da eficácia da gestão, governando países e cidades como se fossem suas empresas ou o quintal de suas casas; e a

[74] Escrevendo há algumas décadas atrás e a seu modo, Todorov já havia feito o mesmo apontamento: "É nesse sentido que se pode responsabilizar pelos campos [de concentração] a nossa civilização industrial e tecnológica; não porque meios industriais particulares sejam necessários para perpetrar os assassinatos em massa e provocar infinitos sofrimentos, (...) mas porque uma mentalidade 'tecnológica' invade também o mundo humano. Essa evolução é trágica, pois não se pode supor que cesse: a tendência à especialização e à eficácia está inscrita na nossa história, portanto, seu efeito nefasto sobre o mundo propriamente humano é incontestável (Todorov, 1995, p. 329).

identificação com aqueles que se valem de um “messianismo capitalista”, pastores-empresários cujas “ovelhas” não almejam o reino dos céus, mas as mesmíssimas graças materiais e financeiras que as deles[75].

Finalmente, mas não menos importante, cabe destacar a notória hegemonia do capitalismo como sistema socioeconômico e sua parceria com a ciência. Cada vez mais robusta e ganhando alcance planetário, tal parceria perpetua a ética do lucro, e reduz a política ao mero jogo de perdas e ganhos financeiros. O liberalismo que prometeu emancipar o indivíduo, tornou-se, ele próprio, seu Senhor mais poderoso. Ganhou novos atributos e se recusa a vagar a cadeira ao lado da democracia, de forma que nos “obriga” a reconhecê-lo como seu sobrenome: *democracia neoliberal*.

Ainda que os signos possam ser outros, vemos que os ideais de equidade e justiça, de reconhecimento das diferenças individuais e respeito à pluralidade dos atores sociais – os quais as instituições democráticas pretendiam garantir –, apresentam hoje significativos pontos de esgarçamento. Logo, revisitar o totalitarismo como regime político e vislumbrar que o advento da ciência e do capitalismo foram molas mestras para o impulso do domínio totalitário e para a política que ele conformou, nos permite pinçar alguns fios para tecer a proposição de que a *lógica totalitária* parasita a democracia contemporânea, hoje orquestrada por outro maestro: o capitalismo neoliberal.

4.2 **Considerações sobre a tendência totalitária do capitalismo neoliberal**

4.2.1 Império capitalista

A proposição com a qual terminei o tópico anterior está articulada à compreensão de que, em sua forma neoliberal[76] o capitalismo é hoje um sistema socioeconômico e político hegemônico, o qual configura e determina o *modus vivendi* de praticamente todos os seres que habitam o planeta.

---

[75] Se não, como compreender a eleição de Donald Trump a presidente dos americanos, e, em nossas terras, a eleição dos prefeitos João Dória e do bispo Marcelo Crivela, a declarada adesão de muitos à candidatura presidencial do deputado Jair Messias Bolsonaro, e os rumores da candidatura de ninguém menos do que o apresentador de TV e empresário Luciano Huck para concorrer com este último?

[76] Utilizarei o adjetivo “liberal” para me referir às características socioeconômicas do capitalismo fundado incialmente pela doutrina liberal, e o adjetivo “neoliberal” para aquelas que caracterizam a sua fase mais tardia.

A face hegemônica do capitalismo tem em “Império” (2001) uma abordagem pioneira. Escrito a quatro mãos pelo filósofo político italiano Antonio Negri e o crítico literário americano Michael Hardt, o livro aponta a tendência totalizante e o modo como o capitalismo ocupa espaços e com o qual imprime uma *ausência de externalidade*[77] à sua lógica.

Acompanhando estes autores, vemos que sendo uma ordem hegemônica, o capitalismo contemporâneo traz consigo novas configurações socioeconômicas resultantes, sobretudo, dos processos de globalização da economia ensejados com o estabelecimento da era pós-industrial. Tais configurações têm como principais características: a) o declínio da industrialização, com a consequente expansão do setor de serviços e o predomínio da comercialização de bens imateriais (conhecimento, tecnologia, etc); b) a “financeirização da vida” refletida na prevalência da lógica econômica nas formas de subjetivação; c) o incremento das tecnologias da comunicação e do funcionamento predominantemente em rede; d) a quebra de fronteiras comerciais e o descentramento dos mercados visando intensificar o consumo através de maior difusão do poder do capital, o que traz a reboque o apagamento das fronteiras entre a esfera pública e a esfera privada (Hardt & Negri, 2001).

Os autores pensam esses fenômenos em conjunto e os nomeiam de *Império*, uma ordem sociopolítica diferente do imperialismo que caracterizou o moderno sistema de Estados-nação, e que foi fundamental para o colonialismo europeu e a expansão econômica. O *Império*, tal como delineado pelos autores, nasce do crepúsculo da soberania moderna, e se caracteriza como uma ordem mundial que não surge espontaneamente, nem é ditada por uma potência única com um centro de racionalidade transcendente, mas resulta da globalização da economia. Partindo deste ponto, os autores argumentam que economias em rede, avanço tecnológico, informatização, são processos que configuram o capitalismo pós-moderno e dão sustentação à globalização fazendo crer que as relações econômicas tornaram-se mais independentes do controle político e que, em consequência, a soberania política estaria em declínio (Hardt & Negri, 2001, p.12). Para os autores, ao invés disso, o que está em jogo, principalmente no terreno político, é uma nova forma de soberania “composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais,

[77] Agradeço ao professor Vinicius D’Arriba pelas trocas de mensagens e sugestões bibliográficas, as quais contribuíram para esclarecer a noção de ausência de externalidades própria ao capitalismo.

unidos por uma lógica ou regra única" (idem, 2001, p. 12). E, por sua amplitude e hegemonia, os autores entendem que "o *Império* é a substância política" que regula as permutas globais, "o poder supremo que governa o mundo" (idem, 2001, p. 11).

A meu ver, a abordagem deles se torna particularmente interessante quando destacam que tal forma sócio-política caracteriza-se por não ter fronteiras ou barreiras fixas, por apresentar-se *descentralizada* e *desterritorializada,* para assim incorporar gradualmente o "mundo inteiro" dentro de suas fronteiras abertas e sempre em expansão. Entendo que os contornos do que Hardt & Negri denominam de *Império* brotam da forma mesma com que o capitalismo liberal vem ocupando os espaços globais e disseminando ferozmente suas premissas e injunções socioeconômicas e políticas. Quanto a isso, um primeiro ponto a destacar e reconhecer é a amplitude do domínio do capital. Seus "tentáculos" alcançam todas as partes do globo, "abraçam" qualquer lógica que lhe seja estranha, capturando-a e fazendo-a sua. Modo de domínio em que, estando em *todo lugar*, termina por não poder ser apreendido em *lugar nenhum.* "À medida que o domínio impessoal do capital se estende por toda a sociedade, muito além das paredes da fábrica e, em termos geográficos, por todo o planeta, o comando capitalista tende a tornar-se um 'não lugar', ou, na realidade, um todo lugar (...)" (Hardt & Negri, 2005, p. 142).

4.2.2 Weber e o capitalismo nascente

Na verdade tal hegemonia já estava, de certa forma, presente nas coordenadas estruturais que deram a luz ao capitalismo, como nos mostrou Max Weber em seu clássico estudo "A ética protestante e o espírito do capitalismo" (1974). Ali, Weber assinala, com riqueza de detalhes, que o capitalismo moderno precisava de um *ethos* para fincar raízes. Como sabemos, ele se ancorou na ética do puritanismo calvinista protestante, sobretudo em suas características de renúncia às tentações mundanas (o uso irracional das riquezas produzidas) e a extrema dedicação ao trabalho como meio virtuoso de prestar glória a Deus. Tal ética foi decisiva para o surgimento dos empreendedores burgueses, industriosos e conscientes de que a distribuição desigual de riquezas era um desígnio da Divina Providência (Weber, 1974). Assim, os primeiros processos de socialização sob a égide do capitalismo se deram sob o signo da acumulação e do empreendedorismo individualista. Por meio deles o sistema capitalista imprimiu o ideal moderno de

racionalismo econômico e seus corolários: a obtenção do lucro e a produtividade parametrizada por processos científicos.

Contudo, como nos explica Weber, as contradições decorrentes da lógica de acumulação e restrição ao usufruto irrestrito das riquezas produzidas foram se fazendo presentes no decorrer do desenvolvimento da sociedade capitalista. O ascetismo que migrou da vida religiosa e se entranhou no cotidiano laico elevou, gradativamente, os bens materiais a “senhores máximos” da vida moderna, tornando impossível ao homem resistir a deixar de usufruí-los na vida terrena.

> Uma vez que o ascetismo se encarregou de remodelar o mundo e nele desenvolver seus ideais, os bens materiais adquiriram um poder crescente e, por fim inexorável, sobre a vida do homem como em nenhum outro período histórico. O capitalismo vitorioso, uma vez que repousa em fundamentos mecânicos, não mais precisa de seu suporte. (...) Onde a plenificação da vocação não pode ser diretamente relacionada aos mais altos valores espirituais e culturais, ou quando, por outro lado, não precisa ser sentida apenas como uma pressão econômica, o indivíduo geralmente abandona qualquer tentativa de justificá-la (WEBER, 1974, p. 86).

Para Weber, o capitalismo, cada vez mais independente da ideologia religiosa, foi ganhando uma feição própria, a ponto de prescindir de qualquer suporte da força religiosa, buscando “energia” tão somente no interesse social e comercial dos homens e na adaptação destes às suas premissas, ficando à margem aqueles que não se adaptassem a elas (Weber, 1974). Ou seja, Weber assinala que, se a adesão à ética protestante foi crucial para que o capitalismo pudesse forjar uma identidade, certo desprendimento desta ética lhe possibilitou delinear uma “identidade própria”, digamos assim, pautada pela exacerbação de alguns elementos, dos quais podemos destacar o individualismo, o racionalismo pragmático e o crescente apelo ao consumo. Esta passagem, referida por alguns autores como a passagem do *capitalismo de produção* para o *capitalismo de consumo* se qualifica por *ethos* diferenciados. Enquanto ao *modo produção* correspondia um *ethos* que pregava a renúncia à fruição das riquezas na vida terrena, a disciplina e o cálculo racional; no *modo consumo* ele é regido por processos de socialização que se pautam pela globalização, pela ascensão da tecnologia e da ciência, pela crença na infalibilidade da boa administração e gestão dos recursos (principalmente aqueles que, eufemisticamente são denominados de “recursos humanos”), bem como pelo louvor ao consumo. Tais metamorfoses foram dando novos traços ao capitalismo e, claro, às relações sociais e políticas conformadas por ele.

4.2.3 O capitalismo de espírito novo

Em *O Novo Espírito do Capitalismo* (2009), Luc Boltanski & Ève Chiapello, revisitam as coordenadas weberianas para mostrar que, se o capitalismo moderno veio ocupar o lugar deixado vago pela ética protestante, o capitalismo neoliberal, para manter seu caráter parasitário, agora soma esforços com a ciência e a técnica, sustentando-se no que eles classificam de *gerencialismo*, ou seja, um conjunto de técnicas e discursos de gestão considerados válidos cientificamente (Boltanski & Chiapello, 2009).

Para tecer suas hipóteses, os autores fizeram um exaustivo recorrido da literatura gerencialista e mostraram que ela se apoia em *injunções sistêmicas*, que são *justificações* do porque deve funcionar a ordem capitalista tal como ela funciona. Composta de preceitos fundados basicamente em dados empíricos, tal literatura apresenta-se como uma literatura descritiva e normativa que diz "como deve ser a realidade" e não "como ela é". Tal estratégia discursiva encobre os paradoxos do sistema capitalista e leva os sujeitos a acreditar nele, fazendo com que se torne o menos insuportável possível, e mesmo desejável aderir à realidade capitalista (Boltanski & Chiapello, 2009). Fruto de uma minuciosa pesquisa, o livro mostra que a literatura gerencialista se propaga difundindo premissas que, ao mesmo tempo, decorrem e conformam as configurações socioeconômicas atuais do capitalismo – fluidez, quebra de fronteiras, etc. –, "traduzindo-as" na forma de prescrições de comportamentos a serem adotados nas relações sociais e de trabalho, tais como "respeito às diferenças no trabalho em equipe", "valorização de múltiplas experiências", "abertura para ouvir e entender outro", "gosto pela mudança", e também em habilidades como "flexibilidade", "comunicabilidade", "criatividade" e "iniciativa".

Os resultados encontrados pelos autores evidenciam que o capitalismo pós-industrial recolheu os "ecos" das manifestações operaístas da década de 40 e, sobretudo, das reivindicações dos anos 60 e 70 por mais autonomia e menos hierarquia, as quais refletiam o anseio por um gerenciamento menos centralizado. "Fagocitando" estas reivindicações e "vendendo-as" como decorrentes do processo de desenvolvimento do capitalismo – e, portanto, necessárias a sua manutenção – o anseio por mais autonomia foi formatado por "palavras de ordem" que consubstanciam o discurso gerencialista, fazendo parecer que o capitalismo foi

renovado e “oxigenado” para responder às demandas sociais (Boltanski & Chiapello, 2009). O fato é que essa “antropofagia” está a serviço de sua tendência totalizante: ao incorporar elementos externos ao seu discurso o capitalismo contemporâneo os utiliza para enriquecer seu repertório discursivo, mas sem fazer com isso um autêntico “giro discursivo” que permita uma revisão honesta e transparente de sua ética e das coordenadas com as quais exerce o seu poder.

Com isso, seu caráter insaciável e sua ética de submissão ficam encobertos, quase invisíveis, poderíamos dizer. O trabalho, sobretudo o assalariado, atividade principal para produção e acumulação de riqueza, aparece como atividade livremente escolhida, ou seja,

> o trabalhador é teoricamente livre para recusar-se a trabalhar nas condições propostas pelo capitalista, assim como este tem liberdade de não propor emprego nas condições demandadas pelo trabalhador de tal modo que essa relação, embora desigual no sentido de que o trabalhador não pode sobreviver muito tempo sem trabalhar, distingue-se muito do trabalho forçado ou da escravidão e sempre incorpora, por isso, certa parcela de *submissão voluntária* (BOLTANSKI & CHIAPELLO, 2009, p. 38,grifo meu).

Sustentando-se nessas argumentações, os autores fazem um *up grade* na teoria weberiana utilizando ideologia e discurso como principais conceitos, a fim de fundamentarem os motivos pelos quais as pessoas se engajam nas injunções capitalistas. Não deixando de concordar com algumas posições de Weber, Boltanski & Chiapello vão além delas e apontam a participação que teve o Iluminismo como doutrina que sedimentou o liberalismo, que valorizou e justificou as atividades lucrativas como um bem comum para a sociedade. Lembremos que tal doutrina tem como norte: 1) a suposta neutralidade da esfera econômica em relação à ideologia; 2) a ideia de que o interesse individual serve ao interesse geral, a qual, por sua vez, se alicerça em parâmetros que estimam que o progresso material individual é critério para o bem estar social; 3) a crença na eficácia e eficiência do liberalismo em suprir as necessidades materiais e, 4) a ideia de que a liberdade política é efeito colateral da liberdade econômica (Boltanski & Chiapello, 2009).

Assim, os autores procuram jogar luz nos aspectos que tangem às *vantagens sociopolíticas* decorrentes da adesão ao capitalismo, não só no que diz respeito às razões individuais, como também no que se refere às justificações em termos coletivos (Boltanski & Chiapello, 2009, p. 41). Ao ressaltarem que as *injunções sistêmicas* desse novo *ethos* capitalista, por si sós, não bastam para produzirem seus efeitos, nem para suscitar o empenho dos atores sociais em sustenta-las,

sublinham que elas precisam ser interiorizadas e justificadas. Aqui a cultura atua como protagonista, pois são os processos de educação e socialização que tornam possível as injunções participarem da reprodução da vida social.

Encharcando o tecido social, essas justificações obtém o efeito almejado: fazer com que as pessoas não achem insuportável conviver com elas em seu cotidiano, permitindo, com isso, que elas perdurem. Contrariando os prognósticos marxistas de que iria sucumbir ao peso da história, o capitalismo não só sobrevive como também não para de ampliar o seu império e, concordo com os autores, isso se deve ao fato dele se apoiar em poderosas representações que o legitimam e o tornam desejável. Astutamente, ele se serve de justificações compartilhadas que o apresentam como ordem aceitável e até desejável, a única possível, ou a melhor das ordens possíveis. Essas justificações baseiam-se em argumentos suficientemente robustos para serem aceitas como pacíficas por um número bastante grande de pessoas, de tal modo que seja possível conter ou superar o desespero ou o niilismo que a ordem capitalista também não para de suscitar, não só nos que estão no lugar de “oprimidos”, mas também, às vezes, aos que têm a incumbência de mantê-la e de transmitir seus valores (Boltanski & Chiapello, 2009, pp.41-42). Ancorada no individualismo moderno, a lógica do capitalismo neoliberal engendra um falso sentimento de autonomia e independência. Em nível das relações coletivas produz efeitos éticos e políticos desagregadores: a liberdade apregoada pelo liberalismo e intensificada pelo neoliberalismo traduz-se na ética do “farinha pouca, meu pirão primeiro” e do “salve-se quem puder”. Em nome dessa liberdade, vê-se uma política que hipertrofia os direitos individuais, onde cada um se arroga o direito de desrespeitar o direito do outro em nome da “sua” liberdade. Erguidos de forma abstrata e tendo a categoria de universal por bússola, o rol de direitos do indivíduo não dá conta das vicissitudes singulares que governam o gozo de cada um, resultando na submissão insatisfeita – e por vezes violenta – da maioria por uma minoria que detém todo o poder de gozo. Uma nova racionalidade precisa então ser posta em cena, para que a lógica capitalista continue no comando.

4.2.4 A razão neoliberal

Em um tom agudo e minucioso, o sociólogo Christian Laval e o filósofo Pierre Dardot em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016) abordam o capitalismo em sua fase mais avançada para aprofundar e criticar alguns vieses assumidos pelos autores supracitados.

Na pena dos autores, o capitalismo neoliberal aguçou as características nascidas com o liberalismo e se ancora, sobretudo, "na concorrência como norma de conduta e na empresa como modelo de subjetivação" (Laval & Dardot, 2016, p. 17). Assumindo a noção foucaultiana de *racionalidade política*[78], eles não só apontam seu caráter totalitário como também argumentam que o neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica é, em primeiro lugar, uma *racionalidade* que tende a estruturar e organizar tanto governantes quanto governados (Laval & Dardot, 2016). Para os autores, o neoliberalismo "é a *razão do capitalismo contemporâneo* (...) e pode ser definido como um conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência" (Laval & Dardot, 2016, p. 17, grifo dos autores).

Laval & Dardot (2016) engrossam o coro dos que acreditam que o capitalismo, apesar das crises e desastres que engendra, possui uma capacidade impressionante de *auto fortalecimento*. Longe de serem um impedimento, as crises pelas quais passa são uma oportunidade sempre renovada de manter sua trajetória ilimitada, a qual tende a anular, sem destruir, outras opções políticas. Pois, agindo pacificamente, ele não as impede de existir, mas seus mecanismos rígidos impedem que elas floresçam. Sem fazer alarde, sedutoramente, seu discurso entra em nossos lares vendendo uma razão política única. E, ainda acompanhando Foucault, os autores sublinham que o neoliberalismo não só cerceia e destrói, mas também *produz* certas relações sociais, certos modos de viver, certas subjetividades.

> O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da "modernidade". (...) Há quase um terço de século, essa norma de vida rege

[78] Foucault propõe este conceito nos cursos dados no *College de France* em 1978-1979, publicados sob o título "O nascimento da biopolítica", São Paulo: Matins Fontes, 2008. O conceito de racionalidade política proposto por Foucault denota um conjunto de procedimentos e premissas orientados para uma ação articulada de determinados meios para atingir um determinado fim. É nesse sentido, também, que Foucault caracterizará o liberalismo como uma tecnologia política, ou seja, uma espécie de prática que conjuga tanto um aspecto técnico quanto lógico. Ele é tanto um modo de fazer as coisas quanto de refletir sobre como elas devem ser feitas.

> as políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, transforma a sociedade, remodela a subjetividade. As circunstâncias desse sucesso normativo foram descritas inúmeras vezes. Ora sob seu aspecto político (a conquista do poder pelas forças neoliberais), ora sob seu aspecto econômico (o rápido crescimento do capitalismo financeiro globalizado), ora sob seu aspecto social (a individualização das relações sociais às expensas das solidariedades coletivas, a polarização extrema entre ricos e pobres), ora sob seu aspecto subjetivo (o surgimento de um novo sujeito, o desenvolvimento de novas patologias psíquicas). Tudo isso são dimensões complementares da *nova razão do mundo* (LAVAL & DARDOT, p.16, grifo dos autores).

É assim, denunciando a plenos pulmões essa lógica totalizante e globalizante, que Laval & Dardot (2016) colorem, talvez com tintas um tanto alarmistas, a afirmação de que o capitalismo neoliberal, a despeito de colocar a liberdade como carro-chefe de seu discurso, é uma política *antidemocrática*. Por ser um sistema fechado – e nisso concordo com os autores – o capitalismo recusa qualquer lógica que não seja a sua, implantando uma verdadeira *ausência de externalidades* a ela. “Esse sistema fechado impede qualquer autocorreção de trajetória, em particular em razão da desativação do jogo democrático, e até mesmo, sob certos aspectos, da política como atividade”. E concluem: “O sistema neoliberal está nos fazendo entrar na *era pós-democrática”*(Laval & Dardot, 2016, p. 8, grifo dos autores).

De minha parte, prefiro trabalhar teoricamente com o termo *democracia neoliberal*, pois embora concorde com os autores quando mencionam os efeitos iníquos do neoliberalismo, considerar que ele “acabou” ou “acabará” com a democracia implica assumir a ideia de que só haverá democracia na ausência de qualquer sistema que lhe seja antagônico, donde se conclui que os autores parecem apostar (desejar?) na possibilidade de uma democracia pura, ideal, despida de antagonismos. Ora, se assim for, nos encontraremos, novamente, no totalitarismo! Nesse sentido, prefiro me colocar ao lado de Foucault quando ele diz que “nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então sempre temos algo a fazer” (Foucault, 1995, p. 256).

Mas, retomemos as teses de Laval & Dardot. Entendendo que a racionalidade neoliberal molda a sociedade na forma de uma empresa, é de um *sujeito empresarial* que falam os autores, qualificação que eles alicerçam no entendimento de que “o discurso do mercado constrói seu próprio sujeito” (Laval & Dardot, 2016, p. 322). Capturado por esse discurso, o sujeito se torna uma “empresa de si”, investindo intensamente na autovalorização e na concorrência com os outros (Dardot & Laval, 2016, p. 323). O sujeito produtivo, argumentam eles, foi a invenção

da sociedade industrial, sujeito produzido pelo discurso benthaminiano, visto como aquele sobre o qual o poder precisava agir, vigiar e punir para maximizar sua produtividade e garantir sua obediência às normas que zelariam, não só pela sua felicidade mas pela felicidade de todos. O poder disciplinar, lembram Dardot & Laval, tinha como objetivo social maior a fabricação de homens dóceis, úteis ao trabalho e dispostos ao consumo. Para os autores, a racionalidade neoliberal, presente nas práticas discursivas surgidas no fim do século XX forja o *homem-empresa* ou *sujeito empresarial*, sujeito "formatado" pelo poder gerencial, totalmente aderido à prática da competição e obcecado em maximizar seu desempenho profissional (Laval & Dardot, 2016, p. 325).

E já que mencionei Michel Foucault, para esclarecimento do leitor, importa apontar que os autores supracitados, cada um a seu modo, retomam importantes temáticas e concepções foucaultianas como a noção de que o poder produz a subjetividade, a noção de discurso, de "cuidado e produção de si", entre outras. Laval & Dardot, como percebemos, colocam seu foco nos desdobramentos teóricos que Foucault empreendeu mais para o final de seu ensino, quando forjou o conceito de *biopolítica*, quando também dedicou-se a analisar o liberalismo e o capitalismo neoliberal, em análises que constam no livro *O nascimento da biopolítica* (Foucault, 2008). Ali ele desenvolve a ideia de que uma das características fundamentais do neoliberalismo é a crescente financeirização da vida dos indivíduos e das populações, ou seja, a aplicação generalizada da racionalidade econômica a todos os fenômenos da vida social (a justiça, a educação, o trabalho, etc.). Também designa, a meu ver com bastante propriedade, que a liberdade é um elemento central no exercício do poder neoliberal na medida em que necessita dela para o bom funcionamento da economia de mercado, mas que, paradoxalmente, ele cria mecanismos para a gestão dessa liberdade, mecanismos que envolvem também seu bloqueio. E, por fim, Foucault destaca que na perspectiva do neoliberalismo o indivíduo é pensado essencialmente como *homo economicus*, indivíduo competitivo e produtivo, logo, para o autor, os processos de subjetivação e de socialização são fundados na racionalidade econômica.

Retomando o livro de Laval & Dardot, vemos que em seu "mosaico de autores", embora assumam a *démarche* foucaultiana concebendo o sujeito como produto do poder neoliberal, ao teorizarem sobre o *sujeito empresarial* eles abrem espaço para a psicanálise e articulam desempenho e gozo, se apropriando de

conceitos psicanáliticos. Em uma inspiração francamente lacaniana, escrevem que há uma ilimitação de gozo propalada pelo capitalismo neoliberal, a qual leva, tanto o sujeito quanto a empresa, a um imaginário de expansão e autovalorização infinitas (Laval & Dardot, 2016, p. 320). Segundo os autores, tal desmedida, para o sujeito, faz com que o trabalho seja "gozo de si por intermédio do desempenho que se deve ter" (Laval & Dardot, 2016, p. 320). A articulação e os diálogos que Laval & Dardot fazem com outros saberes, incluindo a psicanálise, são interessantes, mas cabe, nesse momento, não só situarmos as distinções de suas leituras em relação às nossas, como também darmos o lugar de fala aos psicanalistas que se ocupam de teorizar sobre os efeitos e impactos do capitalismo na cultura e no sujeito.

4.2.5 Leituras psicanalíticas do Capital

Comecemos por sublinhar que, se para Laval & Dardot o sujeito se forja nos moldes foucaultianos e maxistas, sujeito produzido pelo poder e que tem como centro de sua subjetividade o trabalho, desde o discurso da psicanálise o sujeito é esculpido com o cinzel do desejo e tem como centro de sua subjetividade a linguagem. Dito em outras palavras, desde nossa gramática, o capitalismo neoliberal, como produção da cultura e operando no laço social, é um discurso Outro do qual determinado sujeito é efeito. Logo, é preciso assinalar também que o primado da economia não caminha sem uma *expropriação da economia libidinal*, fonte da qual o discurso capitalista retira sua força alienatória. Como bem assinala Dany-Robert Dufour, "a legitimidade da cultura dominante se impõe tanto melhor quanto mais ela é exitosa em impor o desconhecimento do arbitrário dominante que ela porta" (Dufour, 2005, p. 192). E a propósito, lembremos que Lacan soube, como poucos, desvelar o engodo ético que faz do "mercado dos bens" o correlato do bem para o sujeito, ao custo de encobrir-lhe o paradoxo em que se enfia o seu desejo.

Em uma passagem de O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise, ele faz uma colocação que soa incrivelmente atual aos nossos ouvidos contemporâneos.

Ouçamos o que ele diz:

> No momento em que lhes falo do paradoxo do desejo, no que os bens o mascaram, vocês podem ouvir lá fora os terríveis discursos do poder. Não interessa saber se vocês são sinceros ou hipócritas, se querem a paz, se calculam o risco. A impressão que domina em tal momento é justamente aquela do que pode passar por um bem prescritível – a informação atrai e

> captura massas impotentes, nas quais ela é vertida como um licor que atordoa no momento em que deslizam para o matadouro (LACAN, [1959-1960] 2008, p.275).

Assim, do diálogo com os autores supracitados recolho e apresento a proposição de que a *ausência de externalidades* engendrada pela lógica do capitalismo neoliberal promove uma *tendência totalitária na cultura e na política*.

Ao apresentar esta proposição, me alinho a autores como Eugène Enriquez (2007), quando ele aponta como traço comum entre totalitarismo e capitalismo a articulação entre ciência e palavra sob a égide da razão. Enriquez assevera que na medida em que o capitalismo almeja um desenvolvimento infinito, que ele "tem por objetivo a criação de uma *sociedade única*, de um governo mundial, ele resulta na *racionalização* não só da economia, mas do direito, do modo de funcionamento das organizações, da religião, de todas as condutas humanas" (Enriquez, 2007, p. 73, grifos do autor). Ao dito de Enriquez eu acrescentaria a educação, a ética, a arte, a política, para dizer que ele toma, à luz da razão, toda e qualquer instituição social e produção da cultura, ao mesmo tempo em que impõe a *sua razão econômica a elas*[79].

Enriquez observa que até as sociedades que se nomeiam como socialistas já abriram as portas para o capitalismo. E não há como discordar do autor: Cuba, o mais falado reduto comunista, vem intensificando seu processo de "capitalização", abrindo espaços para a iniciativa privada; e a China, como bem lembrou Marco Antonio Coutinho Jorge[80], com todo o seu rigor comunista, tem se mostrado um gentil anfitrião para o capitalismo[81]. Como não ver nesses eventos que, embora o neoliberalismo traga a liberdade como "abre-alas" de seu discurso, a lógica que o configura é totalitária, pois, de que outra forma poderíamos compreender que sistemas tradicionalmente totalitários o recebam e convivam com ele tão satisfatoriamente?

E se a liberdade é seu "abre-alas", o Mercado é seu carro-chefe.

---

[79] Antecipando brevemente o que trabalharei adiante sobre a articulação entre signo monetário e soberania do Eu, escrevo, na companhia de Enriquez, que com a ereção do capitalismo a sistema sociopolítico hegemônico, "o dinheiro torna-se o primeiro significante, a marca da expressão narcísica do indivíduo confundido com seu papel de empreendedor (...) o sagrado transcendente cede seu lugar a um sagrado profano: o *dinheiro*" (Enriquez, 1999, p. 246, grifo do autor).

[80] Em conversa pessoal.

[81] Tal observação também não passou despercebida à Todorov, para quem "tal como Deus, o mercado não pode agir mal. Desse ponto de vista, o neoliberalismo, que apresenta seus objetivos como inteiramente 'naturais', não se opõe de fato à teoria comunista, cujas 'proposições teóricas' são supostamente, como vimos, 'a expressão geral de relações efetivas'" (Todorov, 2012, p. 100).

> Nenhum domínio deve, afinal, ficar estranho à mercadoria; nem nenhuma região do mundo, nem nenhuma 'região' das trocas do mundo: o econômico, o social, o cultural, o artístico. (...) É disso que se trata para o Mercado, recuperar e fazer entrar na ordem do transformável em mercadoria (DUFOUR, 2005, p. 183-185).

E é importante grifar que o "recuperar" e o "fazer entrar" não dizem respeito só às coisas, mas também aos homens. Ou melhor, uma vez que as coisas "por sua natureza", já estão no Mercado, diz respeito principalmente aos homens. Instaura-se, desse modo, em termos políticos, *a soberania das coisas sobre os homens*, ou, para usar os termos de Jean Claude Milner (2005), diferente do sentido nobre de democracia, não são os homens que governam as coisas, *mas as coisas que governam a si mesmas e os homens*.

Em uma conferência intitulada "O inconsciente é a política", Marie-Hélène Brousse (2003) retoma o matema do discurso do mestre para explicitar o laço que o capitalismo neoliberal engendra. Fazendo uma aproximação dos elementos que subsidiam a lógica capitalista, Brousse observa que hoje "o S_1 é econômico, portanto podemos chama-lo de globalização dos mercados" (Brousse, p. 45). O saber (S_2) que corresponde a essa globalização, Brousse situa nos infindáveis procedimentos pelos quais e com os quais o capitalismo opera, ou seja, a autora propõe, "no lugar do *saber* inscrever o termo *procedimento*, já que a maior parte das empresas produz manuais de procedimento, não apenas as empresas, mas todas as instituições" (idem, 2003, p. 45).

É ordenando administrativa e juridicamente o gozo, que esse saber faz desaparecer a singularidade, uniformizando os sujeitos: "em todos os MacDonald's do mundo tanto o hambúrguer como o sorriso daquele que o vende são os mesmos. Ou pelo menos fazem de tudo para serem o mesmo" (idem, 2003, p. 45). Os sujeitos, diz ela, agora interagindo em rede, podem ser pensados como "redes flexíveis por onde a mestria circula" (idem, p. 44). No lugar do pequeno *a* como mais-de-gozar, Brousse propõe figurarmos os campos de concentração, pois, ela destaca e com ela concordo, que "o modo predominante de gozo atualmente é a segregação, que a segregação é a nova solução dada ao gozo" (idem, p. 45).

O matema do mestre capitalista, como o propõe Brousse nessa leitura, fica representado assim:

$$\frac{(S_1)\ \text{globalização}}{\text{redes}\ (\not{S})} \longrightarrow \frac{(S_2)\ \text{procedimento}}{\text{campos de concentração}\ (a)}$$

Vemos que há, então, no capitalismo globalizante, um modo deveras significativo de *fazer laço social* ou mesmo de *não fazê-lo*, como apontou Lacan, pois ainda que ele tenha multiplicado à enésima potência os modos de relação reais e virtuais "alargando, como se expressa Colette Soler, a circunferência dos investimentos libidinais" (Soler, 2016, p. 15), possibilitando a presença instantânea dos objetos mais-de-gozar e dando-lhes substância, em nível das relações com o semelhante o que governa é a precariedade e a solidão, traduzidas pelo desencantamento e, cada vez mais amiúde, a violência: "*Eros* é aqui mais rechaçado que convocado: associar-se aos seus mais-de-gozar industrializados não é o mesmo que se associar ao seu semelhante" (Soler, 2016, p. 16).

Precisemos também, que desde o discurso da psicanálise, o indivíduo moderno, liberal por excelência, que acredita poder gozar de todas as suas faculdades naturais, do livre exercício de sua razão e vontade, proclamando uma autonomia indestrutível, só pode sustentar-se como indivíduo, sustentar este lugar indiviso, se recalcar que é apenas uma peça da engrenagem sócio-econômico-política, um elemento valioso para o discurso capitalista que precisa conservá-lo para se perpetuar. Enraizados no discurso capitalista, tipo de discurso que podemos categorizar como discurso de mestria, Razão, Ciência e Capitalismo são significantes absolutos. Significando-se neste discurso, o sujeito que deles emerge é centrado na *soberania do Eu*. Se o Eu é, como nos ensinou Lacan, o lugar desde onde o Outro, em sua diferença, surge como ameaçador, podemos supor que em termos estritamente políticos, o encontro com o Outro que não goza como eu e cujo gozo me é estranho produz um *mal estar* que "retorna" em formas obscenas de segregação: a xenofobia renitente, o racismo velado ou nem tanto, o jogo cínico com o qual nosso cotidiano sociopolítico transcorre com exclusões tranquilamente violentas.

Mas, antes de tecer considerações sobre os reveses políticos que a tendência totalitária do capitalismo presentifica em nossa democracia neoliberal, gostaria de ir

ao encontro de uma questão que não cessa de se recolocar e vagueia, sonambular, no horizonte dos tempos à procura de uma resposta: por que o sujeito se curva diante do Senhor que aprisiona o seu desejo?

4.3 **Desejo de servidão e identificação ao poder**

- *"Então voltaste, ó tratante, ó intrometido? Queres novamente nos aborrecer e nos importunar, queres novamente expor nossos corpos ao perigo e forçar nossos corações sempre a novas decisões? Eu estava tão feliz, eu podia chafurdar na lama e aquecer-me ao sol, eu podia comer e beber, grunhir e guinchar, e estava livre de meditações e dúvidas: 'O que devo fazer, isto ou aquilo?'. Por que vieste? Para jorgar-me outra vez na vida odiosa que eu levava antes?"* (Feutchwanger apud Bauman, 2001, p.25).

Teorizando sobre a modernidade, Zygmunt Bauman (2001) aborda a tensão entre a liberdade e a submissão trazendo uma versão apócrifa da Odisséia, narrada por Lion Feuchtwanger.[82] Nela, Feutchwanger propõe que os marinheiros enfeitiçados e transformados em porcos pela feiticeira Circe gostaram de receber essa maldição. Quando Ulisses vai ao encontro deles e informa que conseguiu ervas mágicas para desfazer o feitiço, eles correm o mais rápido que podem, a fim de escapar da benfeitoria. Ulisses consegue pegar um dos suínos e esfrega a erva em seu pelo eriçado, dando lugar ao marinheiro Elpenoros. Mas o "libertado", a despeito das boas intenções de seu "libertador", não fica feliz com a transformação e o ataca com furiosas palavras. Afinal, "a liberdade é uma benção ou uma maldição? Uma maldição disfarçada de benção ou uma benção temida como maldição?" (Bauman, 2001, p.26).

As indagações sobre a fortuna e o infortúnio que nos lega a liberdade são tão antigas quanto a própria existência humana. Mas a questão da liberdade ganhou lugar de honra na agenda política com a era moderna, como um dos cânones do liberalismo e sob os bons auspícios da Revolução Francesa e sua tríade – *liberté, égalité e fraternité* – promissora de relações sociais e políticas mais harmoniosas e equânimes.

---

[82] *Odysseus und die Schweine oder das Unbehagen an der Kultur. Feuchtwanger, Lion; Häberlin, Helbert. Landsberg am Lech : Literarisches Kabinett, 2010. - 1 CD.*

O belo discurso de Etienne de La Boétie, redigido em 1548, talvez seja a inauguração prosaica desse questionamento que inquieta o sujeito, mas do qual ele não consegue, e muitas vezes não deseja, se desvencilhar. Comparando a servidão dos animais, os quais resistem ao jugo humano, ainda que se saibam impotentes diante de sua astúcia e de suas armas, La Boétie parece entender que a servidão, para o homem, não é algo dado desde sempre, pois, surpreendido, indaga:

> (...) se todas as coisas que têm sentimentos, assim que os têm, sentem o mal da sujeição e procuram a liberdade; se os bichos sempre feitos para o serviço do homem só consegem acostumar-se a servir com protesto de um desejo contrário – que mau encontro foi esse que pode desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e faze-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo? (LA BOÉTIE, [1548] 1986, p. 19).

É de um encontro que fala La Boétie, um *mau encontro* onde muitos homens, milhares deles, cidades e nações se curvam ao poderio de um só, “encantados e enfeitiçados apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio, pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles” (La Boétie, [1548) 1986, p. 12). Mas, por que temem? Será que temem?

La Boétie observa que o homem, seja ele sensato, indiscreto, corajoso ou covarde, deseja adquirir bens, pois acredita que eles lhe trarão felicidade. Sobre esse desejo, o jovem autor objeta que, sendo a liberdade um bem “tão grande e tão aprazível”, como pode, dela, o homem abrir mão? E conclui: “Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam; como se se recusassem a fazer essa bela aquisição só porque ela é demasiado fácil” (La Boétie, 1986, p. 15). A tese central de La Boétie, sabemos, é que a servidão é voluntária, logo, bastaria o homem querer se desvencilhar do jugo de seu Senhor para assim o fazer.

Muitos são os teóricos que se debruçam sobre a questão da submissão e sobre a influência decisiva da figura do líder nas ações, decisões e desejos humanos. O entendimento mais corrente acompanha a tese boetiana e sustenta-se na crença de que as inclinações à submissão ou à liberdade decorrem da natureza de cada um, ou, melhor dito, da “capacidade nata” de refletir sobre suas ações e relações para decidir por uma ou outra posição. Sim, tal crença é a mesma que subjaz ao Iluminismo, fonte na qual, por sua vez, a psicologia moderna se banha para alicerçar a noção psicológica de que o ego é a sede da razão e o dententor do poder de tomar as decisões corretas. Donde decorre, também, a infeliz interpretação

de que alguns teriam um “ego forte”, que possibilitaria escolhas mais independentes, e outros um “ego fraco” que sucumbiria aos ditames da submissão irrestrita. De nossa visada, nada pode ser mais falacioso. Volto a isso adiante.

O fato é que crenças dessa ordem dão lastro a afirmações dogmáticas em termos políticos, como, por exemplo, a de que quem colaborou ou aderiu ao totalitarismo de Estado e ao Holocausto, fez tão somente porque quis, e há mesmo quem afirme que os judeus foram quase dizimados simplesmente porque assim permitiram. Crenças convenientes e vantajosas, diga-se de passagem, pois com elas pode-se sustentar racionalmente justificativas de atos de violência e humilhação do Outro. Aliás, no que tange à ética que guia essas crenças, não sem frequência encontramos o que tão bem Lacan apontou como a *knavery*, a canalhice a qual alguns se devotam para se passar pelo Outro do Outro (Lacan, [1959-1960] 2008). Se, como Lacan nos mostrou nos primórdios do seu ensino, o desejo do sujeito é o desejo do Outro, há que se considerar que dependendo das feições do Outro, escapar das garras de seu desejo é tarefa praticamente inevitável.

4.3.1 O desejo do *Führer* é a lei

Na ereção e manutenção dos regimes totalitários é visível que a figura do líder é de fundamental importância. Reencontrando Hannah Arendt, lemos que o fascínio que os líderes totalitários irradiam reside na crença fanática que eles têm no si mesmo (Arendt, 1989, p. 355). Aliado a isso, diz Arendt, há também o fato de que estes líderes manejam qualquer informação e emitem pareceres sobre qualquer assunto com uma competência que tem por base sua ideologia a prova de falhas. Citando como exemplo ninguém menos que Hitler, Arendt observa que ele “descobriu que o inútil jogo entre as várias opiniões e ‘a convicção de que tudo é conversa fiada’ podia ser evitado se se aderisse a *uma* das muitas opiniões correntes com ‘inflexível consistência’” (Arendt, 1989, p. 355, nota 1, grifo da autora). Ainda que tal atitude não consiga esconder o arbitrário que ela comporta, se torna preferível e confortável para as massas aderirem a essa performance sem reflexão ou controvérsia, pensa Arendt (1989).

Além disso, para que seja entronizado, o líder de massa precisa ter como principais qualidades uma infinita infalibilidade e o firme propósito de jamais admitir que errou. Arendt ressalta que essa pressuposição de infalibilidade não precisa se

basear tanto na inteligência superior que teria o líder, mas na *correta interpretação* de forças históricas ou naturais – ou seja, na sustentação de sua ideologia –, a qual nem a derrota pode invalidar uma vez que, essa interpretação, ao ser enunciada, já o é com o estatuto de verdade absoluta. (Arendt, 1989, p. 398)[83].

Para que essa aura de infalibilidade seja possível, faz-se mister que o líder tenha o monopólio do saber. O domínio do conhecimento sobre como funciona o sistema totalitário é o que garante o poder supremo. A difusão desse conhecimento, claro, é evitada com afinco pelo líder, modo astuto de garantir a dependência total dos que o cercam[84]. Donde decorre que o líder é a única "ponte" entre a organização totalitária e o mundo externo, sendo essa responsabilidade total o aspecto organizacional mais importante do chamado *princípio de liderança*, pois sustentando-se nele cada um acredita que "não é apenas designado pelo Líder, mas é a sua própria encarnação viva, e toda ordem emana supostamente dessa única fonte onipresente" (Arendt, 1989, p. 424).

É essa responsabilidade por tudo o que o movimento faz que catalisa, conforme a autora, a identificação de cada um dos funcionários do sistema com o líder: "Estando no centro do movimento, o líder pode agir como se estivesse acima dele", diz Arendt (1989, p. 458). Porém, não deixemos de fazer constar um aspecto de suma importância trazido por ela, a saber, que não são, exatamente, as ordens do líder que condensam a aceitação e a submissão dos membros da organização totalitária, mas *o desejo do líder*, um desejo sempre mutável e inapreensível e, por isso, experimentado como onisciente e onipresente pelos seguidores. Ouçamos o que Arendt nos diz a esse respeito, ao tomar o nazismo como referência:

> Na linguagem dos nazistas, é o "desejo do Führer", dinâmico e sempre em movimento – e não as suas ordens, expressão que poderia indicar uma autoridade fixa e circunscrita –, que é a "lei suprema" num Estado totalitário. O caráter totalitário do princípio de liderança advém unicamente da posição em que o movimento totalitário, graças à sua peculiar organização, coloca o líder, ou seja, da importância funcional do líder para o movimento (ARENDT, 1989, p. 414, grifo meu).85

---

[83] "Um dos primeiros juramentos dos membros do Partido é: 'O Führer tem sempre razão'" (Arendt, 1989, p. 398).

[84] Arendt nos informa que ao se deparar com questionamentos e conflitos decorrentes do monopólio de saber Hitler explicou: "Como fator máximo, devo, com toda a modéstia, declarar-me insubstituível. O destino do Reich depende exclusivamente de mim" (Arendt, 1989, p. 458).

[85] Arendt ainda observa que a fórmula "o desejo do Führer é a lei suprema" encontra-se em todas as normas e regulamentações oficiais sobre a conduta do Partido e da SS, a polícia hitlerista.

4.3.2 Freud e a psicologia das massas

O encontro com a afirmação de Arendt de que o lugar especial em que o líder é colocado e que seu desejo é a lei suprema, são bons “ganchos” para trazermos agora as contribuições da psicanálise à dinâmica intersubjetiva que se estabelece na relação entre o líder totalitário e seus seguidores. Pois, se Arendt considera que a interdependência entre a massa e o líder é cimentada pela “imposição do desejo do líder a uma massa desprovida de desejo” (Arendt, 1989, p. 375), desde nossa visada, faremos um aparte dizendo que, com Freud, aprendemos que a relação entre líderes e liderados é fruto da identificação aos traços que delineiam o ideal do eu suportado pelo líder e pela causa que ele veicula (Freud, [1921] 1986). Assim, distanciamo-nos de Arendt, e à neutralidade ou indiferença política das massas, bem como à suposta ausência de desejo, contrapomos o desejo como desejo do Outro, o qual configura o campo das identificações, campo que a lógica totalitária toma como “matéria prima” de seu discurso.

Dito isso, podemos novamente convidar La Boétie para dialogar e dizer-lhe que, se dele discordamos quanto à concepção de natureza humana, há em seu discurso algo que ressoa no nosso e que podemos enunciar assim: no escuro do desejo do homem habita o desejo de servidão. Contudo, precisamos situar outro ponto de discordância teórica no que tange à concepção boetiana de liberdade, pois, para nós, a liberdade não é necessariamente fácil, posto que ela é da ordem do impossível.

Conversando com La Boétie a partir de nossos conceitos, dizemos que a servidão, antes de ser voluntária, é estrutural, servidão à palavra do Outro que nomeia, na origem, o que é o bem do/para o sujeito. E acrescentaremos na ilustre companhia de Claude Lefort que a polarização dominante versus dominado também não responde por nenhuma causa natural, mas é inerente à malha social que se tece com os fios da cultura “na experiência do desejo e da linguagem” (Lefort, 1986, p. 134). Porém, entendemos as inquietações do jovem La Boétie acerca dos reveses da tirania, pois, como vimos ao caminhar até aqui, o laço que o sujeito efetua com o Outro do totalitarismo é um laço que se impõe com mais vigor, enseja uma submissão ainda mais estrita do que aquele que resulta do laço com o tirano.

Ora, foi justamente sobre esse tipo de laço que Freud teorizou, de forma profética, em 1921, em seu Psicologia das massas e análise do eu. Digo profética,

porque ao teorizar sobre a relação entre o líder e a massa, ele antecipou aspectos importantes das relações políticas que se estabeleceram alguns anos depois da publicação de seu texto, com o totalitarismo de Estado que estremeceu a Europa. Fez isso usando conceitos de sua metapsicologia e nos forneceu uma fecunda teoria da identificação.

Psicologia das massas é um texto rico, mas, dado o que me ocupa neste capítulo, vou me deter no conceito de identificação, conceito que Freud trabalha a partir do capítulo VII. Nele, Freud coloca os processos de identificação como nucleares na relação de objeto e assevera que eles são a forma mais primitiva e original do laço emocional com o outro. Ele delineia três tipos de indentificação: 1ª.) a identificação primária, que remonta ao Complexo de Édipo e resulta de uma assimilação do modelo paterno; 2ª.) a identificação a um traço isolado do objeto amado, a qual ele vai exemplificar com a assunção de um sintoma do rival no Édipo – a tosse desenvolvida pela menina que se espelha na mãe para "conquistar" o pai – ou a tosse de Dora, que imitava a tosse de seu amado pai. Em ambos os casos, Freud postula que a identificação apareceu no lugar da escolha de objeto e que esta regrediu para a identificação; e a 3ª.) a identificação pela via do desejo, que ele ilustra com a situação no pensionato de moças, identificação baseada na possibilidade ou desejo de colocar-se na mesma situação que o outro experimenta, e que envolve a relação de amor com um objeto. Freud nos diz que nesse tipo de identificação

> Um determinado ego percebeu uma analogia significante com outro sobre certo ponto, em nosso exemplo sobre a receptividade a uma emoção semelhante. Uma identificação é logo após construída sobre esse ponto e, sob a influência da situação patogênica, deslocada para o sintoma que o primeiro ego produziu. A identificação por meio do sintoma tornou-se, assim, o sinal de um ponto de coincidência entre os dois egos, sinal que tem de ser mantido reprimido (FREUD, [1921] 1976, p. 136).

Esse terceiro tipo é justamente aquele que estrutura os grupos organizados e as massas, que se constituem por uma "qualidade comum partilhada" (Freud, [1921] 1976, p. 136), e que têm como referência precípua um terceiro em posição de autoridade e de liderança. É, também, a identificação que está na base das formações identitárias que vimos surgir nos regimes e grupamentos onde a lógica totalitária comanda. Veremos logo porque, mas, antes, cabe perguntar: de onde brota essa qualidade comum? O que cimenta a adesão irrestrita à palavra do líder e alicerça a relação horizontal entre os membros?

Freud vai buscar na sua metapsicologia elementos para responder estas questões e nos remete aos conceitos de ego e de ideal do ego. Destacando o afeto principal que enlaça o ego e o objeto no enamoramento, ou seja, o amor, Freud vai nos lembrar que a *idealização* é uma inclinação preponderante no enamoramento, estado em que o objeto ganha proeminência sobre o ego, de forma tal que o ideal do ego sucumbe à sua função de crítica do ego[86]. E o ego, totalmente siderado pelo brilho do objeto, coloca o objeto no lugar do ideal do ego (Freud, [1921] 1976, p. 144).

Eis aqui uma resposta, possível desde nossa visada, para a questão que reverbera no discurso boetiano, na questão sempre relançada por ele sobre o porque tantos homens se curvam ao comando de Um só. Pois, não se trata, como nos explica Freud, de uma simples identificação, uma vez que nessa o ego sairia enriquecido com as propriedades do objeto, efetuando uma "alteração parcial em si próprio, segundo o modelo do objeto perdido" (Freud, [1921] 1976, p. 144), mas de fascinação ou servidão amorosa, operações onde o objeto é superinvestido, onde há "uma hipercatexia dele pelo ego e às expensas do ego" (Freud, [1921] 1976, p. 144). Freud emprega como analogia a hipnose para nos mostrar que o ego fica "hipnotizado", imantado pelo líder, logo, subjugado aos seus desígnios e caprichos.

Para Freud, *Eros* é quem orquestra esse processo onde o laço vertical é obtido pelo investimento libidinal no líder, conferindo a este o domínio irrestrito e, ao mesmo tempo, sedimentando o laço horizontal com os demais membros. Donde a conhecida fórmula freudiana para explicitar que os grupos mantém sua coesão através do laço libidinal comum que une os membros ao líder e estes entre si, laço construído por um específico processo de identificação: "Um grupo (...) é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, consequentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego" (Freud, [1921] 1986, p. 147). Na continuação de suas elaborações sobre a psicologia das massas, Freud ainda nos brinda com uma importante análise do eu para nos lembrar que o investimento libidinal no líder sempre está a serviço do narcisismo, sendo o seu objetivo último medir-se com esse ideal e obter sua aprovação.

---

[86] Lembremos que neste texto, assim como nos textos seguintes em que trata do ideal do ego, Freud nunca deixou de considera-lo com funções muito próximas ao do superego, fazendo, inclusive uma certa assimilação destes termos. Ver "O ego e o id" (1923) e a Conferência XXXI em "Novas conferências introdutórias sobre psicanálise" (1933).

Contudo, dadas as configurações do poder que tomaram lugar após as teorizações de Freud, configurações cujos estudos a teoria foucaultiana do poder tratou de desenhar, e das quais Lacan também se ocupou, ficamos conhecendo um modo de identificação que não se reduz à imagem poderosa do líder, mas se estabelece pela via discursiva, trazendo novos contornos à identificação com o Outro do poder e com o poder do Outro.

4.3.3 Lacan e a identificação ao significante

As tematizações de Lacan sobre a identificação começam com a retomada de sua tópica do imaginário, da qual ele se serve para teorizar sobre o que estrutura a identificação ao ideal do eu e sobre os reveses que o laço pela via do amor pode conter.

Em *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud* (Lacan, [1953-1954] 2009), ele observa, retomando o modelo do esquema ótico, que a identificação dita narcísica é aquela em que o outro vem a ser o ideal de eu do sujeito em relação ao seu eu ideal. E nesse Seminário ele já faz uma importante discriminação entre os lugares que o eu ideal e o ideal do eu ocupam no jogo das identificações: o primeiro está no plano do imaginário, ao passo que o segundo no simbólico (Lacan, [1953-1954] 2009, p. 179).

No escrito *Observações ao relatório de Daniel Lagache* (Lacan, [1961] 1998), Lacan evoca novamente o modelo ótico para mostrar a dialética entre esses dois planos do eu, o ideal do eu e o eu ideal, assinalando sua utilidade na expressão da função de desconhecimento que está no princípio da formação do eu – como ele fez notar na concepção do estádio do espelho – e os aspectos de falso domínio e alienação que essa formação comporta. Aqui, ele faz uma importante discriminação entre a identificação pela via do ideal do eu I(A) e pela via do eu ideal i(*a*): a primeira é sustentada pelo que o eu aspira ser, aspiração forjada pela experiência narcísica de espelhamento com o semelhante; e o segundo, o modelo com o qual o eu constantemente se mede para atingir essa aspiração e a satisfação de ser amado. E há ainda uma interessante remissão à Psicologia das massas que muito nos importa.

Mencionando a figura do *Führer* e os fenômenos coletivos analisados por Freud, aponta o que a identificação ao objeto pela via do eu ideal pode ter de estúpido e desafortunado destino. Cito Lacan:

> Pois a questão que ele [Freud] inaugura na *Psicologia das massas e análise do Eu* é a de como um objeto, reduzido a sua realidade mais estúpida, porém colocado por um certo número de sujeitos numa função de denominador comum, que confirma o que diremos de sua função de insígnia, é capaz de precipitar a identificação com o Eu Ideal, inclusive no débil poder do infortúnio que no fundo ele revela ser. Será preciso lembrarmos, para tornar inteligível a importância dessa questão, a figura do Führer e os fenômenos coletivos que deram a esse texto seu peso de vidência no cerne da civilização? (LACAN, [1961] 1998, p. 684).

Vemos nesta citação que Lacan não poupa "elogios" à figura do *Führer* como encarnação de um ideal cujas insígnias precipitam a identificação narcísica, aquela pela via do eu ideal, modo identificatório que reforça as desventuras do narcisismo das pequenas diferenças. Essa discriminação entre a identificação pela via do eu ideal e do ideal do eu é importante. Lacan a retoma em seu seminário sobre a transferência, contemporâneo ao escrito supracitado, e a burila dizendo:

> Pode-se distinguir radicalmente o ideal do eu e o eu ideal. O primeiro é uma *introjeção simbólica*, ao passo que o segundo é a fonte de uma *projeção imaginária*. A satisfação narcísica que se desenvolve na relação com o eu ideal depende da possibilidade de referência a este termo simbólico primordial que pode ser mono-formal, mono- semântico, *ein einziger Zug*. O que é definido por este *ein einziger Zug* é o caráter pontual da referência original ao Outro na relação narcísica (LACAN, ([1960-1961] 1992, p. 344, grifo meu).

Assim, Lacan reelabora o que havia apontado na sua teoria do estádio do espelho, a saber, que a identificação imaginária e a identificação simbólica estão sempre juntas, que o outro do espelho (eu ideal) nasce suportado pela palavra do Outro (ideal do eu). Ele também introduz aqui a identificação pela via do significante quando se refere, no final da citação, ao traço unário. A temática da identificação será trabalhada no seminário seguinte, *O Seminário, livro 9: A identificação*, e lembremos que *ein einziger Zug* é o termo alemão para *traço unário*, termo usado por Freud para se referir ao segundo modo de identificação, o qual ele nomeia como identificação parcial com o objeto.

No Seminário supracitado, Lacan importa este termo freudiano e o articula com a ordem simbólica para nos dizer que o traço unário se torna o *significante um* que o sujeito vai "colher" do campo do Outro e com o qual vai se identificar (Lacan,

[1961-1962] 2003)[87]. O que quero cernir daquilo que Lacan desdobra sobre a identificação está no início da segunda lição, colocado por ele de forma categórica: “(...) para nós, analistas, o que entendemos por identificação, porque é isto que encontramos na identificação, naquilo que há de concreto em nossa experiência referente à identificação, é uma identificação de significante” (Lacan, [1961-1962] 2003, p.25).

Com efeito, Lacan aborda o campo da identificação simbólica a partir da articulação entre o significante, o sujeito e o Outro em consonância com o que ele propôs durante todo o seu ensino sobre o fundamento do sujeito do inconsciente e a sua íntima relação com o significante, ou seja, sujeito como o que um significante representa para outro significante, ou, ainda, como ele se expressa em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, ao articular inconsciente, sujeito e significante: “O inconsciente é a soma dos efeitos da fala sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se constitui pelo efeito do significante” (Lacan, [1964] 1990, p. 122).

Ora, o que queremos sustentar é que, estando no campo do Outro, o traço unário implica a entrada em cena do significante, mas, também, dos ideais, logo, *do significante mestre que está no campo do Outro e que tem valor de ideal para o sujeito*. Entretanto, lembremos, o Outro é invariável em termos de estrutura, mas submetido às mudanças decorrentes dos adventos históricos. Neste sentido, a identificação é norteada pelo ideal, mas esse ideal, sendo uma insígnia do Outro, vai ganhar suas cores de acordo com os significantes mestres que estão no campo do Outro em determinado momento sócio-histórico, repercutindo mudanças nos outros termos da estrutura, notadamente no Sujeito e no Eu. E, lembremos, tal significante está no lugar de estabelecimento da ordem normativa, ou seja, é pela via da identificação que os significantes que suportam o poder operam para comandar o sujeito, via pela qual também toma lugar a dialética entre demanda e desejo.

[87] Para ir logo ao que me ocupa neste tópico, não trarei aqui a construção de Lacan sobre a passagem do traço unário ao significante. Remeto o leitor ao que ele elabora em O Seminário, livro 9: A identificação ([1961-1962] 2003).

4.3.4 O discurso do mestre capitalista

Agora, para retomarmos a investigação sobre os efeitos da força alienatória que subjaz à identificação ao Outro totalitário, aponto que Lacan, ao articular identificação e significante, nos possibilita teorizar sobre a organização da massa na sua relação com um determinado discurso[88]. Na verdade, possibilita um passo a mais: retomar os fios com os quais pretendo tecer este capítulo, e "costurá-los" para desdobrar questões sobre as particularidades do laço entre o sujeito e o Outro do discurso capitalista, pois, conforme minha hipótese, este Outro promove a tendência totalitária que concorre com a democracia contemporânea.

Comecemos por lembrar que Lacan constrói o discurso do capitalista a partir de uma mutação do discurso do mestre. Revisitemos os matemas desses dois discursos, tal como forjados por Lacan, e observemos, comparando os dois discursos, a pequena modificação que ele faz:

Discurso do Mestre

$$\frac{S_1}{\cancel{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Discurso do Capitalista

$$\frac{\cancel{S}}{S_1} \quad \frac{S_2}{a}$$

Assinalemos novamente que no Discurso do Capitalista, em sua diferença com os outros discursos, Lacan faz as seguintes modificações: a primeira é a exclusão da seta na horizontal que se dirigia do campo do agente ao outro e que indica a direção dos discursos; a segunda é a omissão das barras que separavam o campo da verdade do campo do gozo e, no lugar delas, a inscrição de duas setas, uma que vai do campo do gozo ao campo do agente ($a \rightarrow \cancel{S}$) e do campo da verdade ao campo do outro ($S_1 \rightarrow S_2$). Tal funcionamento peculiar é o que leva muitos autores a afirmarem categoricamente que o discurso do capitalista não faz laço social.

[88] Lembremos que segundo a teoria da discursividade lacaniana todo discurso é "animado" pela cadeia significante. Dito de forma mais precisa e na companhia de Nadiá Paulo Ferreira, "é no discurso que os significantes se amarram produzindo como efeito dessa amarração o significado" (Ferreira, 2002, p. 123). Observo, ainda, que é o incessante deslizamento do significado sob o significante – conforme a subversão que Lacan faz do signo saussereano – que coloca em jogo um sentido, o qual é manipulado pelo sujeito como efeito da cadeia significante, ou, também podemos dizer, como efeito do discurso.

Temos como exemplo de um destes autores Colette Soler. Teorizando sobre o que faz laço, Soler (2016) observa que na sociedade contemporânea a principal experiência é o desenlace ou a ameaça de desenlace. Seja na família, no trabalho ou no amor, vemos prevalecer a solidão e a precariedade, diz Soler, e ela põe na conta do capitalismo o desenlace ou a ameaça dele, pois, explica, embora globalizante, o capitalismo é associal (Soler, 2016, p. 12). A autora segue Lacan, quando ele em *A Terceira* afirma: "há apenas um sintoma social, cada indivíduo é apenas um proletário, isto é, não tem nenhum discurso com que fazer laço social, em outras palavras, semblante" (Lacan, 1974, p.7). Por outro lado, é evidente que, em alguma medida, estamos todos atravessados pelo discurso capitalista. Por isso, como mostrei no diálogo com os autores no tópico anterior, venho me referindo a uma tendência totalitária desse discurso e mencionando a injunção que ele faz para que nos instalemos nele completa e definitivamente e, de preferência, sem resistências.

Assim, voltando ao principal de minha argumentação, um primeiro ponto que pretendo sustentar é que podemos depreender essa tendência totalitária da própria estrutura do discurso capitalista, pois, como Lacan o demonstra com seu matema, ele é um discurso "fechado em si mesmo". Distinto dos outros quatro discursos, Lacan o grafa indicando seu movimento "sobre si mesmo", sem "ponto de fuga" – como vemos nas setas cruzadas – procurando demonstrar, pelo que entendo, o quanto ele "emperra" sua passagem para outra modalidade discursiva, e mesmo a sua assunção por outra modalidade discursiva, a *passagem em quarto de volta*, como se expressa Lacan quando constrói os discursos e menciona a passagem de um discurso a outro, como a passagem do Discurso do Mestre ao Discurso da Histérica, por exemplo. E, como bem destacam Darriba & D'Escragnole, ao incluir na sua teoria da discursividade "um heteróclito como o discurso do capitalista, Lacan torna pensável o próprio movimento de auto-reprodução do capital, a ser entendido como auto-circularidade do mais-de-gozar" (Darriba & D'Escragnole, 2017, p. 555). Logo, é possível dizer que, por sua hegemonia no cenário sócio-político contemporâneo, conjugada à sua estrutura, o discurso do capitalista, como todo discurso que se quer de mestria, entrava a possibilidade de saída da lógica governada por seus significantes, ficando o sujeito que dele é efeito retido nas malhas do mais-de-gozar. Se, como nos ensinou Lacan, "há uma relação primitiva entre o significante e o gozo", para nos mostrar que "o significante mestre comemora

uma irrupção de gozo" (Lacan, [1969-1970] 1992), encerrado somente nos significantes que são permitidos por determinado discurso, o sujeito se encontrará aderido e submetido a uma forma única de gozar.

4.3.5 A tirania na linguagem

Voltemos a tomar como paradigma o totalitarismo de Estado para apontar os reveses que a linguagem, manipulada pelo mestre que encarna a lógica totalitária, pode ensejar. Façamos isso na companhia do filólogo Victor Klemperer que com seu admirável e sensível livro-testemunho, *LTI – A linguagem do Terceiro Reich*, escrito em tempos extremamente difíceis, enquanto padecia do abuso de poder do regime nazista, nos mostra o quanto a língua pode vir a ser manipulada por aqueles que usam o poder para governar o desejo dos homens. As letras de seu testemunho revelam que a língua, uma vez encarnada em sujeitos que nada mais prezam do que seu excessivo apreço pelo gozo do poder, é capaz de reduzir os que os escutam a simples fantoches.

Demonstrando uma erudição que ultrapassa o campo da filologia, Klemperer nos diz que "a linguagem sempre revela o que uma pessoa tem dentro de si e deseja encobrir, de si ou dos outros, ou que conserva inconscientemente" (Klemperer, 2009, p. 49). Sobre a língua do Terceiro Reich, afirma que ela é terrivelmente pobre, que poucas palavras foram cunhadas por ela, talvez nenhuma. O que essa "linguagem autoritária" fez, explica Klemperer, foi tomar de empréstimo palavras estrangeiras, alterando o sentido delas e frequentemente o seu uso (Kemplerer, 2009). Estratégia desrespeitosa, que manipula a linguagem segundo uma lógica totalitária. Para dizer com a psicanálise, toma as palavras como S_1, recalcando $\not{S}$, como no Discurso do Mestre.

Desde o seu campo de estudos, é o que Klemperer nos diz sobre a Linguagem do Terceiro Reich:

> [ela] transforma palavras que pertenciam a uma pessoa ou a um pequeno grupo em propriedade de todos, requisita para o partido o que antes era propriedade comum e, dessa forma, envenena palavras e formas sintáticas. Adapta a língua ao seu sistema terrível e, com ela, conquista o meio de propaganda mais poderoso, ao mesmo tempo o mais público e o mais secreto (KEMPLERER, 2009, p. 56).

Assim, afirma o filólogo, além de se apoderar de determinada linguagem, ela também a corrompe, como fez, principalmente, com a linguagem militar (Kemplerer,

2009). Para Klemperer, foi sobretudo pelo que pode a língua que “o nazismo se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconsciente e mecanicamente” (Klemperer, 2009, p. 56).

Como disse, o livro de Klemperer é tocante e belo. Não podendo nele me demorar, destaco que ele proporciona um diálogo azeitado com nosso campo, notadamente com o que Lacan postulou sobre a incidência da linguagem na estrutura do ser falante, o qual é falado para muito além do que fala. Com este aporte, Lacan desnuda a patética pretensão dos que ocupam tronos puídos para deles fazer um lugar de fala que tem a pretensão infantil de nunca tropeçar. Algo parecido diz o filólogo Victor Klemperer, quando diz que a língua não só pensa por nós, ela, definitivamente, nos governa:

> (...) a língua não se contenta em poetizar e pensar por mim. Também conduz o meu sentimento, dirige a minha mente, de forma tão mais natural quanto mais eu me entregar a ela inconscientemente. O que acontece se a língua culta tiver sido constituída ou for portadora de elementos venenosos? Palavras podem ser como minúsculas doses de arsênico: são engolidas de maneira despercebida e parecem ser inofensivas; passado um tempo, o efeito do veneno se faz notar (KEMPLERER, 2009, p. 55).

Ora, o que aponta o nosso amigo filólogo senão o domínio que a linguagem sobre nós tem, devido a sermos esses seres tão apaixonados pelo sentido? Tarefa fácil essa do líder totalitário, posto que ao enunciar sua *palavra-arsênico* ele já encontra sementes que se deixam fecundar pela satisfação do desejo de ser que o sentido enganosamente promete. Triste infortúnio deixar-se siderar pelo canto do Outro totalitário, pois, tentando escapar do vazio que inquieta, o sujeito retorna ao extremo oposto no qual espreita a angústia. Nadiá Paulo Ferreira expõe de forma cristalina o jogo incessante entre a metáfora e a metonímia no deslizar da cadeia significante quando afirma que

> a fascinação por certas metáforas cristaliza o sentido, emperrando o deslocamento (*Verschiebung*) metonímico dos significantes na cadeia. Do congelamento do significante nasce não só a paixão pelo sentido que, inevitavelmente, surge sob a forma de um bem como ideal, mas também o aprisionamento do sujeito ao gozo retirado desse sentido cristalizado, obstaculizando o processo de significação e a posição do sujeito em relação ao desejo (FERREIRA, 2002, p. 116).

Com as palavras de Ferreira (2002) podemos retomar o que foi trabalhado no capítulo 3 sobre o discurso fundamentalista para afirmar que o Outro do totalitarismo

e o Outro do fundamentalismo se assemelham em termos topológicos, habitam certo espaço discursivo em comum. Ou seja, a cristalização do sentido que anima o discurso totalitário também comparece no discurso fundamentalista, fazendo com que o sujeito goze com a empedernida crença de que há o Outro não castrado ou de que há o Outro do Outro.

4.3.6 Capitalist enjoyment

Rumo agora, e para concluir esse tópico, a um outro ponto que me interessa assinalar no matema do Discurso do Capitalista e que diz respeito ao seu peculiar modo de administração do gozo. Lembremos que com os matemas Lacan se esmerou em mostrar que o discurso é um modo de aparelhamento politico do gozo, visto que este é da ordem do "impronunciável", ou seja, do real[89]. Contudo, no matema do Discurso do Capitalista, a omissão das barras que indicam, nos outros quatro discursos, a impossibilidade de acesso ao gozo, revela justamente o modo com que tal discurso trata o real do gozo, a saber, *imaginarizando* que ele é possível e plenamente alcançável, logo, em relação à castração, o discurso do capitalista nada mais deseja fazer do que aboli-la, ou seja, foracluí-la.

Em sua conferência intitulada *Estou falando com as paredes*, Lacan ([1972] 2011) diz isso com todas as letras:

> O que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung,* a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei - rejeição de quê? Da castração. Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos. Como vocês veem, não é pouca coisa, certo? (LACAN, [1972] 2011, p. 88).

E a propósito: na citação acima, Lacan diz que o mecanismo da V*erwerfung* (foraclusão) é o mecanismo que distingue o Discurso do Capitalista. Ele diz também que todo discurso *aparentado ao capitalismo deixa de lado as coisas do amor*, ou seja, a falta, o reconhecimento da castração. Quem mais poderia ser um desses parentes senão a ciência, como ele nos deixou ver em um escrito da década de 60

[89] Como ele explica nessa passagem: "O que define um discurso, o que o opõe à fala, digo que, para a abordagem falante, é o que determina o real. É isso que é o materna. O real de que eu falo é absolutamente inabordável, a não ser por uma via matemática". (Lacan, 1972, p.56).

onde trata justamente da relação da ciência com a verdade como causa? O texto, claro, é *A ciência e a verdade,* e as palavras de Lacan a que me refiro são estas:

> Quanto ao que ocorre com a ciência, não é de hoje que posso dizer o que me parece ser a estrutura de suas relações com a verdade como causa, já que nosso progresso neste ano deve contribuir para isso. Abordá-la-ei através da estranha observação de que a prodigiosa fecundidade de nossa ciência deve ser interrogada em sua relação com o seguinte aspecto, no qual a ciência se sustentaria: que, da verdade como causa ela não quer-saber-nada. Reconhece-se aí a formulação que dou da *Verwerfung* ou foraclusão [...] (LACAN, [1966] 1998, p. 889).

Quatro anos depois dessa conferência, Lacan volta a falar da mutação do Discurso do Mestre para o Discurso do Capitalista e situar este parentesco de forma mais direta, novamente no âmbito da dialética entre Saber e Verdade:

> Não se esperou, para ver isso, que o discurso do mestre tivesse se desenvolvido plenamente para mostrar sua clave no discurso do capitalista, em sua curiosa copulação com a ciência. Isto sempre foi visto e, em todo caso, é tudo o que vemos quando se trata da verdade, ao menos da verdade primeira, daquela que não obstante nos interessa um pouco, embora a ciência nos faça renunciar a ela dando-nos somente seu imperativo *Continua a saber em um certo campo* [...] (LACAN, [1969-1970] 1992, p. 115, grifo do autor)[90].

Isto posto, podemos compreender a "curiosa copulação" entre ciência e capitalismo denunciada por Lacan nos seguintes termos, e tendo como inspiração o que escreve Antonio Quinet (2012): de um lado está o "mercado do saber" onde a ciência, este "outro" (S_2) do Discurso do Capitalista, trabalha produzindo desenfreadamente os *gadgets*; de outro lado, o "mercado do gozo", onde o capitalismo comercializa os objetos mais-de-gozar (*a*) desenvolvidos por sua parceira, e que o sujeito consumidor ($\not{S}$) adquire de muito bom grado, "tomado" pelo imaginário de que ele o faz tão somente porque deseja, porque ele sabe qual é o seu Bem. Na verdade quem legisla sobre o seu Bem é o mestre (S_1) Capital.

Com efeito, ao assinalar o parentesco entre capitalismo e ciência, Lacan nos possibilita identificar dois imperativos de gozo por meio dos quais evidenciamos *a cumplicidade discursiva e política entre ciência e capitalismo*: aquele que se dá pela via do "Goza!" com o qual o "superego capitalista" injunge o sujeito a gozar dos e

---

[90] Esta passagem está no bojo da sessão VII, de 11/03/1970, no *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*, intitulada "Édipo e Moisés e o pai da horda" e o que Lacan refere com a expressão "verdade primeira" diz respeito à verdade mítica relativa ao lugar do pai, aquela que "advém do saber no lugar da verdade no discurso psicanalítico" (LACAN, [1969-1970] 1992, p. 115).

com os *gadgets;* e aquele que decorre do saber como meio de gozo do qual a ciência faz o avatar[91].

Cumplicidade que, insisto, remonta ao que vimos na companhia de Arendt e de Todorov, aquela que tantos préstimos ofereceu ao totalitarismo de Estado, e que perdura na cultura contemporânea, deitando sobre ela seus traços totalitários. Trazer a contribuição da psicanálise no que tange às formas várias de segregação que essa cumplicidade discursiva e política engendra é meu objetivo no próximo e último tópico.

4.4 **Reveses da segregação**

Diferentemente dos discursos que sonham com um todo harmônico, com a coesão feliz da massa ou do grupo, para a psicanálise a segregação está na origem de qualquer coletividade. E mais: é a segregação que funda o coletivo. Tal premissa faz com que caminhemos na contramão dos discursos correntes e que recebamos olhares desconfiadamente enviesados quando abordamos o campo político. Ossos do ofício.

Foi Freud, obviamente, quem primeiro situou a segregação como fundante da civilização, logo, de todo coletivo. Como se sabe, ele fez isso através do mito do pai da horda, descrito em Totem e Tabu (Freud, [1913] 1976). Com ele, Freud quis apontar que um coletivo se sustenta pela exclusão de alguém e/ou de algo. No caso do mito, primeiramente a exclusão por assassinato do pai autoritário e seu monopólio de gozo e, depois, a exclusão da possibilidade de que um outro membro do grupo viesse a tomar para si esse lugar de exclusividade do gozo, lugar que deve permanecer vazio sob pena de inviabilizar a existência mesma do coletivo. Além disso, ao abordar os fenômenos de massa e situar que eles se estruturam tendo o estrangeiro no lugar do fora do conjunto, Freud denunciou que o desejo de união se choca constantemente com o resguardo dos brios narcísicos, e nos mostrou que a "nostalgia do filho preferido" jamais deixa de mobilizar o sujeito a recuperar para si todo o olhar que um dia o entronizou no desejo dos pais.

---

[91] Acaso não encontraremos aqui a figura do indivíduo, do *autonomous ego*, compreendido pela homologia entre a ética kantiana e a ética sadeana, tão bem delineada por Lacan, e que nos possibilita identificar a autonomia do sujeito kantiano com seu "livre pensar" e seu "livre agir" ao "livre gozar" de quem quer seja, como reza a doutrina do divino marquês?

Lacan seguiu Freud nessa lógica constitutiva da segregação, mas, como é seu estilo, subverteu as palavras do mestre e ampliou o seu alcance. Em uma passagem da lição VI de *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* , intitulada *Édipo e Moisés e o pai da horda*, onde aborda a temática da fraternidade, ele enuncia:

> Só conheço uma única origem da fraternidade – falo da humana, sempre o húmus – é a segregação. (...) Estamos em uma época em que a segregação, erght! Não há mais segregação em lugar nenhum, é inaudito quando se lê os jornais. Simplesmente, na sociedade (...) tudo se baseia na segregação, e a fraternidade em primeiro lugar. Nenhuma outra fraternidade é concebível, não tem o menor fundamento, como acabo de dizer, *o menor fundamento científico, se não é por estarmos isolados juntos, isolados do resto* (LACAN, [1969-1970] 1992, p.120-121, grifo meu).

É importante situar que, antes dessa citação, Lacan comenta, jocosamente, sobre a ideia de fraternidade que o mito do pai primevo propõe: “por terem matado o velho, o velho orango, duas coisas acontecem. Ponho uma delas entre parênteses porque é fabulosa – eles se descobrem irmãos. Enfim – isso pode dar a vocês alguma ideia do que é a fraternidade (...)” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 120). Então, apela ao que da noção de fraternidade pode ser contestada pelo real do corpo, pela dessemelhança fundamental que tem lugar entre irmãos consanguíneos, na qual “nada nos prova que somos seu irmão – podemos ter uma porção de cromossomas completamente opostos” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 120). A que pode estar aludindo Lacan a não ser ao que nos ensina a psicanálise sobre o real irredutível a toda e qualquer forma de laço fraterno? Àquilo que dá mostras de que, como seres de cultura, somos seres “enlaçados” tão somente pelos discursos que configuram qualquer grupamento humano – a família, a sociedade, a nação? Em última instância, Lacan sustenta a concepção de que a segregação é estrutural, decorrente dos processos de identificação e guiada pelo significante mestre eleito para “garantir”, ao mesmo tempo, a coesão de determinado grupo e a exclusão do Outro. Minha conclusão é pertinente, penso, tanto mais porque Lacan traz esse aporte nesse Seminário, justamente na lição onde está trabalhando questões sobre o discurso do mestre. Sidi Askofaré vai por essa trilha quando aborda aspectos da segregação e me é aprazível segui-lo. Assim ele escreve:

> Vemos bem, mesmo se ficarmos retidos numa leitura apressada do mito, que essa segregação fundamental, estrutural, que Lacan coloca no fundamento da fraternidade, se instaura a partir de uma dupla referência ao significante-mestre, S1, e ao gozo, e se articula segundo um triplo processo:

> de separação, de isolamento e de concentração. Que ela não seja efeito, resultado ou consequência de um discurso, mas do principio mesmo de discursos que estruturam os laços inter-humanos se verifica no fato de que todas as formas de organizações humanas que se suportam e se nutrem da ideia de fraternidade – da família a nação – passando pelo clã, a tribo, a raça ou a religião, etc... – não são senão tipos de arranjos em torno de um S_1 ou de modos regidos de tratamento do gozo que não se põe senão se opondo, que só são o *Um* devido ao *Outro*; ou quando o *Outro* se desvanece, é o *Um* que se cinde! (ASKOFARÉ, 2009, p. 348).

Os aportes sobre a identificação ao significante mestre são também aqueles com os quais Lacan iluminou os aspectos da segregação colocando como protagonistas de seus efeitos os discursos do capitalismo e da ciência. Sobre o que ele diz a respeito da incidência do discurso da ciência, revisitemos *Breve discurso aos psiquiatras* (Lacan, 1967) e nele leremos que o advento da ciência carreia consigo a ingerência do sujeito "puro", universal, e que disso resulta um preço a ser pago pelo ser falante:

> A partir desse momento nasceu a ciência correlativa de uma primeira separação do sujeito puro, se posso assim dizer. Esse sujeito – puro – certamente, não existe em nenhum lugar, senão como sujeito do saber científico. E um sujeito em que uma parte é velada, aquela justamente que se exprime na estrutura da fantasia, a saber, que comporta uma outra metade do sujeito e sua relação ao objeto *a*. O fato de que tudo aquilo até aqui foi interessado sem que se saiba por esta estrutura real, a saber, o modo em que o tratamos ate aí, o modo em que isso é inscrito nas relações sociais, em que de algum modo a construção social é fundada sobre essas realidades subjetivas (...) E, bem, o que é preciso que vocês saibam, porque vão saber e o verão cada vez mais, (...) é que há um preço com se que paga a universalização do sujeito como sujeito falante, o homem (LACAN, 1967, p. 28-29).[92]

E, como vimos antes, aliada a essa concepção de sujeito há a profusão de objetos *a*, com os quais a ciência faz a oferta, quase irrecusável, de tamponamento do desejo, oferta que tem o amparo certo da circulação de mercadorias nos mercados governados pelo capitalismo:

> E o fato de que se borrem fronteiras, as hierarquias, os níveis, as funções reais e outras, inclusive se isso permanece sob formas atenuadas, quanto

[92] No original: "A partir de ese momento nació la ciencia, correlativa de un primer aislamiento del sujeto puro, si puedo decir. Este sujeto — puro — seguramente, no existe en ninguna parte, sino como sujeto del saber científico. Es un sujeto del cual una parte está velada, aquella, justamente, que se expresa en la estructura del fantasma, a saber, la que comporta otra mitad del sujeto y su relación con el objeto *a*. El hecho de que todo lo que hasta ahora ha estado interesado sin que se sepa por esta estructura real, a saber, la manera en que se la ha tratado hasta ahora, la manera en que eso se ha inscripto en las relaciones sociales, por las que, de alguna manera, toda la construcción social se fundó sobre esas realidades subjetivas (...)Y bien, lo que es preciso que ustedes sepan, porque van a verlo y lo verán cada vez más — naturalmente, si ustedes no lo han visto hasta ahora, aunque eso reviente los ojos — es que hay un precio con que se paga la universalización del sujeto, en tanto que es el sujeto hablante, el hombre".

> mais isso segue, mais vai tomando um sentido muito diferente, e mais isso se torna submetido às transformações da ciência, mais é o que domina toda a nossa vida cotidiana e até a incidência de nossos objetos *a*. (...) Com isso não aludo a outra coisa que a existência do que chamamos de *mass mídia*, a saber, esses olhares errantes, essas vozes galhofeiras a que vocês estão muito naturalmente destinados a estar cada vez mais rodeados – sem que haja, para suportá-los, outra coisa que o que é do interesse do sujeito da ciência e que verte pelos olhos e pelas orelhas (LACAN, 1967, p. 29)[93].

No plano social e político, o que se expressa como *mal estar*, dada a hegemonia desses dois discursos, Lacan credita, ainda nessa conferência, à segregação como prática, logo, como modo igualmente hegemônico de tratar o real do gozo. Chegando aqui, uma questão se impõe: Quais os efeitos da segregação no campo do sujeito em sua inelidível relação ao Outro?

4.4.1 Segregação: questões éticas

Antes de desdobrarmos a pergunta colocada acima recuemos um passo para apontar que, por ser inerente ao campo político, ela é necessariamente atravessada pelo campo da ética.

Com efeito, há nesse campo uma passagem assinalada por Lacan que vai de Aristóteles a Freud, ou seja, da ética do *Bem Supremo,* que assimila bem e virtude, àquela que se instalou com a inserção do utilitarismo como suporte do liberalismo econômico. Há nessa passagem uma inseparabilidade entre ética e ideologia que trouxe contornos decisivos e distintos ao campo da política (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 218). Com a inserção da ética utilitarista, a busca da felicidade, o bem mais almejado do universo humano, tem, na teoria de Jeremy Bentham e sua ilustre fórmula – “A máxima felicidade para o maior número de pessoas” – um imperativo que identifica a felicidade para a maioria com o que é o interesse do indivíduo. E a felicidade, desde então, tornou-se um fator de política (Lacan, [1969-1970] 1992).

---

[93] No original: “El hecho de que se borren las fronteras, las jerarquías, los grados, las funciones reales y otras, incluso si eso permanece bajo unas formas atenuadas, cuanto más sigue eso, más va tomando eso un sentido muy diferente, y más eso se vuelve sometido a las transformaciones de la ciencia, más es lo que domina toda nuestra vida cotidiana y hasta la incidencia de nuestros objetos *a* que ahora pueden ustedes palpar todos los días, de lo que son los progresos de la ciencia, eso es que los objetos *a* corren por todas partes, aislados, solitos y siempre listos para capturarlos en la primera vuelta de esquina. Con esto no aludo a otra cosa que a la existencia de lo que llamamos los *mass-me-dia*, a saber, esas miradas errantes y esas voces retozonas por las que ustedes están muy naturalmente destinados a estar cada vez más rodeados — sin que haya para soportarlas otra cosa que [lo que está interesado] por el sujeto de la ciencia que se las vierte en los ojos y en las orejas”.

Lacan adentra o campo da ética assinalando que, diferentemente da ética aristotélica, a experiência ética que a psicanálise inaugura mostra a irredutibilidade do bem ao prazer. Mostra, ainda, que o bem para o sujeito pode mesmo residir na casa do desprazer, recepcionado por um anfitrião que a cultura tenta, sem êxito, domar: o gozo. O real que o gozo põe em cena implica a repetição incessante pela busca de satisfação pulsional, vindo os preceitos éticos, na intenção de domesticar tal busca, reforça-la. Eis o que Lacan tão bem caracterizou como o "paradoxo do gozo", o qual relega ao fracasso qualquer ética que pretenda determinar o que é o bem para o sujeito (Lacan, [1959-1960] 2008). Erguendo essas balizas teóricas, Lacan situa a ética da psicanálise na ação do sujeito referenciada ao real. Ouçamos suas palavras:

> Pois bem, coisa curiosa, para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve incidir sobre o domínio do ideal, se não do irreal, iremos, pelo contrário, ao inverso, no sentido de um aprofundamento da noção de real. A questão ética, uma vez que a posição de Freud nos faz progredir nesse domínio, articula-se por meio de uma orientação, do referenciamento do homem em relação ao real (LACAN, [1959-1960] 2008, p. 22-23).

Entretanto, não esqueçamos, essa orientação do sujeito ao real se dá pela via da linguagem, logo, do discurso. O que implica lembrar que com a inserção da ética utilitária no seio do capitalismo liberal, vemos a ascensão do "serviço dos bens" (Lacan, [1959-1960] 2008), e com ela outros significantes representam o bem que, por sua vez, cai na categoria do útil. Lacan aborda a problemática do útil fazendo alusão a Marx, à sua teoria do valor de uso. E o que ele diz é que o útil está na dimensão da necessidade, dimensão em que se apoia o utilitarismo.

É verdade que na dimensão da necessidade não há o que argumentar: existem os bens, os quais são produzidos, consumidos e trocados segundo o seu valor de uso e de troca, segundo critérios definidos pela cultura. Contudo, o que *Sir Bentham* ignora é que, em nível da subjetividade, o bem está articulado à dialética dos bens, dialética na qual o valor de uso não se coaduna com um simples consumo, mas é regulado pelo *gozo do objeto.* "O bem se articula desde então de uma maneira totalmente diferente. (...) O bem está no nível disto – o sujeito pode dele dispor" (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 273).

O que Lacan aponta aqui é que para além do valor de uso está o *valor de gozo*. Dito em outras palavras e em chave lacaniana, desde a ética utilitarista impregnada no discurso do capitalismo, o bem é experimentado pelo sujeito como

metáfora dos bens e destes/com estes o sujeito pode gozar. Disso se depreende que “o âmbito do bem é o nascimento do poder” (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 274). Poder de que? De gozar de seus bens, certamente, mas também de privar o Outro de seu gozo. E é realmente notável quando acompanhamos seus comentários neste seminário e percebemos que os ecos de suas palavras ainda ressoam em nosso contemporâneo.

Ora, o paradoxo do desejo em sua relação com os bens comparece em toda uma gama de efeitos segregativos que são legítimos reveses decorrentes, a meu ver, da cumplicidade discursiva e política entre o capitalismo e a ciência, da lógica totalitária que ambos fomentam na cultura[94]. Reveses que, obviamente, incidem no campo do sujeito. Retomemos então a questão colocada anteriormente: Quais os efeitos da segregação no campo do sujeito, em sua inelidível relação ao Outro?

Comecemos por desdobrá-la partindo da asserção de que quem fala nos discursos do capitalismo e da ciência é a figura do Eu que nomeamos como *indivíduo*[95]. Dito de outro modo, dado que ciência e capitalismo são discursos comandados pelo saber racional, que fazem objeção ao que exclui o universal e que suturam o sujeito, neles o indivíduo que se enuncia como Eu ocupa o lugar de comandante do laço com o outro, recalcando a presença do Outro e a diferença indesejável que ele presentifica. E sabemos que, quando o Eu comanda, qualquer laço com o Outro ganha fortes matizes narcísicos. Tentando ser mais clara: o que busco sustentar é a proposição de que a cumplicidade discursiva e política entre ciência e capitalismo, atua como dique para que o narcisismo “nunca saia de moda” e vista o Eu glamourosamente, de forma que o Eu sempre tenha à mão objetos para gozar da imagem perfeita, mesmo que, para isso, outros Eus que venham competir pelo espaço de gozo tenham que ser banidos do horizonte. O que importa ao Eu é resistir a compartilhar o direito a gozar, tarefa não muito difícil e que, em certa medida, o “protege”, já que essa resistência é diretamente proporcional ao

---

[94] Acrescento, a propósito, que tais efeitos segregativos são tributários da alienação do sujeito ao discurso para trazer aqui uma passagem onde Lacan subscreve o suplemento de alienação inerente ao discurso da ciência: “Para nós, no discurso da comunidade, do bem geral, lidamos com os efeitos de um discurso da ciência onde se mostra pela primeira vez desvelada a potência do significante como tal. (...) O desenvolvimento repentino, prodigioso da potência do significante, do discurso que surge das pequenas letras das matemáticas, e que se diferencia de todos os discursos até então sustentados, torna-se uma alienação suplementar” (LACAN, [1959-1960] 2008, p. 281).

[95] No capítulo 2 trabalhei teoricamente o matema do discurso do capitalista apontando que no lugar do agente está o S barrado, mas que ele é “comandado” pelo objeto, logo, pelo indivíduo, “o sujeito completado por seu gozo”, segundo a ótima fórmula de Sidi Askofaré.

estrangulamento do desejo. Em termos políticos nada mais vemos do que a *soberania do Eu*. Daí deriva, também de forma paradoxal, tanto a exacerbada militância em nome do bem do outro, quanto toda a sorte de práticas segregativas que vão do racismo à homofobia. Não é excessivo dizer que, tanto em uma como na outra, narciso é o grande protagonista, ainda que na primeira isso fique menos evidente pela *retórica do bem* que ela encabeça.

Lacan observa que "a dimensão do bem abre uma muralha poderosa na via de nosso desejo", via que "é mesmo a primeira com a qual lidamos em cada instante e sempre" (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 274). Ele aborda a temática do querer o bem do outro passeando sobre o que Freud nos ensinou com sua habitual franqueza intelectual: o amor ao próximo pode encobrir os mais pérfidos desejos. Para Lacan, em nível do útil, ou seja, daquilo com o que o sujeito satisfaz seu desejo, colocar altruísmo e egoísmo em polos opostos é falacioso, uma vez que é através do que lhe é útil que o sujeito evita abordar o problema do mal que deseja e que deseja o seu próximo (Lacan, [1959-1960] 2008). É aí que Lacan situa a tênue linha que por vezes delineia as propostas políticas que pretendem se distinguir por ser de direita ou de esquerda, tênue linha entre a *foolery* e a *knavery*, a tolice e a canalhice, ou a "humanitarice de encomenda", como ele diz em Televisão (Lacan, 1974). Sem rodeios, como é de seu feitio, ele alfineta: "É um fato de experiência – o que quero é o bem dos outros à imagem do meu. Isso não vale grande coisa. O que quero é o bem dos outros, contanto que permaneça à imagem do meu. Diria mais, isso se degrada tão rápido que se torna – contanto que ele dependa do meu esforço" (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 224). Sobre o *altruísmo militante*, Lacan ainda nos fala de seu "poderio convincente" (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 234), aquele que alicerça as propostas uniformizadoras em nome da lei da igualdade e da vontade geral, o que, eventualmente, se traduz na defesa dos direitos elementares do sujeito, mas que, via de regra e em silêncio, protege o Eu de intrusos que venham a cruzar suas fronteiras. Slavoj Zizek assinalou esse falso paradoxo claramente:

> A objeção usual ao utilitarismo é que ele não pode realmente explicar o compromisso ético pleno e incondicional com o Bem: sua ética é apenas uma espécie de "pacto entre lobos", em que os indivíduos obedecem regras éticas desde que convenham a seus interesses. A verdade é exatamente o oposto: o egoísmo ou a preocupação com o próprio bem-estar *não* são oposto ao Bem comum, pois as normas altruístas podem facilmente ser deduzidas das preocupações egoístas (ZIZEK, 2013, p. 612, grifo do autor).

Vemos aí o poderio de expansão do pendor utilitarista, como se refere Lacan ao assinalar que o discurso de “felicidade geral da nação” se choca gritantemente com os *limites egóicos* do que conhecemos por solidariedade.

> Nesse nível de homogeneidade, a lei da utilidade, como que implicando sua repartição pela maioria, se impõe por si mesma com uma forma que, efetivamente, inova. Poderio cativante cuja decisão se denota suficientemente a nossos olhos de analistas quando a chamamos de filantropia, mas que coloca também a questão dos fundamentos naturais da piedade, no sentido em que a moral do sentimento nela sempre encontrou seu apoio. (...) Com efeito, somos solidários de tudo o que repousa sobre essa imagem do outro enquanto nosso semelhante, na similitude que temos com nosso eu e com tudo o que se situa no registro do imaginário (LACAN, [1959-1960] 2008, p. 234-235).

Contudo, o real que não cessa de não se inscrever pode fazer com que a estratégia de querer o bem do outro fracasse no registro do imaginário e, amiúde, sucumba à voracidade da pulsão de morte, a qual, como sabemos, “sofre de insatisfação crônica”. Logo, alguém precisará encarnar o *resto indigesto* que escapa à imagem bondosa. Quem seria esse alguém, senão o objeto do racismo ou da homofobia, tomado como resto que o discurso segregador tenta cooptar e, não conseguindo, inscreve como o segregado? Ainda que o Eu possa gozar do objeto metonimizado nos *gadgets*, no *iPhone*, no *iPad* , no *i*...[96], ele não consegue escapar do Outro, da *relação êxtima* com esse Outro que interpela seu modo de gozar, que surrupia o seu gozo, que lhe aponta a mancha no espelho. O Outro segregado vem, sem pedir licença, presentificar o resto inassimilável que lhe assombra, e que jazia recalcado na relação de completude imaginária com seus “objetinhos”, esses que tão bem lhe distraíam das angústias do desejo enigmático do Outro, de ver nele o que (não) deseja desejar[97].

Aliás, não deixemos de trazer aqui a perspicaz observação de Lacan sobre o que pode estar no lugar de uma *política da raça*, tão bem encoberto por um “pequenino” traço identificatório, o “pequenino mais-de-gozar de Hitler que talvez não passasse de seu bigode” (Lacan, [1971] 2009, p. 28). Podemos mesmo dizer, com Lacan, que para além da ideologia, o mais-de-gozar comanda os processos

---

[96] Considerando a homofonia, em inglês, da letra *i* que inicia o nome destes objetos e o pronome pessoal na primeira pessoa do singular *I* – eu, em português – brinquemos um pouco: *euPhone, euPad*, *eu*...

[97] Eis aqui uma passagem onde Lacan desenvolve brilhantemente a relação entre o Outro, a angústia e o objeto *a*: “Assim funciona a *i(a)* pela qual se imaginam o eu [moi] e seu narcisismo, a servir de casulo para o objeto *a* que do sujeito faz a miséria. Isso porque o *(a),* causa do desejo, no estar à mercê do Outro, de quando em quando angustia, veste-se contrafobicamente com a autonomia do eu, como faz o bernardo-eremita com uma carapaça qualquer” (Lacan, [1967] 2003, p. 267).

segregatórios, como ele deixa claro nessa passagem sobre o racismo enunciada na década de 70, mas que pode, sem dúvida, ser lida com as lentes de nosso tempo presente: “Quem se interessar um pouco pelo que poderá advir fará bem em dizer a si mesmo que todas as formas de racismo, na medida em que um mais-de-gozar é perfeitamente suficiente para sustenta-las, são o que está agora na ordem do dia, são o que nos ameaça quanto aos próximos anos” (LACAN, [1971] 2009, p. 29).

Ao lado de outras formas de discriminação como a homofobia, a xenofobia e a misoginia, formas que se esmeram em eliminar a pequena, mas incômoda diferença, o racismo é um sintoma social[98] tão presente quanto dissimulado em nossa cultura. Dado que tocar em todas essas formas de discriminação ultrapassaria o espaço de trabalho dessa tese, escolhi me deter no que pode a psicanálise dizer sobre o racismo.

4.4.2 Racismo: um sintoma social

Vimos anteriormente que o racismo fez sua estreia com a Segunda Guerra Mundial, momento em que a negação da condição do outro como humano chegou ao ponto de confinar milhões de judeus em campos de concentração e de extermínio, vítimas do delírio de existência de uma raça pura.

Caterina Koltai observa que o racismo como doutrina nasceu associado ao discurso científico, e sendo um fenômeno da modernidade, ele é contemporâneo aos Estados nacionais, momento em que a nação se definiu por fronteiras e o estrangeiro tornou-se uma categoria sociopolítica (Koltai, 2008, p. 67). A partir daí, ser estrangeiro designa todo aquele que pertence a outra nação, que às vezes é bem vindo, mas que está sempre sob a ameaça de ser repatriado. Logo, “a categoria sociopolítica que o estrangeiro ocupa o fixa numa alteridade que implica exclusão. Assim se explica que o termo ‘racismo’ seja frequentemente usado como sinônimo de um comportamento feito de ódio e desprezo pelo outro” (Koltai, 2008, p. 67). Como qualquer discurso segregativo, o racismo toma lugar na ordem dos discursos animados pela *lógica do todo*, lógica que funciona por oposição de um todo a outro todo, o conjunto dos brancos em oposição aos dos negros, por exemplo. Porém, com a globalização e o borramento de fronteiras geográficas e

[98] Conforme a definição de sintoma social trazida na nota 48.

comerciais, os movimentos migratórios se intensificam e borram também as fronteiras simbólicas entre os racistas e àqueles a quem o discurso racista se dirige, pondo a nu questões de tolerância e intolerância antes ignoradas.

> Hoje, o estrangeiro mora ao lado. Vive na casa vizinha e goza de maneira diferente. (...) A partir desse momento não há mais tolerância possível, não há como suportar o gozo desse Outro estrangeiro, seja ele judeu, negro, asiático ou apenas uma mulher. Esse Outro estrangeiro personifica um gozo que não possuímos; por isso, não há como suportá-lo. Aliás, basta ver como comemora feriados diferentes e os festeja de forma estranha... Trabalha demais, verdadeira besta de carga, sempre pronta a roubar meu trabalho... ou, então, trabalha de menos, verdadeiro bicho preguiça que se diverte e descansa enquanto eu trabalho por ele! (KOLTAI, 2000, p. 117-118.)

Há aqui todo um obstáculo ao compartilhamento de espaços com o Outro, tanto mais porque o capitalismo termina por promover uma espécie de laço que se impregna pelo imaginário, espécie de laço pela via do *Um-corpo*, uma vez que tal laço se pauta pelo gozo. Sobre isso, é impressionante a capacidade profética de Lacan a respeito dos reveses dos discursos totalitários na cultura. Na ultima página da última lição de *O Seminário, livro 19: Ou pior*, Lacan, falando justamente sobre a "irmandade" que nasceu com os auspícios da Revolução Francesa, diz

> (...) E quando retornarmos à raiz do corpo, se revalorizamos a palavra irmão, ela vai chegar de vento em popa no âmbito dos bons sentimentos. Visto que é preciso ao menos não pintar para vocês unicamente um futuro em cor de rosa, saibam que aquilo que cresce, que ainda não vimos em suas últimas consequências, e que se enraíza no corpo, na fraternidade do corpo, é o racismo, sobre o qual vocês ainda não terminaram de ouvir falar. Pronto! (Lacan, [1971-1972] 2003, p. 179).

Ora, se a distância simbólica não é reconhecida como legítima diferença, o Outro é percebido como insuportavelmente próximo e se torna o *estranho-ameaçador*, o fora do sentido, demasiado real. Com efeito, o real que emerge na experiência de encontro com o Outro-estrangeiro fura a miragem de completude egóica cuidadosamente construída. Na medida em que o Outro se recusa a ser espelho o valor absoluto conferido ao Eu se esvaece, e a projeção da culpa, defesa favorita do Eu, irrompe na cena. O Outro, sob o olhar do Eu, é encerrado no registro da privação: se o outro é *a*+ é porque eu sou *a*-.

Como bem observa Philippe Julien,

> Não se trata de simples ciúme competitivo, mas de *envidia*, da inveja que nasce do olhar. Vejo no Outro um gozo que, em contrapartida, provoca meu ódio, porque só consigo ver nele um privador, e não um semelhante com quem possa me identificar. O ódio social nasce dessa *suposição* de um saber sobre o gozo do Outro, que me parece escandaloso: o próprio *mal*

> social, na medida em que escapa à lei benthaminiana do bem e da sua partilha entre os semelhantes (JULIEN, 1996, p. 45, grifos do autor)[99].

Há, enfim, na dimensão da relação de objeto, uma representação que assimila *falta* e *perda* no encadeamento discursivo inerente aos discursos capitalista e científico, cujo modo de aparelhar o real do gozo *resulta em uma dinâmica que positiviza o falo*, que o destitui de seu lugar de significante da falta, elevando a níveis exponenciais a percepção de completude da imagem narcísica. E, o mais importante: da positivização do falo decorre o engodo que conduz o sujeito a tomar o objeto também como positivo, como obtenível. Tal efeito tem implicações éticas profundas e poderosas no que tange à identificação imaginária com o Outro não castrado e, logo, de potencialização dos efeitos de discursos que se pautam pela normalização e adaptação dos sujeitos a determinado padrão de gozo que termina por embotar o desejo. É o que também aponta Vinicius Darriba quando aborda a noção de falta no ensino de Lacan, em articulação com a Coisa e o objeto *a*:

> A crítica [lacaniana] à concepção de objeto na qual este é tomado na perspectiva de uma evolução em direção a um objeto terminal, configurado como objeto harmônico, se liga a uma crítica que remete à dimensão ética da análise. Não é à toa que Lacan caracteriza a 'relação de objeto' como uma teoria da maturação da relação do homem à realidade. Há uma crítica aí a uma ética de adaptação (Darriba, 2005, p. 63).

O racismo, como apontei acima, é um desses sintomas que retorna como móbil da ação segregativa. Podemos colocar ao seu lado a homofobia e a misoginia, por exemplo, pois, o que está em causa aqui é a diferença que o outro encarna, diferença que se atualiza com os significantes que estão no campo do Outro, e que o sujeito, efeito de discursos que abraçam a lógica do todo, nada quer saber. Desafortunadamente, a castração expulsa pela porta da frente, retorna pela porta dos fundos com o gozo que enjaula o sujeito na repetição, na feroz ignorância de que o ódio que lhe habita nada mais é do que ódio por seu próprio gozo, ódio desse Outro em si mesmo, da palavra indomável a qual o individualismo contemporâneo,

---

[99] Como o leitor deve ter percebido, há uma dialética complexa na relação de objeto que envolve o Outro e o outro, o imaginário e o simbólico, mas traze-la pormenorizadamente aqui extrapolaria o que pretendo trabalhar nesse capítulo. Então, fiquemos com um pouco mais do que Lacan nos ensinou sobre isso: "Mas o importante é saber que o privador é uma função imaginária. É o pequeno outro, o semelhante, aquele que é dado nessa relação semi-enraizada no natural que é o estádio do espelho, mas tal como se apresenta para nós lá onde as coisas se articulam no nível do simbólico". (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 274).

em sua recusa do valor da alteridade, se recusa a submeter-se[100]. Tal individualismo faz obstáculo a qualquer projeto coletivo ao impugnar todo laço social que seja mediado pela falta inerente à nossa condição de seres falantes.

Portanto, faz-se mister lançar uma premente questão: Quais (im)possibilidades para a democracia?

5 **A DEMOCRACIA E SUAS (IM)POSSIBILIDADES**

> Reparemos que a democracia é feminina: invariavelmente representada como mulher, entendemô-la pela negação. Ser enigmático desprovido do falo totalitário. Essa insígnia do poder fá-la-ía toda; não existe A Democracia, teria dito Lacan, salvo que atravessemos A com um risco vertical (...). Universalizada, perde a condição de não-toda.
>
> *Carlos D. Pérez*

5.1 **Política e Democracia**

Por menos que o sujeito queira, o significante *política* é onipresente na vida humana, vindo algumas expressões corriqueiras como “Odeio política!” ou “Não faço política” testemunharem, sob a forma de recalque, os efeitos desta onipresença. Como bem aponta Jean-Claude Milner (2013, p. 7-8), a política é assunto de seres falantes, ainda que estes não queiram nada dela saber, ou, justamente porque não o querem. Por outro lado, no que tange às publicações que teorizam sobre política, é curioso observar que a maioria dos autores dá à democracia uma espécie de “selo de garantia”, como se ela fosse o sistema político *par excellence*. Curioso e compreensível, pois, dada suas características, a democracia carreia consigo um ideal de política que, supõe-se, poderia ser alcançado plenamente.

Sabemos que foram os gregos que inventaram a política. Marilena Chauí nos informa que sua etimologia é *ta politika,* palavra derivada de *polis*, a Cidade grega.

---

[100]Pois, não esqueçamos que Freud apontou o ódio como o afeto que precede o amor, e Lacan situou essa precedência como ódio ao simbólico, ao furo que se instaura na consistência narcísica com a entrada do sujeito na linguagem.

Há ainda outras referências etimológicas ao regime político e aos direitos do cidadão (*politeia*), bem como à política como arte, mistura de *pólis+techné*, a arte política (Chauí, 2000). *Polis* é a Cidade, entendida como a comunidade organizada, formada pelos cidadãos (*politikos*), isto é, pelos homens nascidos no solo da Cidade, livres e iguais, portadores de dois direitos inquestionáveis: a *isonomia* (igualdade perante a lei) e a *isegoria* (o direito de expor e discutir em público opiniões sobre ações que a Cidade deve ou não deve realizar). *Ta politika* são os negócios públicos dirigidos pelos cidadãos: costumes, leis, erário público, organização da defesa e da guerra, administração dos serviços públicos e das atividades econômicas da Cidade (Chauí, 2000).

Devemos a Aristóteles (2009) o que podemos considerar como o primeiro texto de ciência política. É na *Política* que ele define os objetivos e finalidades da política, o espaço territorial onde ela deve se dar, os modos de governo e as normas que irão reger as relações entre os homens. Assim começa a *Política* (2009) de Aristóteles:

> Toda Cidade é um tipo de associação, e toda associação é estabelecida tendo em vista algum bem (pois os homens sempre agem visando a algo que consideram ser um bem); por conseguinte, a sociedade política (*pólis*), a mais alta dentre todas as associações, que abarca todas as outras, tem em vista a maior vantagem possível, o bem mais alto dentre todos (ARISTÓTELES, 2009, p.53).

E o bem mais alto dentre todos os que a política em Aristóteles aspira é a felicidade. A verdadeira felicidade, para o filósofo, “ocorre a partir da posse da sabedoria e da virtude, e não na posse de bens externos. Mas uma vida virtuosa deve ser equipada com bens externos a serem usados como ferramentas. Essas leis contêm o bem de ambos, indivíduos e Cidades” (Aristóteles, 2009, p.47). A melhor cidade, pensa Aristóteles, será aquela em que for possível obter a felicidade pela vida criativa da razão (*bios theoretikos*), logo, à felicidade individual, deve corresponder a cidade feliz (*polis eudaimon*), numa harmonia perfeita entre individual e coletivo. Para Aristóteles, a política é uma práxis inerente à natureza humana, daí a sua mais conhecida fórmula: “o homem é, por natureza, um ser vivo político, um *bios politikon*” (Aristóteles, 2009, p. 14).

Em fragmentos de textos póstumos, Hannah Arendt nos diz que a política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou *o* homem, mas *os* homens, diz a filósofa, são um produto mundano, produto da natureza humana. O que ela destaca

aqui é que a política só pode nascer “entre os homens”, se estabelecer como relação (Arendt, 2007, p. 56). É assim que, para Arendt (2007), “a política trata da convivência entre os diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças (...)”[101] (Arendt, 2007, p. 21). A filósofa também considera que a essência da política é a liberdade, a qual, por sua vez, tem como esteio a ação. Por isso, relacionando liberdade e ação, ela enfatiza: “A *raison d’être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 1968, p. 192).

A beleza e singeleza da concepção arendtiana de política quase nos faz esquecer os sobressaltos com os quais a política convive desde a modernidade, e os seus limites em termos de uma democracia plena, os quais, autores como Bauman e Todorov trazem a tona.

5.1.1 Bauman e Todorov: a aposta na harmonia democrática

É início de nosso século, e Zygmunt Bauman (2000) está teorizando sobre política. O acento de sua escrita recai na constatação de que as crenças não precisam ser coerentes para acreditarmos nelas. As crenças são paradoxais, ele afirma, pois podemos acreditar que a questão da liberdade está concluída, ou seja, que não temos mais nada a conquistar a esse respeito e, simultaneamente, cultivarmos a crença de que muito pouco podemos mudar, sozinhos ou coletivamente, na maneira como as coisas ocorrem no mundo (Bauman, 2000, p. 9).

Assim como Arendt, Bauman também acredita que a política decorre da ação, e parte da constatação de que as conquistas em termos de liberdade política, não são diretamente proporcionais às motivações para transformar o mundo em que se vive.

Sobre isso, ele lança uma dupla interrogação:

> Se a liberdade foi conquistada, como explicar que entre os louros da vitória não esteja a capacidade humana de imaginar um mundo melhor e de fazer algo para concretizá-lo? E que liberdade é essa que desestimula a imaginação e tolera a impotência das pessoas livres em questões que dizem respeito a todos? (BAUMAN, 2000, p. 9).

[101] Arendt lembra que o conceito de igualdade na sociedade grega não é vinculado ao conceito de justiça como o é nas sociedades modernas. A expressão grega para uma constituição livre, a isonomia, “não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na *pólis* era de preferência uma atividade da conversa mútua” (Arendt, 2007, p. 49).

O argumento central de Bauman ancora-se em certa crítica ao individualismo e ao que ele nomeia de *Unsicherheit*, termo alemão que condensa o sentido das palavras incerteza, insegurança e falta de garantias. Ele usa esse termo para atestar que a liberdade individual tem coincidido com a impotência para criar ou reformular projetos coletivos. Bauman aposta no retorno da política que se fazia na *ágora*, como espaço público e privado ao mesmo tempo, e onde seria possível encontrar "coletivamente alavancas controladas e poderosas o bastante para tirar os indivíduos da miséria sofrida em particular; espaço em que as ideias podem nascer e tomar forma como 'bem público', 'sociedade justa' ou 'valores partilhados'" (Bauman, 2000, p. 11). Contudo, ele não deixa de observar que "as velhas *ágoras* foram ocupadas por empreiteiras e recicladas como parques temáticos", e que o liberalismo fomenta certa apatia e a crença de que não há alternativas a ele (Bauman, 2000, p. 12). Conduzindo seus argumentos neste sentido, chega, então, a uma compreensão de política que implica diretamente a democracia: "A arte da política, se for *democrática*, é a arte de desmontar os limites à liberdade dos cidadãos; mas é também a arte da autolimitação: a de libertar os indivíduos para capacitá-los a traçar, individual e coletivamente, seus próprios limites individuais e coletivos" (Bauman, 2000, p. 12, grifo do autor). Penso que a compreensão baumaniana que articula política e democracia é um tanto frágil, pois comporta uma aspiração idealmente harmônica dessa relação tão delicada e complexa entre o singular e o coletivo. Há aqui uma boa pitada de utopia – e Bauman assume isso em seu texto –, mas ela não seria o ingrediente mais impeditivo – afinal, não há pecado em desejar – se o filósofo não atribuísse tanto poder a certa espontaneidade do fazer democrático.

Na pena de Tzvetan Todorov a política ganha uma caracterização menos ambiciosa em termos de harmonia plena, pois ele a caracteriza não só pelo modo de instituição do poder, mas também pela maneira como o poder é exercido. O pluralismo dos poderes é, para Todorov, a palavra-chave que designa a importância de que os poderes não fiquem confinados a um grupo restrito de pessoas, nem possuído apenas por algumas instituições (Todorov, 2012, p. 17). "A tarefa da política, diz Todorov, é reconciliar os interesses divergentes dos diferentes elementos da sociedade, propondo compromissos razoáveis para uns e para outros; seus objetivos são relativos, não absolutos" (Todorov, 2012, p. 37). Sua definição de democracia também ganha matizes, digamos, mais realistas, que sublinham a

complexidade inerente à convivência democrática e não despreza que em seu seio há *inimigos íntimos* que a desafiam[102].

Todorov escreve no contexto dos levantes que se ergueram a partir da *Primavera Árabe* e assinala que, se os inimigos externos à democracia não são tão numerosos, é preciso não dispensar as forças restritivas que as ameaça:

> (...) a população mundial não foi repentinamente substituída por uma tribo de anjos, continuam existindo numerosas razões de hostilidade, e mesmo de agressão entre povos. Mas já não há o inimigo global, rival planetário. Em contraposição a democracia produz, nela mesma, forças que a ameaçam, e a novidade de nossos tempos é que essas forças são superiores àquelas que nos atacam de fora. Combatê-las e neutralizá-las é tanto mais difícil quanto mais elas invocam o espírito democrático e possuem, assim, as aparências de legitimidade (TODOROV, 2012, p. 14).

Ao dissertar sobre os inimigos internos à democracia, Todorov se alinha com aqueles que veem os efeitos do neoliberalismo como a principal fonte de "inimizades". Relembrando que o destronamento da religião deslocou o poder de Deus para o indivíduo emancipado pelo Iluminismo, o autor observa que a crença liberal de que todo o progresso econômico depende dos indivíduos vem resultando em um esvaziamento da função de mediação que o Estado deveria exercer, ou, para usar seus termos, em um "neoliberalismo de Estado" (Todorov, 2012, p. 102), no qual os benefícios da gestão estatal são computados individualmente e os riscos socializados.

> Graças a esse mercado unificado, um indivíduo ou um grupo de indivíduos que não se beneficiam de nenhuma legitimidade política, são capazes, por um simples clique no computador, de transferir seus capitais para outro lugar ou de mantê-los onde estão e, com isso, de mergulhar um país no desemprego e na recessão (TODOROV, 2012, p. 104).

Assim, para Todorov, é importantíssimo levar em consideração, hoje, o aumento do poder dos indivíduos, pois, à tirania experimentada com os regimes monárquicos e totalitários, sucedeu-se a "tirania dos indivíduos" (Todorov, 2012, p. 89). O autor vê nessa forma de tirania um dos inimigos íntimos da democracia, e tributa a inflação do individualismo à hegemonia do capitalismo neoliberal, ponto com o qual concordo, e que procurei destacar no capítulo anterior. Desde seu olhar, considera que a democracia, agora, não podendo mais situar esse inimigo no totalitarismo ou no comunismo, precisa olhar para dentro de si, se quiser assumir o propósito de tornar factível a convivência entre os diferentes. Observação certeira,

[102] Tomo de empréstimo a feliz expressão que dá título ao livro de Todorov (2012).

mas, o que Todorov parece não perceber é que, se o capitalismo neoliberal é esse *êxtimo* que estremece o fazer democrático , é porque a democracia, ela mesma, não é una, mas comporta em seu seio o conflito, e precisa assim permanecer, se não quisermos que novamente advenha a supremacia da lógica totalitária.

5.1.2 Lefort e a democracia como conflito

Foi Claude Lefort quem acentuou o caráter necessariamente fraturado, inconcluso e conflituoso daquilo que damos o nome de democracia, para ressaltar que a negação, o não reconhecimento dessa conflitualidade abre espaço para a emergência do Estado totalitário. Sobre a particular relação entre totalitarismo e democracia, Lefort escreveu:

> (...) o Estado totalitário só pode ser concebido em relação à democracia e sobre o fundo das ambiguidades desta última. É a refutação dela ponto por ponto e, no entanto, atualiza representações que ela contém virtualmente. Nele, a democracia encontra uma potência adversa, mas que ela carrega também dentro de si mesma. Não é possível combate-la, senão despertando o espírito da revolução democrática, reinventando-a, e não na conservação do adquirido que se revela sempre, de fato, uma regressão (LEFORT, 1987, p. 33).

Assim, é de uma *invenção democrática* que fala Lefort, invenção que é reinvenção contínua de um social que não despreza os antagonismos, mas procura fazer, com eles, advir uma política democrática.

Detenhamo-nos um pouco em dois pontos da citação acima.

Primeiro ponto: quando Lefort escreve que o Estado totalitário é a refutação da democracia fica claro que ele a nega, denega, quer suprimi-la. Mas, Lefort também diz, que o totalitarismo atualiza representações que a democracia contém virtualmente. A que estaria Lefort aludindo a não ser à diferença na forma como totalitarismo e democracia lidam com o conflito, com o adverso, logo, com o que foge à representação? Pois, se o totalitarismo agarra o sentido para fazer dele a cristalização de suas palavras de ordem, a democracia, como a concebe Lefort, como exercício da palavra e também sujeita às reviravoltas imaginárias do sentido, quer mantê-lo aberto, suspenso ao ato. É essa, me parece, a “potência adversa” que Lefort diz a democracia encontrar tanto no totalitarismo como nela mesma.

Segundo ponto: com a expressão “revolução democrática” Lefort adentra questões que dizem respeito ao poder para expressar sua compreensão de que,

diferentemente do poder monárquico, cujo corpo o rei representa; e do poder totalitário, representado pelo corpo do *Um*, do *Egocrata*[103]; o poder que anima a vida democrática é um lugar vazio. Dito de outra forma, na democracia, tal como Lefort a compreende, *não há poder ligado a um corpo, o poder aparece como lugar vazio.*

Vejamos o que ele escreve sobre isso:

> Reconhecemos a revolução democrática moderna, no melhor dos casos, por esta mutação: não há poder ligado a um corpo. *O poder aparece como um lugar vazio* e aqueles que o exercem como simples mortais não poderiam nele se instalar a não ser pela força ou pela astúcia; não há lei que possa se fixar cujos enunciados não sejam contestáveis, cujos fundamentos não sejam suscetíveis de serem repostos em questão; enfim, não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, doravante, apagar a divisão social. A democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente... (LEFORT, 1987, p. 118, grifo meu).

A proposta de Lefort no que tange ao lugar do poder como lugar vazio me parece tanto mais potente quanto ela se articula com sua outra proposição: *a de que o lugar do poder democrático corresponde a um poder ocupado simbolicamente.* Aqui, faço uma parada na apresentação da teoria lefortiana para sublinhar algo que articularei melhor mais adiante, a saber, a clara identificação de Lefort com os aportes psicanalíticos de Freud e, principalmente, com os de Lacan. Sua concepção de um poder ocupado simbolicamente guarda estreitas ressonâncias ou, melhor dizendo, bebe nas fontes da teorização lacaniana sobre a ordem simbólica como ordem que forja e sustenta toda e qualquer relação subjetiva e política. Logo, não é fortuita a presença de Lefort neste momento do meu trabalho.

Isso posto, retomo apontando que a proposição do poder como um lugar vazio, como um lugar que só pode produzir efeitos democráticos se ocupado simbolicamente, aparece no âmago da crítica lefortiana à esquerda socialista e sua ambição de entronização do Estado, de elevação do Estado à figura maior do poder que governa a sociedade. Com efeito, Lefort prevê dois destinos – os quais, diga-se de passagem, se mesclam e imperam na política contemporânea –, para o fazer político que desemboca na entronização do Estado: 1) o Estado se destaca parcialmente da sociedade, seu poder é totalmente dependente da classe dominante e “sua única tarefa é assegurar as condições de funcionamento de um sistema

[103] Conforme o aporte teórico de Lefort com o qual trabalhei no capítulo anterior.

econômico que obedece à sua própria lógica dando crédito à imagem de uma identidade coletiva comum e mascarando em interesse geral o interesse particular das camadas beneficiárias do capitalismo" (Lefort, 1987, p. 75). Seria o "Estado burguês", no dizer do autor; e 2) via forças populares, o Estado elevando-se acima dos interesses particulares, mas tornando-se tão consubstancial à sociedade que dissolve os interesses privados no interesse geral e "aparece como o grande órgão que decide sobre todos os movimentos do corpo social e, simultaneamente, não faz senão um com ele" (Lefort, 1987, p. 75-76). Reconhecemos aqui, claro, o Estado socialista ou totalitário *tout court.*

Contrapondo-se a estas duas vias, o que sustenta Lefort, no que se refere ao exercício de poder democrático, é uma separação estrita entre o Estado e a sociedade, algo que ele delineia como sendo a essência da democracia, e que, ele acredita, só pode se dar com

> a instauração de um poder limitado de direito, de tal sorte que, fora do espaço político (no sentido estrito, convencional do termo) se circunscrevem espaços econômico, jurídico, cultural, científico, estético obedecendo cada um a suas próprias normas. Acontecimento cujo alcance último é nada menos que a separação entre a sociedade civil e o Estado (LEFORT, 1987, p. 76).

Ou seja, o que propõe Lefort, como possibilidade de exercício democrático sustenta-se no repúdio ao engolfamento pelo Estado – ou por qualquer outra figura centralizadora do poder – das outras esferas sociais, condição sem a qual a lógica totalitária, sempre à espreita, recrudesce. Por isso, Lefort contesta qualquer poder que poderia se consubstanciar em um corpo, seja ele o do rei ou o do *führer*, e insiste que

> dever-se-ia, sobretudo, reconhecer o caráter simbólico do poder em vez de reduzi-lo à função de um órgão, de um instrumento a serviço de forças sociais que lhe preexistiriam. (...) A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem da soberania popular se junta a de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela. A democracia alia estes dois princípios aparentemente contraditórios: um, que o poder emana do povo; outro, que esse poder não é de ninguém (LEFORT, 1987, p. 76).

Assim, em outro escrito, Lefort (1991) desdobra enunciados e insiste a respeito desse lugar que ele supõe deva ser o do poder na democracia, o de um lugar vazio, infigurável, implicado na institucionalização do conflito (Lefort, 1991, p. 32). E dizendo isso, aponta o que para ele é essencial:

> que a democracia institui-se e se mantém pela *dissolução dos marcos de referência da certeza.* A democracia inaugura uma história na qual os homens estão à prova de uma indeterminação última quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, e quanto ao fundamento da relação de *um* com o *outro*, sob todos os registros da vida social (...) Com a desintrincação do poder, do direito e do conhecimento, instaura-se uma nova relação com o real (...) (LEFORT, 1991, p. 33-34, grifos do autor).

O leitor certamente percebe, desde a primeira citação de Lefort onde ele sublinha a identificação ao poder como lugar vazio, os ecos de sua leitura de Freud. Com efeito, em suas últimas palavras em uma Conferência aos psicanalistas em 1979, Lefort menciona diretamente sua inspiração freudiana. Da mesma forma, nas citações seguintes, vemos a aproximação que ele faz de sua teoria da democracia com a tríade lacaniana do Simbólico, do Imaginário e do Real[104]. Tal aproximação, penso eu, é bem vinda aqui, uma vez que ela possibilita, nesse diálogo "azeitado" da teoria da democracia lefortiana com a psicanálise, colocarmos em cena as contribuições que o discurso psicanalítico traz para a democracia.

Se Lefort repudia toda configuração do poder que se prenda a um corpo, que busque sustentar-se na imagem do *corpo-uno*, ele com isso evoca as consequências de um poder por demais apegado ao registro do imaginário e sua típica cristalização de sentidos, logo, ilumina os efeitos de um exercício de poder que quer desconhecer a dialética do significante, para colocar no sujeito as algemas que o submetem ao sentido único. Como apontei no capítulo anterior, esse poder reina no totalitarismo e asfixia toda forma de resistência a ele. Decorre daí a insistência de Lefort na importância do caráter simbólico do poder como poder capaz de sustentar uma política democrática.

Tal noção de poder é a que podemos aproximar daquela com a qual o discurso da psicanálise opera, um poder que se curva à palavra e que não se furta ao reconhecimento de que a castração funda o ser falante.

---

[104] Embora não encontremos em seus textos referências explicitas a Lacan. Sobre isso, ver "La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ?", Pauline Colonna d'Istria (2015) e "Lacan e Marx: a ideologia em pessoa", Paulo Silveira (2001). Ver também a aula de Vladimir Safatle sobre ontologia e política em https://usp-br.academia.edu/VladimirSafatle Acesso em 27/12/2017.

5.2 **Sobre o discurso da psicanálise**

5.2.1 Transferência e poder

A psicanálise, como qualquer outro campo do saber, não pode postular para si nenhuma neutralidade, seja em termos de seu corpo teórico, seja de sua técnica. Seus postulados, como toda doutrina, estão impregnados pela ética que lhe é própria e quem se arvorar a por em prática seus ensinamentos, seja no âmbito *intensivo* (a clínica) ou *extensivo* (a cultura), estará, inevitavelmente, às voltas com questões de poder.

Sabemos que Freud adentra a terapêutica psicológica pela hipnose e pela sugestão, mas que cedo ele as abandona, reconhecendo que a técnica inerente a essas práticas fomentava a resistência demonstrada por alguns pacientes. O que Freud reconheceu foram os efeitos de um exercício de poder que não dá voz ao paciente, onde o terapeuta impõe a sua palavra. A abdicação dessa posição foi algo que ele sustentou durante todo o seu ensino. Não por acaso, em um texto onde trabalha justamente questões de liderança e poder, ele se posiciona claramente sobre a "tirania da sugestão":

> Posso lembrar-me de que sentia uma hostilidade surda contra essa tirania da sugestão. Quando um paciente não se mostrava dócil, enfrentava o grito: "Mas o que está fazendo? *Vous vous contre-suggestionnez!*". Eu dizia a mim mesmo que isso era uma injustiça evidente e um ato de violência, porque o homem certamente tinha direito a contra-sugestões se estavam tentando dominá-lo com sugestões (FREUD, [1921] 1976, p. 114).

Ou seja, reconhecendo o lugar de mestria onde se colocava o terapeuta na sugestão, Freud opta por ocupar outro lugar de poder. Atento ao apelo de escuta feito pela paciente Frau M. Von N. – "Cale-se e me escute!" –, ele se curva à escuta da palavra que se cristaliza no sintoma e inventa a psicanálise. Há, a partir de então, o reconhecimento da palavra do paciente como aquela que deve balizar as intervenções do analista no desenrolar da análise. Ainda que, depois disso, tenha permanecido certa posição convocatória por parte do analista ao enunciar a regra fundamental – "Conte-me tudo..." –, a consequente mudança de seu lugar na relação transferencial e a escuta das inibições, sintomas e angústias vai sendo suportada pela compreensão de que a transferência vai além da resistência propriamente dita.

Lacan reconheceu que a transferência está no começo da psicanálise (Lacan, [1967] 2003). Em um texto fundamental onde discorre sobre qual deve ser o modo de exercício de poder do psicanalista em sua práxis, escreve: “Pois ele [Freud] reconheceu prontamente que nisso estava o princípio de seu poder, no que este não se distinguia da sugestão, mas também que esse poder só lhe dava a solução do problema na condição de não se servir dele, pois era então que assumia todo o seu desenvolvimento de transferência” (Lacan, [1958] 1998, p. 603).

Desde essa perspectiva, Lacan empreendeu durante o seu ensino, e de forma categórica, uma crítica contumaz às “psicanálises” que se pautam pela conformação do eu do paciente ao Eu do analista, afirmando que a resistência é sempre do analista, uma vez que o sujeito que resiste nada mais faz do que tentar manter seu lugar de sujeito desejante: “A resistência do sujeito, quando se opõe à sugestão, é apenas desejo de manter seu desejo. Como tal, conviria incluí-la na categoria de transferência positiva, já que é o desejo que mantém a direção da análise, fora dos efeitos da demanda” (Lacan, [1958] 1998, p. 642).

O que me interessa cernir da temática da transferência vai para além da clínica e alcança a política. Isso se torna possível se elencarmos dois pontos precisos e convergentes: 1) o fato da transferência ser um “fenômeno” que não se observa somente nas quatro paredes do consultório, mas que toma lugar em qualquer relação onde uma ou mais pessoas estejam enlaçadas por uma suposição de saber a um Outro; e 2) a evidência de que essa suposição de saber engendra uma atribuição de poder a esse Outro ao qual o saber é suposto[105]. E assim é porque essa suposição de *saber-poder* nasce nos processos de identificação dos quais nenhum sujeito pode prescindir de vivenciar. Dito de outro modo, toda identificação a um traço do Outro é, também, a identificação a um modo de exercício de poder que esse Outro significa. A estrutura da transferência é o que nos permite afirmar que ela tem lugar no seio de qualquer discurso, de todo laço social. Como procurei mostrar nos capítulos anteriores, nos discursos fundamentalista e totalitário há a suposição de saber ao Outro não barrado, sem falha. Tais discursos, propus, podem ser pensados como discursos de mestria. Lacan formula que o discurso da

[105] Marco Antônio Coutinho Jorge, em conversa pessoal, observa que Alain Didier Weil refere-se ao lugar do analista na transferência como o de um “sujeito suposto que há sujeito”, uma vez que, ao ser colocado pelo analisante no lugar de sujeito suposto saber, ele responde subjetivando, como, de fato, indica Lacan, ao grafar o sujeito barrado no campo do outro do discurso da psicanálise.

psicanálise é o avesso do discurso do mestre, pois ele promove um laço distinto em termos de exercício de poder, logo, também distinto em termos de relações políticas.

5.2.2 O objeto *a* como agente do discurso psicanalítico

Disse acima que o discurso psicanalítico guarda uma particularidade em relação aos outros discursos, e isso se deve ao fato de que nele o agente não é o significante nem o sujeito, mas o objeto pequeno *a* que se encontra no campo do agente do discurso.

Relembremos o seu matema:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Sobre o objeto *a*, Lacan o considera sua contribuição mais original à psicanálise. Para concebê-lo e ressaltar seu caráter eminentemente vazio, ele se ancorou em dois importantes aportes teóricos de Freud: a afirmação de que o objeto é o que há de mais variável na demanda pulsional e a teorização freudiana sobre o objeto perdido do desejo (Coutinho Jorge, 2010). Assim, Lacan sustenta que o objeto *a* não se reduz aos objetos empíricos ou materiais, embora qualquer objeto do mundo sensível possa fazer função de objeto *a* para o sujeito (Quinet, 2012). É um conceito que marca presença em vários momentos do ensino de Lacan. Ele está na imagem narcísica i(*a*) e na fórmula da fantasia $\$ <> a$. Ele é o objeto causa do desejo, e como objeto condensador de gozo ele ganha o nome de *mais-de-gozar*. Lacan postula para ele uma consistência lógica, por isso ele ocupa o lugar central no nó borromeano que enlaça o Imaginário, o Simbólico e o Real. É, ainda, o conceito com o qual Lacan tematiza a noção de falta (Darriba, 2005). O que dizer, então, sobre o objeto *a* no lugar do agente no discurso psicanalítico?

Comecemos relembrando que o lugar do agente do discurso é o lugar desde onde o poder é exercido. Há, no ensino de Lacan, dois momentos onde ele aborda, de forma mais direta, a questão do poder na análise. O primeiro é no escrito *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (Lacan, [1958] 1998), e o segundo, cerca de dez anos depois, no *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (Lacan [1969-1970] 1992).

No texto de 1958, Lacan empreende sua conhecida e aguda crítica às psicanálises que dirigem o tratamento assentadas na crença de que o fim da análise coincide com a identificação do Eu do paciente ao Eu do analista. Para marcar a distinta posição da psicanálise em relação a isso, Lacan inicia o texto afirmando que o analista certamente dirige a análise, mas não o paciente (Lacan, [1958] 1998, p. 592). Neste sentido, a diferença de objetivos e meios entre a *práxis* analítica e as terapias educativas e de cunho moral, que operam pela via da direção da consciência do paciente, é radical.

Por seu turno, Lacan postula que o exercício de poder inerente ao discurso psicanalítico abdica de nutrir-se dos processos identificatórios, indo, inclusive, na contramão deles, uma vez que o fim de análise deve coincidir com a desidentificação do sujeito ao Outro imaginário. Por isso Lacan afirma que o analista estará "tão menos seguro de sua ação quanto mais [estiver] interessado em seu ser" (Lacan, [1958] 1998, p. 594). Essa citação dá o tom da concepção de poder inerente ao discurso da psicanálise, um poder, digamos, novamente na companhia de Lacan, onde o agente tem o poder sob a condição de não se servir dele. Podemos dizer que se trata de um exercício de poder que não confunde – ou que não deve confundir – o bastão imaginariamente poderoso com o simbólico da investidura[106].

Temos aqui, penso, uma indicação precisa de porque Lacan escolheu para este campo um objeto cuja principal característica é ser "sem substância", opaco, não especularizável. Pois, só um exercício de poder "desincorporado", suficientemente depurado da identificação imaginária, efeito da transferência, é capaz de sustentar a castração que o ato de tomar a palavra impõe[107]. Jacques-Alain Miller observa que a elaboração de Lacan sobre o objeto *a* "é, exatamente, a elaboração de um objeto capaz de entrar em relação com o (- φ)" (Miller, 1995, p.

---

[106] A propósito dessa confusão, é interessante ver que Lacan desde cedo a aborda, ainda que em outro contexto e com outros recursos teóricos. No seio de sua teorização sobre a relação de objeto, em uma passagem onde está discorrendo sobre as relações de parentesco à luz do estruturalismo de Lévi-Strauss, ele observa: "As anomalias muito bizarras nas trocas, as modificações, exceções, paradoxos, que aparecem nas leis da troca no nível das estruturas elementares do parentesco são explicáveis somente com relação a uma referência que está fora do jogo do parentesco e que se liga ao contexto politico, isto é, à ordem do poder, e muito precisamente à ordem do significante, onde cetro e falo se confundem" (Lacan, [1956-1957] 1995, p. 195).

[107] No Seminário XVI, Lacan enuncia "(...) um ato, tal como relacionado com o objeto a. Que fique bem claro que esse objeto que figura este ano em meu título e é o que está em jogo do essencial do meu discurso" (Lacan, [1968-1969] 2008, p.330).

60). Ao contrário da literatura psicanalítica sobre a relação de objeto dos autores pós-freudianos, na qual a castração não marcava presença, “o gesto de Lacan de fazer ver, de conectar o objeto com a castração, orientará todo o seu ensino e o levará a inventar o objeto *a”* (idem, p. 60). É o que acentua Miller com uma bela fórmula: “A castração é o segredo de todos os objetos” (Miller, 1995, 81). Ao dizê-la, Miller (1995) sublinha o que um olhar atento encontra no ensino de Lacan, a saber, sua elaboração de um objeto que inscreva a falta (- φ), sem aboli-la, para situá-la no lugar do Outro.

Como é de seu gosto, mais para o final de seu ensino, quando o conceito de gozo ganha proeminência, Lacan formaliza essa articulação com o aforisma “O Outro não existe” (Lacan, [1969-1970] 1992), insistindo na asserção de que a castração está no campo do Outro ou, melhor dito, no campo da linguagem, mostrando que falar implica em “se castrar”, implica uma perda de gozo. Enunciar desde um lugar perpassado pela castração requer abdicar do gozo. Modo outro de dizer que enunciar desde o lugar de agente no discurso psicanalítico, sustentar esse lugar, exige a desistência do gozo com o poder. Não de todo, nem de qualquer um, mas daquele que se compraz em “vampirizar” o desejo do sujeito, o qual só pode desejar abrigado no poder de $\not{S}$(A), ou seja, do Outro atravessado pela falta. Em um texto fundador do seu ensino, Lacan já nos ensinava, com suas preciosas letras, que “a castração significa que é preciso que o gozo seja recusado, para que possa ser atingido na escala invertida da Lei do desejo” (Lacan, [1958] 1998, p. 841). Paradoxalmente, aceder à castração é o único modo do ser falante gozar de *seu* desejo. O que podemos dizer em outras palavras e na companhia de Bruce Fink, assim: “É somente na medida em que nos alienamos no Outro e nos oferecemos como suporte do discurso do Outro que podemos compartilhar alguma parte do gozo circulante no Outro” (Fink, 1998, p. 126).

Ao nos fixarmos nas elaborações sobre o poder no texto de 1958, também compreenderemos porque Lacan, no seminário de 1969-1970, diz que “o analista é o mestre sob a forma de *a*” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 35-36). Pois, dizer isso é dizer que quem enuncia suportado pelo poder no discurso da psicanálise é um mestre que não exclui a fantasia ($\not{S}$<>*a*), mas opera com ela, não excluindo o real que ela comporta. Suportar-se em um poder que opera com a fantasia, nada mais é do que acolher o saber singular que cada um traz em seus bolsos, é exercitar o

difícil exercício de neutralidade, que aqui não tem o sentido de omissão, nem muito menos de descaso, mas de abster-se do suposto poder de dizer ao outro como e com o que gozar e desejar. É exercitar uma neutralidade do juízo, como aponta Marie-Hèléne Brousse (2003) a respeito do lugar do analista, mas que me permito propor como necessária a qualquer um que sustente o discurso analítico: trata-se de "uma neutralidade com relação ao eu, à adaptação social, e ao supereu e seu imperativo de gozo. Então é uma neutralidade que diz respeito aos imperativos presentes no discurso do mestre" (Brousse, 2003, p. 21), mas que não abre mão do compromisso com o sujeito. Por hora, concluo com a asserção de que o agente no discurso da psicanálise opera com um saber que não deseja algemar o sujeito na demanda, mas almeja causar seu desejo[108]. Sobre o objeto *a* no lugar do agente no discurso da psicanálise podemos dizer ainda, e para concluir, com Lacan, que ele revela um mestre sobre a forma de *a*, um mestre que possa vir a sustentar "um outro estilo de significante mestre" (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 187).

5.2.3 O saber no lugar da verdade: Outro poder

Em vários e distintos momentos desse trabalho evoquei a íntima relação entre poder e saber. Nessa relação, o saber, embora brinque de se esconder nas entrelinhas da fala, não consegue despistar totalmente o fato de que não há quem, ao tomar um discurso – e ser tomado por ele – consiga encobrir a verdade que o move a ocupar o lugar de poder desde onde enuncia. Parafraseando Lacan, não há poder que não esteja ligado à palavra (Lacan, 1974, p. 6).

Sobre o discurso da psicanálise, apontemos que Lacan não se furta a afirmar que há um poder em jogo no ato analítico, mas ressalta que ele mesmo, em si, não é um exercício de poder (Lacan [1958] 1998). Dado que todo e qualquer ato se sustenta em determinado saber, entendo que com esse dito Lacan sublinha que o saber, no discurso analítico, não está a serviço da instrumentalização do sujeito, mas intenta ser o meio pelo qual o sujeito possa bem dizer sua verdade: eis o que Lacan pretende nos mostrar ao grafar S_2 no campo da verdade no matema do discurso da psicanálise. É o que ele mesmo diz, com todas as letras, no *Seminário,*

[108] Sobre o lugar crucial do desejo no discurso da psicanálise, Jean Oury (2009) afirmou: "O discurso do analista, que é uma emergência epistemológica, leva em conta, na organização do trabalho, uma dimensão que, até aqui, estava completamente esmagada, desconhecida em uma tradição filosófica: o desejo" (idem, p. 244).

livro 17: O avesso da psicanálise: “O que se espera do psicanalista é que faça funcionar seu saber em termos de verdade” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 55). E o diz, também, em outra passagem desse mesmo seminário: “O que se pode saber é solicitado, no discurso do analista, a funcionar no registro da verdade” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 114). Mas, cabe indagar: de qual saber falamos? E a qual face da verdade nos referimos?

Respondendo a primeira questão, situemos primeiramente que não se trata do “saber de livro”, tipo de saber que se reduz ao que comumente chamamos de conhecimento, uma vez que quem sustenta – ou não sustenta – esse saber é o sujeito do significante e não o sujeito do conhecimento. Não há nada de comum entre esses dois sujeitos, como afirmou Lacan, reiteradamente durante todo o seu ensino. O saber de que se trata, no discurso da psicanálise, é o saber que “brota” da palavra a cada vez que ela é dita em um endereçamento ao Outro “precisamente como lugar do saber recalcado” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 98). Isto porque, no campo psicanalítico, trata-se de um saber, e de uma suposição de saber, provenientes da identificação do sujeito ao traço do significante do Outro como modelo primordial e absoluto do saber[109]. E, embora se trate de um saber originário, é um saber “fraturado”, uma vez que Lacan o concebe, em seu “diálogo subversivo” com o campo da linguística, como um saber regido pelo significante que funda o sujeito ao preço de uma falta. Modo outro de dizer que se trata do saber do sujeito do inconsciente, sujeito que não pode ser inscrito completamente, uma vez que seu surgimento é sempre como puro efeito entre dois significantes.

Sobre a verdade no discurso da psicanálise, ressaltemos que ela não se reduz a um saber, nem visa ser traduzida por ele. É a verdade que se conserva como enigma, e que por isso se ancora em um saber como versão, ficção singular com a qual o sujeito procura dar um lugar, sempre precário, ao real em jogo na estrutura.

Lacan ilustra o saber como verdade com o mito da Quimera, que lançou a Édipo uma questão sobre seu desejo e desapareceu tão logo ele obteve a “solução”

---

[109] O que é legível na seguinte afirmação de Lacan: “Aí tomo do texto de Freud, para dar-lhe um sentido que lá não está apontado, a função do traço unário – quer dizer, da forma mais simples de marca, que é, falando propriamente, a origem do significante. E afirmo isto – que não se vê no texto de Freud, mas de modo algum poderia ser descartado, evitado, rejeitado pelo psicanalista – que é no traço unário que tem origem tudo o que nos interessa, a nós analistas, como saber” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 48). E, mais adiante, quando ele diz que “(...) o saber, em sua origem, se reduz à articulação significante” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 52).

(Lacan, [1969-1970] 1992, p. 37). Neste sentido, a *próton pseudos* contada pela histérica freudiana encontra sua razão no estruturalismo lacaniano: “A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção” (Lacan, [1956-1957] 1995, p. 259). Mas, para que a verdade possa ser a verdade de um saber inconcluso, fraturado, Lacan postula que, embora ela fale, ou melhor, que por falar, ela não pode ser completamente dita, ela é *não toda*, ela se banha no semi-dizer e aparece nas formações do inconsciente, desde que não a amemos em demasia, desde não nos esposemos dela: “O que é o amor à verdade? É uma coisa que zomba da falta a ser da verdade. Essa falta a ser, poderíamos chama-la de outra maneira – uma falta de esquecimento, que se nos recorda nas formações do inconsciente” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 54). É nas formações do inconsciente que a falha inerente ao saber comparece e permite ao sujeito usufruir desse saber às expensas do poder imperativo do superego, experiência onde a submissão ao Outro carrega um encontro prazeroso com a verdade. Falamos aqui de uma experiência que Lacan conceituou como o encontro da verdade na falha do saber. Longo & D’Agord (2012) assinalam que tal experiência é a de *um saber a mais sobre a verdade*, e não *de uma verdade com mais saber.* Ou seja, é a experiência de “que há uma verdade sobre a qual não se sabe (...). Esse é o saber a mais que a psicanálise oferece” (Longo & D’Agord, 2012, p. 31).

Se, como postulamos, o saber é instrumento de poder, o objeto *a* no lugar do agente do discurso da psicanálise sustenta-se em um *saber-poder* que não se assusta com a perda que a verdade desnuda, mas opera com ela. Em seu confronto e em sua convivência com os outros discursos, a singular contribuição do discurso da psicanálise “não é [a de] saber o que o Outro sabe, mas saber o que ele quer” (Lacan, [1969-1970] 2008, p. 294). Por isso o objeto pequeno *a* no lugar do agente diz de um poder que se sustenta em uma *falta a saber*. Ouçamos o que Lacan diz sobre isso:

> Essa é a questão fundamental em todo procedimento psicanalítico, e creio tê-la formulado na linha de interrogação que, como todos os pródomos, começou a se desenhar num certo momento decisivo filosófico. Ela concerne ao avanço do saber com sua forma de *em-fôrma* de *a*, essa forma que se esboça de modo totalmente diferente de num espelho (...) (LACAN, [1968-1969] 2008, p. 295, grifo no original).

Ora, aquilo que todo discurso visa é a causa do próprio discurso, ou seja, o gozo (Lacan, [1969-1970] 2008, p. 31), logo, saber o que o Outro quer é saber do

que e com o que o Outro goza, como ele maneja o real inerente a todo gozo que se experimenta pela via discursiva. É aqui, diz Lacan, que tem lugar a incidência política, desde que se interrogue: “de que saber se faz a lei?” (Lacan, [1969-1970] 1992, p. 197). Questão essencial e valiosa para o discurso da psicanálise.

Com efeito, se todo discurso visa aparelhar o gozo inerente às relações linguageiras por meio das quais o poder é exercido, o discurso psicanalítico busca desvelar o modo de gozo que determinado discurso comporta. Não para intelectualizá-lo como no Discurso da Universidade, nem para erradicá-lo ou domá-lo, como pensa conseguir fazer o Discurso do Mestre, mas para mostrar que o gozo está no início, apegado à palavra que insere o sujeito nas aventuras e desventuras do sentido. Desde nosso discurso, enunciamos que a alienação à palavra do Outro pereniza a ferida narcísica que brota com o ingresso do sujeito no muro da linguagem. Tal como Sísifo, o ser falante se vê eternamente a realizar uma tarefa tão desejada quanto inconclusa: a de (re)encontrar o objeto que cicatrizaria o narcisismo ferido. As “varinhas mágicas”, insígnias do poder em suas inimagináveis e singulares formas tornam-se, pela vida afora, o *ágalma* perseguido com afinco.

Assim, a experiência de ter o poder faz a imagem no espelho *a*parecer completa.

> Lembrou-me vestir a farda de alferes, vesti-a, aprontei-me de todo; e como estava defronte do espelho, levantei os olhos, e..., não lhes digo nada; o vidro reproduziu então a figura integral; nenhuma linha a menos, nenhum contorno diverso, era eu mesmo, que achava, enfim, a alma exterior. (...) Olhava para o espelho, ia de um lado para o outro, recuava, gesticulava, sorria, não era mais um autômato, era um ente animado. Daí em diante, fui outro (MACHADO DE ASSIS, 2005, p. 50).

O júbilo do alferes no conto machadiano é o que o Eu experimenta ao “vestir” o objeto que lhe falta e contemplar-se no espelho. Experiência que, no entanto, não vem sozinha, mas suportada no olhar do Outro que a nomeia e, nesse ato, introduz o inefável que a psicanálise dá o nome de desejo, aquilo que para existir precisa não se realizar. É nessa experiência de não realização do desejo que o sujeito toca em um cadinho de si, fugazmente. Como Freud tão bem nos ensinou, o desejo é indestrutível, só se realizando no sonho (Freud, [1900] 1976). Ensino que Lacan “absorveu” para forjar uma concepção de desejo que relaciona ser e falta, ao nos dizer que “o desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe” (Lacan, [1954-1955] 1995, p. 280).

Efeito do imaginário enlaçado ao simbólico, tal experiência funda a irresistível repetição que carreia consigo a fraternidade secreta do desejo com o gozo. Desde então, habitar a linguagem é não poder se desvencilhar do fato de que o inconsciente é o discurso do Outro. A dissimetria de lugares entre o sujeito e o Outro, inaugura um tempo em que estaremos, inevitavelmente, imersos em relações de poder, logo, em relações onde a política é regulada pelos lugares desde os quais demandamos e desejamos.

E a vida política, com seus grupos e coletivos "animados" pela realidade psíquica, atualiza, a todo instante, os limites entre o que pode a palavra do Eu e o que pode a palavra do outro, entre o que consegue o sujeito sustentar de seu desejo e o que lhe convoca à submissão à demanda do Outro. Seja como for, todo coletivo é bordejado pela fala, o que revela o impossível de se querer manter a prevalência de lugares ou de homogeneizá-los. Colocar em causa o impossível que constitui a vida política é a contribuição mais original que a psicanálise pode legar a uma política que não tema se nomear de democrática.

5.3 **Por uma política do impossível**

Como escrevi no início desse capítulo, a democracia ocupa a atenção de muitos filósofos e cientistas sociais. Tematizar sobre ela parece ser uma forma de tentar dar contorno ao impossível de coletivizar, e que, ao mesmo tempo em que escapa à teorização, nos convoca a tentar cerní-lo.

No prefácio do livro onde teoriza sobre a democracia, Marcel Gauchet (2009) dá o tom que perpassa a maioria dos artigos que nele estão compilados. É um tom crítico à democracia moderna, aos seus fundamentos – sobretudo jurídicos e consubstanciados no grande "guarda-chuva" que conhecemos com o nome de "Direitos Humanos" –, nos quais, em sua opinião, a democracia se sustenta. Para Gauchet, a democracia

> se reconhece em suas condições de existência; mas se desconhece em suas condições de exercício. (...) A democracia de fundamentos é uma democracia sem consistência política. Quanto mais ela se quer conforme a seus primeiros princípios, menos ela tem de realidade, menos se governa ela mesma. (...) Mais do que ignorar a si mesma, ela se volta contra ela mesma (GAUCHET, 2009, p. 18-19).

Com essas críticas, Gauchet endossa o coro dos filósofos contemporâneos que assinalam as agudas contradições entre o real exercício democrático e o abstrato status jurídico com o qual a democracia ocupa o *socius*. A maioria de seus apontamentos orbita ao redor dos efeitos do individualismo que se inaugurou com a era democrática. Eles procuram iluminar as contradições oriundas de um modo de fazer política, onde, segundo o filósofo, a liberdade privativa e individualista confina com a exacerbação da alienação social (Gauchet, 2009, p. 50). Tal avizinhamento indica que sob o triunfo da democracia há um profundo mal estar, analisa Gauchet (2009, p. 185). É à interiorização do conflito que Gauchet credita esse mal estar, apontando que a "saída" do Estado totalitário e o apogeu democrático que o sucedeu não legaram, de fato, uma política que tenha lidado com o conflito "cara a cara". A animosidade bélica que os totalitarismos colocaram em cena deu lugar à domesticação do conflito que "sob o manto feliz do apaziguamento esconde uma nova prova" (Gauchet, 2009, p. 198). E a prova, a mais desafiadora delas, a que alude Gauchet, é, e não poderia deixar de ser, o encontro com o outro. A máscara da reconciliação colada no rosto dos totalitarismos caiu e sob ela vemos o confronto como modo humano de existir. Encarar a democracia de frente é não poder deixar de ver que o confronto com o outro é inerente à vida política. Para vivê-la precisamos reconhecer que

> somos votados a encontrar o outro sob o signo de uma oposição sem violência, mas também sem retorno nem remédio (...). O que quer que eu diga e faça, aonde quer que eu vá, de qualquer modo que eu me oriente, encontrarei na minha frente não um inimigo que quer minha morte, mas um contraditor que me significa a despossessão inscrita no pertencimento social, o afastamento do sentido inerente ao ser-com-outros (GAUCHET, 2009, p. 198).

Ao ler Gauchet me lembro de Freud ([1929-1930] 1976), pois, na forja de sua noção de *mal estar na cultura*, ele sublinhou que o outro é a fonte de onde brota o mal estar que mais nos recusamos a encarar, em relação ao qual nada podem fazer a ciência e a técnica. O autoritarismo da pulsão é tanto mais cego, surdo e mudo, quanto mais encontra quem lhe entrave o caminho da satisfação.

E lembro também de Lacan, quando Gauchet apresenta uma definição de política que guarda uma fértil aproximação com os aportes lacanianos com os quais teorizamos sobre política. Gauchet escreve assim: "É nisso que consiste, especificamente, a política: ela é o lugar de uma fratura da verdade" (Gauchet, 2009, p. 198). Se levarmos a sério essa definição do filósofo – e não haveria,

absolutamente, porque não fazê-lo – vemos que nessa definição de política ele mira em pontos que também miramos nós, psicanalistas, quando acreditamos não ser possível dispensar a dor inerente ao encontro com o outro, sobretudo quando o outro não endossa nossos contornos narcísicos, o que – sejamos francos – encontra na vida política com suas disputas fálicas o palco privilegiado dessa vivência.

Por isso, penso, Gauchet delineia letras que dialogam bem com as nossas letras, quando escreve que

> a renúncia às pompas, às obras e ao folclore da guerra civil apenas põe, ainda mais a nu, o que há de metafisicamente terrificante nesse encontro pacificado: a guerra se ganha quando nunca se acaba com essa confrontação (...). É esse o centro infinitamente doloroso, mesmo que a dor não seja expressa nem ruidosa, que faz da política uma experiência repulsiva e que tende a fazer, aliás, daqueles que vivem esse elemento desagradável, pessoas mal quistas (GAUCHET, 2009, p. 198).

Termino com essa citação de Marcel Gauchet, pois ela me possibilita recomeçar, com Lacan, tecendo articulações entre o campo do inconsciente e o campo da política para teorizar sobre uma política da psicanálise.

5.3.1 <u>“O inconsciente é a política”</u>

A fórmula que me serve de intertítulo é a que Lacan profere em *O Seminário, livro 14, A lógica da fantasia* (Lacan, [1966-1967] 2008). Lacan não avança muito com ela, mas, como é comum em seu ensino, a profere fazendo alusão a contextos e referências que podem nos dar pistas para avançarmos.

É na lição XIX, de 10 de maio de 1967 que ele a cita, e um primeiro aspecto que pode servir para compreensão do contexto em que ela surge é justamente a data da lição. Pois Lacan a inicia dizendo que na semana seguinte não fará seu seminário e explica àqueles que o ouvem que o motivo é uma greve, a qual ele deseja respeitar. Trata-se, como parece, de um momento onde as manifestações de maio de 1968 começaram a se pronunciar, ou seja, um momento onde começam a borbulhar questões políticas e Lacan, atento a isso como sempre, aproveita a oportunidade para articular clínica e política.

O ponto de partida de Lacan nessa lição é o livro de Edmond Bergler, *La névrose de base* (1963). No livro Bergler se debruça sobre a pulsão oral e faz a leitura de que ela é a base da agressividade, para concluir que o sujeito fixado no

estágio oral assume uma posição masoquista diante do desejo da mãe, posição decorrente de um desejo de ser rejeitado por ela. Lacan prontamente refuta essa leitura à luz de sua teorização sobre a agressividade em psicanálise (Lacan [1948] 1998), evocando o estreito elo entre agressividade e narcisismo.

É bem interessante testemunhar a fecunda torção que Lacan faz da interpretação de Bergler, pois ele realiza uma leitura sobre o "ser rejeitado" deslocando-o de uma condição *passiva* para uma condição *ativa*, ou seja, apontando que "ser rejeitado" pode decorrer de uma escolha do sujeito diante do Outro devorador, castrador: "O *'ser rejeitado'* então, está em entender a oportunidade como concernente ao objeto? Na verdade, se veria facilmente pontuar a justificativa disso que ser rejeitado seria nesse registro, propriamente falando, salvar-se a si mesmo de ser engolido pelo parceiro materno" (Lacan, [1966-1967] 2008, p. 348, grifado no original).

É então que Lacan critica novamente Bergler por ele taxar de "colecionadores de injustiças" aqueles que ele avalia como tendo o desejo de serem rejeitados, taxação diante da qual Lacan parece demonstrar certa indignação, se contrapondo diretamente a ela e argumentando que, afinal, pode ser mais interessante ser rejeitado de tempos em tempos, do que ser prontamente aceito. Ao dizer isso, Lacan adentra o campo da política e faz alusão à guerra do Vietnã[110] que, como sabemos, foi um confronto entre vietnamitas da parte norte do Vietnã que resistiam à intervenção militar dos Estados Unidos (sempre eles!).

Tomando esse conflito como pano de fundo, Lacan então indaga:

> De que se trata? Trata-se de convencer algumas pessoas de que eles estão errados em não querer ser admitidos nas benfeitorias do capitalismo! Eles preferem ser rejeitados! É a partir desse momento aí, parece, que deveria se colocar as questões sobre certas significações. E notadamente esta, por exemplo, que nos mostraria sem dúvida, mas não é hoje que darei os primeiros passos – que se Freud escreveu em algum lugar que "a anatomia é o destino" há aí talvez um momento onde, quando se voltar a uma sã percepção do que Freud nos descobriu, se dirá, não digo mesmo "a política

[110] A Guerra do Vietnã foi um conflito armado que começou no ano de 1959 e terminou em 1975. As batalhas ocorreram nos territórios do Vietnã do Norte, Vietnã do Sul, Laos e Camboja. O Vietnã havia sido colônia francesa e no final da Guerra da Indochina (1946-1954) foi dividido em dois países. O Vietnã do Norte era, comandado por Ho Chi Minh, possuindo orientação comunista pró União Soviética. O Vietnã do Sul, uma ditadura militar, passou a ser aliado dos Estados Unidos e, portanto, com um sistema capitalista. Em 1959, vietcongues (guerrilheiros comunistas), com apoio de Ho Chi Minh e dos soviéticos, atacaram uma base norte-americana no Vietnã do Sul. Este fato deu início a guerra. Em 1964, os Estados Unidos resolveram entrar diretamente no conflito, enviando soldados e armamentos de guerra. In: https://www.suapesquisa.com/historia/guerra_do_vietna.htm. Acesso em 12/05/2108.

> é o inconsciente", mas simplesmente, *o inconsciente é a politica!* (LACAN, [1966-1967] 2008, p. 350, grifado no original)[111].

Lacan estanca por aí seus comentários, não sem antes acrescentar que os homens são ligados e se opõem tendo por motivação o que ele articulava, naquele momento, em uma dimensão lógica, ou seja, a fantasia. É a fantasia que dirige a relação de objeto na qual o sujeito está ancorado. Volto a isso mais adiante. Agora, exploremos um pouco essa fórmula onde Lacan articula, mais diretamente, o campo do inconsciente e o campo da política.

Façamos isso na companhia de Jacques-Alain Miller (2011, p. 5), pois ele também se encontra com o texto de Marcel Gauchet para nos lembrar que sua definição de política, ao comportar uma fratura da verdade, se aproxima da nossa compreensão do inconsciente como um campo estruturado por $S(\cancel{A})$, matema com o qual Lacan nos diz que o campo do Outro não é uno, mas fraturado, que sua verdade também não é una, mas incompleta.

Importa também articularmos, ainda na companhia de Miller, a fórmula "O inconsciente é a política" a "O inconsciente é o discurso do Outro" – fórmula presente desde os primórdios do ensino de Lacan –, pois teremos uma proposição psicanalítica de política que explicita e ratifica o caráter transindividual do conceito de inconsciente, sua procedência do laço social, pois o faz "depender da História, da discórdia do discurso universal a cada momento da série que se cumpre nela" (Miller, 2011, p. 7).

Mas, gostaria de acrescentar: dizer que o inconsciente é a política é pensar a política como um campo onde não reina somente a discórdia e a submissão, mas onde se presentifica a recusa a elas, possíveis atos de ruptura com a ordem estabelecida, embalados pelo desejo de fazer dique às iniciativas que pretendem amordaçá-lo. Como Lacan bem acentua quando se debruça sobre o livro de Bergler e na problemática do "ser rejeitado", mostrando que, inúmeras vezes, o sujeito suposto saber (SSS) recalca seu status de sujeito ($\cancel{S}$) e enuncia desde o lugar de

---

[111] Pouco mais de dez anos antes do Seminário 14, na aula do dia 18/06/1958 do *Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*, Lacan inicia a sua fala dizendo: "Aqui estamos nós em 18 de junho. O papel do significante na política – do significante do *não*, quando todo o mundo desliza para um consentimento ignóbil – nunca foi ainda estudado. O 18 de junho é também o aniversário da fundação da Sociedade Francesa de Psicanálise. Também nós dissemos não num certo momento" (Lacan, [1957-1958] 1999, p. 468, grifo no original). A julgar por essa citação, fica evidente que as palavras de Lacan sobre a abordagem de Bergler dizem de uma posição política sustentada em ato.

mestre (S_1), se devotando ao dever de incluir o outro, tomado como objeto do seu saber (S_2), na banalidade da ordem dominante obtendo com isso um mais de gozar (*a*). Neste sentido, na política, trata-se sempre de questões que põem em jogo a demanda política do Outro a qual o sujeito aquiesce ou tenta fazer frente a elas com seu desejo.

5.3.2 Da demanda política do Outro ao desejo do sujeito

No capítulo 3 me detive em formular a hipótese de que o discurso capitalista se caracteriza por impor uma tendência totalitária na cultura, matizando, com seus preceitos, a democracia. Ali também apontei que a cumplicidade discursiva e política entre o discurso capitalista e a ciência é "abastecida" pela lógica do Mercado e "vende" a ideia de que sabe qual seria o bem para o sujeito. "Com a oferta, eu crio a demanda", é o jargão capitalista, ao qual podemos acrescer: "e forneço o objeto que vai satisfazer o seu desejo"[112].

Na verdade, o que o Mercado "sabe" é que o sujeito é guiado pela demanda do Outro e é com o Outro que aprende a desejar. O discurso do mestre como um discurso político, se serve da confusão que o sujeito faz entre demanda e desejo, e entre desejo e gozo, ou melhor, entre o objeto causa de desejo e o objeto de desejo. Há aqui, penso, a implicação de toda uma dialética entre necessidade, demanda e desejo que vale a pena explorarmos um pouco.

É fato que o ser humano precisa de todo um aparato material para sobreviver – e é por esse motivo que ele cria incessantemente "objetos reais", ou seja, materiais e imateriais, cujo conjunto chamamos de cultura. Contudo, em nível de sua vida psíquica, a experiência do encontro com a ausência e/ou presença desses objetos é mediatizada pelo Outro, submetida aos registros do Simbólico, do Imaginário e do Real, bem como ordenada pelo que Lacan denominou de três modos da falta de objeto, aos quais ele chamou de *privação*, *castração* e *frustração* (Lacan, [1956-1957] 1994). Então, vejamos como essas categorias podem ser articuladas para desdobrarmos enunciados sobre a política.

---

[112] Está sendo veiculado na mídia televisiva o comercial de um carro, o qual inicia com uma sereia no mar sob uma ponte e, em paralelo a esta cena, é mostrado um homem dirigindo um possante carro. O homem, claro, escuta o canto da sereia. Ele estaciona o carro na margem do mar e mergulha ao encontro dela. Ele a procura, mas eis que... ela aparece dirigindo o seu carro e lhe lança um olhar como que dizendo: "O objeto que cortejei e que desejo é o carro, não é você!".

Comecemos afirmando que, por estarmos mergulhados na ordem simbólica, somos todos, em alguma medida e sempre, privados de algo, no sentido de que nunca escaparemos do real, do indizível que tentamos contornar com a palavra que faz surgir o objeto que intenta aplacar a insatisfação. Por isso, Lacan formula que a privação é uma falta real de um objeto simbólico.

A frustração, diz Lacan, é uma falta imaginária de um objeto real. Poderíamos citar, como exemplo, o sujeito desempregado que experimenta uma falta em nível do real, ou seja, a experiência de estar "desempregado" resulta em uma experiência de perda, de falta de algo, experiência que, obviamente, ganha o sentido de perda no registro do imaginário se relacionada ao simbólico, ou melhor, em relação àquilo que o status "empregado" significa na ordem simbólica.

Já a castração, Lacan postula como sendo uma falta simbólica de um objeto imaginário, e identifica esse objeto como sendo o falo. Retomemos o mesmo exemplo acima, mas agora pensando o sujeito como estando empregado, o qual se aborrece enormemente por ser advertido ao ultrapassar certa norma institucional acordada previamente. À luz da teorização das três faltas do objeto, trata-se, então, de uma experiência onde o registro imaginário de "perda" do falo por interferência da autoridade simbólica predomina. O sujeito irá imaginar-se tão mais castrado pelo Outro quanto menos reconhecer que ambos estão, sujeito e Outro, submetidos à ordem simbólica, que ambos precisam se dobrar à castração imposta pela palavra acordada.

Penso que essa articulação das três formas da falta de objeto, ainda que sumária, pode nos dar recursos teóricos para propor que o discurso do mestre capitalista, ao incidir sobre os modos de gozo do objeto, também "legisla" sobre os modos de experimentá-lo. Minha hipótese é a de que, por apresentar-se com o semblante de *tudo poder*, a cumplicidade discursiva do Outro da ciência com o Outro capitalista incrementa uma relação política que *encurrala o sujeito entre duas posições onde a impossibilidade se reduz à impotência*.

Neste sentido, diante da demanda do Outro, o sujeito tende a bascular entre:1) uma posição de "submissão castrada", ou seja, se o Outro tem o falo e eu não tenho, basta eu endossar o seu discurso e posso gozar na posição de objeto; e 2) uma posição de "ressentida privação", se o Outro tem o falo é porque me privou dele, então vou tratar de reavê-lo. Em ambas as posições, o real da frustração fica foracluído e, com ele, foracluída a possibilidade de simbolizá-lo, ou seja, fazer

passar à palavra a falta que relançaria o sujeito barrado no reconhecimento do seu desejo e que, por fim, desvelaria a verdade de que se ele, o sujeito, não tem o falo, tampouco o Outro o tem, experiência que, na clínica, é correlata à travessia da fantasia e que só pode ter lugar com o esgotamento da demanda.

Mesmo correndo o risco de ser reducionista e de não nuançar suficientemente a gama de possibilidades e efeitos inerente a ambas as posições, diria que podemos ver, no primeiro caso, os modos de gozo que prevalecem numericamente na cultura, ou seja, a predominância do "sujeito consumidor", sujeito que se compraz na passividade gozosa e que recua satisfeito diante de não ceder do seu desejo[113]. E, nesse caso, não faz diferença se o que se consome é encontrado nos shoppings centers ou nos templos evangélicos, já que, em ambos os casos, o que se "consome" é a alienação ao significante mestre.

No segundo caso, penso que podemos situar as passagens a ato, a violência do rapto e do furto do objeto com a consequente destruição daqueles "objetos" que se atrevem a impedir ou que representem o impedimento do gozo sem entraves, gozo que reina no silêncio da pulsão de morte. O que se furta ao governo da palavra encontra o lado obscuro da verdade que o real em ato se encarrega de revelar, o sintoma em ato e em sua face mortífera, o qual se realiza no singular, mas não poupa o coletivo, posto que, como disse antes, é sempre sintoma social. Foi precisamente ao dedicar um seminário inteiro à fórmula da fantasia que Lacan disse: "A verdade não tem outra forma senão o sintoma. O sintoma, quer dizer a significância das discordâncias entre o real e isso pelo que ele se dá. A ideologia, se [vocês] quiserem. (...)" (Lacan, [1966-167] 2008, p. 358). Ou seja, não a ideologia como "falsa consciência", uma vez que, desde nosso discurso, a consciência nunca foi o lugar da verdade, mas a ideologia como saber que vela o real.

Assim, reforço a proposição de que a relação que o discurso da psicanálise mantém com os discursos de mestria escapa, terminantemente, ao "politicamente correto" e seu costume de fazer do semblante um modo de gozo onde os ganhos privados são dissimulados em nome do bem público. Sua política visa e inclui o sintoma, forma singular que o sujeito tem de dar conta do real, e de "utilizá-lo" para fazer obstáculo à que as coisas andem como deseja o desejo do mestre (Lacan, 1974).

A invenção da psicanálise é a invenção de uma forma Outra de lidar com o real do sintoma que não se coaduna com as formas hegemônicas de aparelhamento do gozo. Sua ética não endossa a exclusão dos sujeitos que tentam fazer frente às formas de dominação, seja paralisando-os ao encarcerá-los nas frias masmorras, seja silenciando-os com os rótulos biologizantes de manuais mofados. O inconsciente, disse Lacan, não é ôntico, mas ético (Lacan [1964] 1990), modo lacaniano de dizer que a psicanálise reconhece ao sujeito o direito à palavra que nomeia o seu desejo. Ela reconhece e louva o fato de que, ou o sujeito encontra a vida que pulsa na palavra, com a qual constrói o seu mundo e (re)cria a cultura em comum com o outro, ou ele se cala nos braços da morte (Safouan, 1993)[114].

Jurandir Freire Costa (2015) destaca que as funções de fundação e de mediação da palavra na democracia são as mesmas que a psicanálise lhe atribui. A psicanálise preconiza que a palavra, em sua função fundadora, constrói a realidade psíquica *ex nihilo*, modo humano de existir, onde o sujeito cria e é criado pelo mundo que o cerca. É pela palavra que o sujeito encontra um meio, sempre insuficiente, de nomear o real que fura a tessitura simbólica onde a palavra mora. Freud nomeou a experiência que a dimensão do real evoca de “encontro com o rochedo da castração” e Lacan situou com ela a experiência de “travessia da fantasia”. Há, nessas duas expressões, a designação daquilo que marca uma diferença crucial entre os humanos e os outros animais: sua condição de eterno desamparo, condição que Freud teve a coragem de desvelar e que Lacan, ao segui-lo, nos mostrou que se trata do desamparo irredutível ao corpo físico, que ele é da ordem do real que impede de tudo dizer, logo, de tudo desejar. A castração é o preço pago pela liberdade de desejar.

De forma análoga à experiência psicanalítica, a experiência democrática requer a suspensão de certezas egocêntricas, a recusa do *gozo todo*, o reconhecimento e a assunção do caráter contingente do desejo. Viver democraticamente requer a abdicação do narcisismo que “olha torto” para as diferenças, enxergando-as bem maiores do que elas são. Requer, mais radicalmente, e como disse Safouan (2016, p. 39), assumir uma ética na qual o falo seja apagado do mapa do narcisismo.

---

[114] Pois, afinal, não foi isso o que Freud tão belamente nos ensinou, que a pulsão precisa passar à palavra para que haja sujeito e para que haja cultura?

Articulando ética e política, Zizek (2013b) aponta esse modo singular de experimentar a inexistência do Outro que a psicanálise propõe e que faz toda a diferença na vida política.

> A inexistência do grande Outro indica que cada edifício moral e/ou ético tem de ser fundamentado em um ato abissal que é, no sentido mais radical que se possa imaginar, *político.* A politica é o verdadeiro espaço em que, sem nenhuma garantia externa, as decisões éticas são tomadas e negociadas. A ideia de que se pode fundamentar a política na ética, ou de que a política é, em última análise, um esforço estratégico para realizar posições éticas anteriores, é uma versão da ilusão do grande Outro (ZIZEK, 2013, p. 596).

Se, como vimos anteriormente, a democracia contemporânea "padece" da normatividade neoliberal e suas injunções travestidas de preceitos éticos e morais conciliadores e harmônicos, os quais trariam a paz social, com a psicanálise aprendemos que a ética não é instrumento da política, mas ela está no começo, articulando a ação do sujeito em relação ao real, único modo de encontro com o inefável que Freud, inaugurando o saber psicanalítico, deu o nome de desejo.

Portanto, na companhia de René Major (2003) ouso dizer que

> se a psicanálise não existe sem a democracia, a democracia tampouco poderia existir sem a psicanálise, isto é, sem o trabalho de desconstrução que ela deve realizar com os mitos teológico-políticos que tentam organizar a "globalização" do mundo e dos quais nossas democracias reendossam os velhos modelos positivistas ou espiritualistas e seus axiomas metafísicos do direito, da ética e da política (MAJOR, 2003, p. 2).

Talvez, seja ainda mais ousado dizer que a democracia requer um sujeito tal como a psicanálise o postula. Mas, vou me permitir fazê-lo aqui, posto que o status pulsional e ético do sujeito, por encerrar o conflito, encerra uma potência de *subversão discursiva*. Dito de outra maneira, a clivagem constitutiva do sujeito traz, em si mesma, a impossibilidade de adequação plena a qualquer realidade positiva ou ordem absolutamente instituída. A resistência, neste sentido, deve ser pensada não só como retorno do recalcado, mas também como resistência que põe em questão os significantes petrificados no campo do Outro, sobretudo se, como o é em nossa época, esse Outro não se dobra aos esforços de individualizar o sujeito. Dizendo isso, também acompanho o que escreveu Célio Garcia (2008, p. 61): "o direito à resistência faz do indivíduo, governado por seu desejo, o sujeito de uma resistência sempre possível ao poder político (...). O indivíduo torna-se sujeito ao resistir ao poder".

E é também o que leio no ensino de Lacan, pois, no decorrer de seu ensino ele dá um duplo status ao objeto *a*, designando-o não só como objeto condensador

de gozo, mas também como objeto causa do desejo. Com este aporte teórico ele nos ensina que o objeto presentifica o sentido, mas também presentifica a impossibilidade de completude do sentido, logo, de fracasso da demanda e de possibilidade de reconhecimento do campo do desejo.

Disse anteriormente que ele fez isso utilizando a fórmula da fantasia ($\$<>a$), onde alienação e separação se articulam de forma intermitente. Com ela, Lacan nos mostrou o "lugar onde o desejo do sujeito aprende a se situar" (Lacan, [1958-1959] 2002, p. 77). Que o desejo seja, em seu "nascimento", desejo do Outro, não lhe tira todo o mérito de ser também, desde onde, e sempre, o sujeito esforça-se em reconquistar um lugar que o situe para além da demanda (Lacan, [1958-1959] 2002). Saber-se marcado pela castração, nos ensinaram Freud e Lacan, pode operar como limite ao gozo. O encontro com o outro, mediado pela via do que se perde, pode ser aquele onde sujeito e outro se enlaçam em uma experiência onde "o amor pode fazer o gozo condescender ao desejo" (Lacan, [1958-1959] 2002, p.77).

Claro, eles também nos mostraram que o amor guarda algo de um impossível. Mas, ao esposar a dialética, a meu ver, Lacan procura esgarçar um pouco essa constatação quando elege o conceito de pulsão como um dos conceitos fundamentais da psicanálise, e o trabalha em vinculação com o conceito de real, para mostrar que a repetição que anima a pulsão também busca encontrar *satisfação por outras vias*, busca operar a partir de um *regime de diferença* (Souza, 2002).

Lacan desenvolve estas proposições em *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise,* mas no seminário em que consagra à ética da psicanálise ele já havia abordado a pulsão de morte em uma *perspectiva criacionista*, argumentando que todo ponto de transgressão tem uma relação sensível com o sentido do desejo (Lacan, [1959-1960] 2008). Ali, ele nos diz que é no coração de *das Ding,* núcleo irrepresentável do real onde "tudo que é lugar do ser é posto em causa" (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 257), que a pulsão de morte, em sua insistência significante, faz morada.

Ao inscrever-se como *potência destrutiva*, ela desfaz, "desliga", produz furos na ordem simbólica, desde um ponto *ex-nihilo*, ponto de criação a partir do Nada, lugar onde se origina e se articula a cadeia significante. Essa elaboração permite a Lacan manter, ao mesmo tempo, o *caráter destrutivo* da pulsão e situar essa *vontade de destruição* como "(...) vontade de recomeçar com novos custos. Vontade

de Outra-coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função do significante" (Lacan, [1959-1960] 2008, p. 254). É *o encontro com aquilo que se perde* que atualiza para o sujeito sua relação ao desejo, coloca-o em confronto com o impossível, "o real como encontro faltoso" (Lacan, [1964] 1988, p. 59) e enseja a possibilidade de invenção, de uma *subversão criadora*, uma subversão, é minha aposta, que enseje a possibilidade de um fazer coletivo que inclua o impossível.

A existência do sujeito do desejo, nos ensinaram Freud e Lacan, situa-se na dualidade do pólo pulsional e representacional da linguagem, na descontinuidade radical entre as exigências da pulsão e as possibilidades de simbolização sempre insuficientes. Mas é justamente aí, nesse intervalo, que a experiência de desamparo pode ganhar outro colorido que não só o da tragicidade funesta. Dizendo na companhia de Morais, é nesse intervalo "denominado desamparo pelo discurso freudiano, é desse estado abissal e trágico de desamparo que o homem cria" (Morais, 2007, p. 6). Mas, como apontei em outro lugar, para isso "é preciso suportar o encontro com a alteridade, permitir se ver no espelho do outro, lá onde, justamente, reside a potência da 'imagem imperfeita'. Criar requer, em alguma medida, o exercício de *despoder*" (Coelho, 2011, p. 119).

Neste sentido, concluo afirmando que a política da psicanálise não pode caminhar sem sua ética. Lacan situou a ética como o que referencia o ato do sujeito em relação ao real que emerge com a pulsão (Lacan, [1959-1960] 2008), o que, inevitavelmente, convoca o sujeito a se posicionar na relação com o Outro, mas também com o outro, aquele que o confronta diretamente nos embates políticos. Uma ética que resista à tentação do *Soberano Bem* (Lacan, [1959-1960] 2008) pode colocar em jogo o reconhecimento do desejo do outro como aquele que não "espelha", necessariamente, uma ameaça ao Eu, e possibilitar a submissão aos códigos comuns coabitar o encontro com a singularidade de cada um. Se o fazer político não excluir o resto que resiste à inscrição na Lei, para reconhecer, justamente aí, a potência do ato ético-político, tal ética pode ser o esteio de uma *política do impossível*.

CONCLUSÃO

BREVES CONCLUSÕES E QUESTÕES RELANÇADAS

Soyez realistes, demandez l'impossible
Escrito nos muros de Paris

Trilhando as mais de duzentas páginas dessa tese e deixando nelas as palavras com as quais dei algum contorno às indagações que deram origem a minha pesquisa, experimento, mais como "aprendente" do como "ensinante", o que Lacan disse sobre não esperar nada mais subversivo do seu ensino do que não apresentar respostas (Lacan [1969-1970] 1992). Psicanalisar é mesmo um ofício impossível.

E, aqui, o real que se presentifica nas relações culturais e políticas pareceu, por vezes, ganhar ainda mais destaque, dado o meu percurso de estudos e pesquisa ter coincidido com um tempo tão tumultuado politicamente como foram os últimos quatro anos. Foi levando em consideração os reveses desse momento mundial tão conturbado que busquei a companhia da História, da Sociologia e da Filosofia Política. Pois somado ao fato de que dialogar com outros campos do saber muito pode contribuir para que a psicanálise avance teoricamente, ao tomar a política como campo de pesquisa está a minha certeza de que, também na seara acadêmica ou, considerando os litígios narcísicos disfarçados de erudição que assolam o meio acadêmico, *sobretudo na seara acadêmica* o confronto de pontos de vista tanto quanto o reconhecimento do valor do lugar de fala do diferente é fundamental. Portanto, a opção de realizar um diálogo interdisciplinar foi intencional e desejada.

Digo mesmo que, por vezes, me vi absorvida, e – por que não confessar? – encantada com o valor dado ao fato histórico por Karen Armstrong, com a tenaz erudição de Hannah Arendt, com o doce humanismo de Todorov e com o ímpeto transformador de Claude Lefort, para citar alguns dos que me foram boas companhias. Sim, eles me mostraram que é preciso acreditar que as transformações sociais e políticas não acontecem espontaneamente, e que é possível mudá-las quando se deseja.

Mergulhar no universo do fundamentalismo religioso foi inquietante. A religião consegue ser um saber ao mesmo tempo pueril e perigoso. Olhar para ela de frente me deixou ainda mais incrédula quanto ao seu verdadeiro poder de manipular as

massas, tamanha a fragilidade das suas premissas místicas e tendo em vista um tempo tão agnóstico como o nosso. Mas – e eis porque os paradoxos são férteis –, é justamente por isso que ela mantém, e mesmo incrementa seu poder de reunir tantos fiéis: olhar em seus olhos me remeteu à experiência de olhar para a cabeça da Medusa, sabendo que se corre o risco de virar uma figura de pedra diante da falsa, mas sedutora segurança que essa *imobilidade gozosa* proporciona.

Tomar como ponto de partida a História para analisar os meandros sócio-políticos do fundamentalismo foi esclarecedor, pois me possibilitou um bom diálogo com o que postula a psicanálise sobre o sujeito como efeito do imbricamento da estrutura com a história, e o quanto ela é conformada por interesses políticos. Pude encontrar pesquisas bem fundamentadas sobre a forte aliança da religião com o capitalismo e a ciência, pesquisas que desvelam o nítido interesse econômico e político que mobilizam os “mestres religiosos” a formar seitas e liderar coletivos. O diálogo dessas pesquisas com a psicanálise também me possibilitou formular e apresentar a hipótese de que o “sujeito religioso” é, hoje, um sujeito “antenado” com o seu tempo, muito distante de certo perfil anacrônico que se espera testemunhar em sujeitos atravessados por saberes ditos conservadores, bem como mais distante do ascetismo que caracterizava outrora as religiões. Ele goza de bens materiais sem nenhum pudor e parece se “servir” da religião para isso, aproveitando o “feliz matrimônio” da religião tanto com o capitalismo como com a ciência. Por ter me detido mais no fundamentalismo islâmico, encontrei dados de pesquisas interessantes sobre essa religião, com destaque para uma pesquisa de campo (metodologia de entrevistas semi-abertas) com a participação de adeptos do islamismo tradicional e fundamentalista sobre a prática do homem-bomba.

No livro onde a pesquisa foi publicada, o autor traz dados dos resultados que revelam a associação direta entre bens materiais e “bens espirituais” recebidos por aqueles que se voluntariam a ser homem-bomba. Podemos pinçar, como exemplo, na fala de um dos participantes, adepto do fundamentalismo, a referência ao encontro com virgens no paraíso como o correlato de “ganhar um Porsche para um adulto”, ou de “uma viagem à Disney”, para uma criança (Asnis, 2013, p. 96). Penso que esse dado, ainda que pequeno, é um exemplo que deixa nítida a associação entre as dádivas obtidas com a religião e as benesses materiais alcançadas através do engajamento na lógica capitalista, assim como os efeitos paradoxais que ela

propaga: de um lado um empuxo ao gozo dos e com os objetos e, de outro, a exclusão da maior parte dos sujeitos que não conseguem obter esses objetos.

Nesse sentido, vemos que os aportes teóricos de Freud sobre a religião continuam incrivelmente atuais no que tange à busca do sujeito por proteção, reconhecimento subjetivo e satisfação pulsional, ainda que as representações dessas “graças” obtidas tenham sido “modernizadas”. Igualmente, as teorizações de Lacan mostram todo o seu vigor, sobretudo no que se refere ao recrudescimento e a prevalência do Discurso do Mestre que “dá corpo” ao fundamentalismo, reforçando o *empuxo ao gozo* e a imposição dos significantes mestres que configuram o saber dogmático presente nesse discurso. Em termos estritamente políticos, os aportes de Lacan sobre o saber e a verdade como causa na religião foram valorosos para sustentar a hipótese de que tal saber é o que justifica e suporta disputas ancoradas em modos sangrentos de exercício de poder, lutas por territórios, imposição de regras e costumes ao outro, ou seja, ao fim e ao cabo, disputas que pretendem definir qual sentido é o “mais verdadeiro”. Em nome dessa pretensão, se justifica que pessoas e povos sejam dizimados com vistas à evacuação da diferença.

Percorrer a literatura sobre o totalitarismo foi tão ou mais inquietante do que a experiência de pesquisa com o fundamentalismo. Visitar e revisitar autores que se debruçaram sobre os horrores da guerra, como Arendt e Todorov, bem como adentrar os meandros do que foi capaz de fazer os governos totalitários, ensejou muitas reflexões e outro tanto de tristes constatações sobre o que é capaz o ser humano fazer quando ele se deleita com o poder.

Na companhia desses autores, mas também, e principalmente, na de Freud, Lacan e psicanalistas contemporâneos, o que posso destilar da pesquisa sobre o totalitarismo é a firme certeza de que a psicanálise tem muito a dizer sobre isso. Afinal, desde seus primórdios, foi sobre o obscuro, o impensável, o incompreensível que ela, a psicanálise, se debruçou. Foi sem temer o encontro com as forças que nos dominam que Freud construiu as bases do saber psicanalítico. Foi reconhecendo que o Outro nos habita, e que ele é nosso verdadeiro Senhor, que Lacan pode retomar e continuar, a seu modo, a obra freudiana para dar a ela todo o vigor que ela tem hoje.

Assim, com a psicanálise, pude tecer, acredito, enunciados consistentes teoricamente sobre o quanto a lógica totalitária está “próxima de nós”, contemporâneos, como intentei mostrar ao escrever sobre sua permanência na

democracia. Digo mais próxima, porque – foi a hipótese que sustentei – ela “se esconde debaixo das saias” da democracia e a desafia o tempo todo. Ela procura e ocupa as brechas das (im)possibilidades inerentes à democracia para marcar presença. Isto é possibilitado porque, herdeiros dos ventos totalitários que assombraram a Europa pós Primeira Guerra Mundial, o capitalismo e a ciência vêm unindo forças para garantir a hegemonia do capitalismo e, de fato, têm conseguido: não há hoje, no globo terrestre, nenhum outro sistema socioeconômico que rivalize de igual para igual com o capitalismo. Muito antes, pelo contrário, ele tem se infiltrado em sociedades comunistas como Cuba e China, e tem sido bem recebido, o que nos dá mostras de que ele também “abraça” a lógica totalitária tão facilmente identificada nos regimes comunistas encampados nesses países. Tal “espraiamento” do Capital é seu modo peculiar de perpetuar a lógica totalitária na cultura. Não sem alguns artifícios, como demonstrar irrestrita receptividade à pluralidade de opiniões e tribos – “Você tem seu estilo, a Renner tem todos”, diz o jargão comercial. Porém, tal estratégia que parece ter deposto o *Um mestre*, e dado lugar ao *Uns*, encobre o fato de que os significantes-mestres que “guiam” o sujeito convergem esforços para levá-lo a alçar o gozo como “imperativo transcendente” (Safatle, 2016).

Principalmente com a psicanálise, trouxe nessa tese os reveses da lógica totalitária que tem se erguido famintamente nos últimos anos, e procurei desvelar que ela tem impactos políticos que legam à cultura processos de segregação que se expandem exponencialmente seus efeitos: no passado os campos de concentração, no presente os campos de refugiados. Ontem a guerra deflagrada, hoje a situação de “guerra civil” entre comunidades que assola as grandes cidades, que se banaliza nas estatísticas encabeçadas pelas mortes de pretos e pobres, e serve de pretexto para gestores incompetentes apresentarem suas propostas igualmente incompetentes em nome do bem estar público, mas que, visivelmente, só lhes serve de holofote para galgar cargos cada vez mais altos e “engordar” suas contas particulares.

Concluo que a contribuição ímpar da psicanálise sobre o fundamentalismo e sobre o totalitarismo é a de levar a discussão política da esfera coletiva para a esfera subjetiva, não só porque, desde seu discurso, essas esferas não são estanques, elas se intercomunicam, mas principalmente porque, desde nosso discurso, os aspectos subjetivos são determinantes para as configurações políticas e éticas, são eles que “governam” os processos de inclusão e de exclusão, são eles

que “legislam” sobre os parâmetros éticos que configuram os modos de amar, de odiar, de viver consigo e com o outro.

Por fim, teorizar sobre a democracia foi a experiência mais desafiadora. Não só porque encontrei poucos interlocutores sobre esse tema na seara psicanalítica, como também por ela ser um regime onde nos deparamos visceralmente com o limite da palavra. Sobre isso, o que busquei mostrar e o que concluo a partir da interlocução da psicanálise com autores de campos estrangeiros, é que tal limite é também sua maior potência. E aqui, a psicanálise ainda tem muito a contribuir, dado que, com seu pioneirismo, Freud nos mostrou que o limite da palavra é também sua maior potência de vida.

Ao pesquisar sobre as bases do totalitarismo e defender a hipótese de que ele subjaz à democracia, e ao argumentar que ela, a democracia, também está infiltrada pela lógica do capitalismo e da ciência, “merecendo” o sobrenome de “democracia liberal”, reforçaram-se minhas conclusões a respeito de que o pior caminho que a cultura pode assumir é o de evitar o confronto com o diferente. Por exemplo, revisitar *O mal estar na cultura* (Freud, [1929-2930] 1976), e me deter sobre os conceitos e noções que ele comporta, reforçou a importância e vigor dessa obra de Freud, e a percepção de que os pontos que ele aborda são cruciais para que não esqueçamos do que nos inquieta e “escapa” ao olhar, ao pensar, ao sentir. E escapando, deixa de ser elaborado: eis aqui, então, uma das valiosas contribuições do discurso da psicanálise à política e, sobretudo, à democracia.

A esse respeito, é preciso sublinhar que a mais ambiciosa pretensão dessa tese foi a de trazer as contribuições da psicanálise para uma política e uma democracia que “mereçam” esse nome, e o “merecer”, aqui, tem a intenção de deixar claro que esse percurso de pesquisa foi uma *aposta desejosa* em uma política e uma democracia que não temam incluir, ou melhor, que não temam reconhecer em seus cernes o conflito, o *unheimlich*, o que “não tem nome nem nunca terá”, o real que, é verdade, faz obstáculo ao sentido, mas que também “faz furo” no sentido cristalizado, que desarticula certezas, que zomba das pretensões egocêntricas de tudo dizer para que possa tudo governar.

Se o discurso da psicanálise não pretende nada mais subversivo do que não oferecer respostas, isso não o exime, nem muito menos lhe retira a potente capacidade de aposta no que a pulsão tem de força criadora e disruptiva em terrenos áridos de vida, e em discursos que recusam o “ainda não”.

Finalmente, cabe trazer algumas questões que eu desejava cernir e que ficaram à sombra de outras ou mesmo intocadas.

Uma das principais diz respeito ao sujeito: qual a contribuição mais efetiva que o conceito de sujeito em psicanálise pode ofertar à democracia? Só consegui tocá-la transversalmente, no bojo de outras questões e ao fazer relação a outros conceitos. Mas, concluo esse escrito levando-a comigo, porque penso que o conceito de sujeito do inconsciente, tal como Lacan o forjou, pode trazer inestimáveis contribuições à teoria da democracia, tendo em vista seu caráter fraturado, cindido, que escapa ao já dado, ao concretizado, ao definido. Que esse meu desejo em gérmen possa inspirar outros pesquisadores tão afeitos ao campo da política quanto eu.

Outra questão que gostaria de ter abordado aqui gira em torno das contribuições do discurso da psicanálise para algo que se institui com a era democrática, e que faz remissão ao individualismo que se estabeleceu com ela: trata-se dos assim chamados “Direitos Humanos”. É uma temática que contempla muitas ramificações e que alguns autores da filosofia como Todorov, Lefort e Gauchet já problematizaram, apontando seus prós e contras para o estabelecimento da democracia. Psicanalistas contemporâneos como Paolo Lollo e Alain Didier Weil vêm se ocupando dela, mas, penso que a tensão teórica entre o direito e a psicanálise, bem como os singulares aportes do discurso da psicanálise sobre o sujeito muito podem contribuir para enriquecer os estudos nesse campo.

Para terminar essas breves conclusões deixo como testemunho dessa experiência teórica que é a escrita de uma tese, a importância da psicanálise como campo do saber não dogmático, aberto ao novo e ao diálogo com outros campos. Para mim essa é uma de suas particularidades mais apaixonantes e que me instiga a não parar por aqui.

Meu mais singelo e sincero desejo, nesse momento, é o de que essa tese e as questões que relanço ao concluí-la possam transpirar essa paixão e inspirar muitos outros pesquisadores a recomeçar a partir dela. Mesmo porque, como disse Hannah Arendt, os homens não nascem para morrer, mas para recomeçar.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. Educação pós Auschwitz. In: Adorno, T. *Educação e Emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3ª. Edição. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó, RS: Argos, 2009.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro***.** São Paulo: Perspectiva, 1968.

_____. *Origens do totalitarismo*. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. *Coleção Os Pensadores.* São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Política.* Texto integral. 5ª. Edição. Tradução de Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martins Claret, 2009.

ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ASKOFARÉ, S. O sintoma social. In: GOLDENBERG, R. *Goza! Capitalismo Globalização Psicanálise.* Bahia: Ágalma. 1997.

_____. Da subjetividade contemporânea. *A peste*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 165-175, jan./jun. 2009.

_____. Aspectos da segregação. *A peste*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 345-354, jul./dez. 2009.

ASNIS, N. *Home-bomba* – O sacrifício das pulsões. Porto Alegre, RS: Buqui, 2014.

BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política – *Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

BERGLER, E. La nevrose de base. Paris: Editeur Payot, 2000.

BIRMAN, Joel. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

BOLTANSKI, L; CHIAPPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BRAUNSTEIN, N. O discurso capitalista: quinto discurso?. O discurso dos mercados (PST): sexto discurso?. In: *A peste*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 143-165, jan./jun. 2010

BRECHT, B. *Histórias do Sr. Keuner*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

BROUSSE, M. A. “O inconsciente é a política”. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2003.

CALDAS, H.; ALTOÉ, S. Psicanálise, universidade e Sociedade. FAPERJ: Rio de Janeiro, 2009.

CALLIGARIS, Contardo. *Perversão - um laço social?* Salvador: Cooperativa Cultural Jacques Lacan, 1986.

_____. A sedução totalitária. In: Aragão et al. *Clínica do social – Ensaios.* São Paulo: Escuta, 1991.

CAMARGO, L. F. E. & AGUIAR, F. Foucault e Lacan: o sujeito, o saber e a verdade. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 29, p. 531-544, jul./dez. 2009

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

CHEMAMA, R. Um sujeito para o objeto. In: GOLDENBERG, Ricardo. *Goza! Capitalismo Globalização Psicanálise.* Bahia: Ágalma. 1997.

COELHO DOS SANTOS, T. Psicanálise aplicada e desinserção no laço social. *Revista Eletrônica do Núcleo Sephora*. Vol. 6 n.11 nov. 2010 abril 201. In: www.isepol.com/asephallus/numero_6/pdf/Linha_editorial.pdf. Acesso em 29/08/2016.

COELHO, Rosana de Souza. *“Raciocina... mas obedece!”: poder e desejo nas relações de trabalho*. Porto Alegre: UFRGS, 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional), Faculdade de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

COSTA, J. F. *Não mais, não ainda: a palavra na democracia e na psicanálise*. In: http://www.jfreirecosta.hpg.ig.com.br/Ciencia_e_Educacao/9/Artigos/democracia.html . Acesso em 29/12/2017.

COUTINHO JORGE, M. A. _____. *Sexo e discurso em Freud e Lacan.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. Discurso e liame social: apontamentos sobre os quatro discursos. In: *Saber, Verdade e Gozo: leituras de O seminário, livro 17, de Jacques Lacan*. RINALDI, D. e COUTINHO JORGE, M. A. (orgs). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

_____*. Fundamentos da Psicanálise – de Freud a Lacan*. As base conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *Fundamentos da Psicanálise – de Freud a Lacan*. A clínica da fantasia.Vol. 2, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

DARRIBA**,** V. A falta conceituada por Lacan: da Coisa ao objeto *a*. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. VIII n. 1 jan/jun. 2005 63-76.

DEBIEUX-ROSA, M. *A Psicanálise e as Instituições: um enlace ético-político.* Na. 5 Col. LEPSI IP/FE-USP. ISBN 978-85-606944-06-4, 2004. versão on line. Acesso em 20/04/2010.

D'ESCRAGNOLLE, M. & DARRIBA, V. A presença do capitalismo na teoria dos discursos de Lacan. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XX n. 2 mai/ago 2017 543-558

DIAS, M. M. Porque se explodem as mulheres?. Leitura Flutuante. Revista do Centro de Estudos em Semiótica e Psicanálise. Vol. 2, 2010. In: http://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/7630.

DIDIER-WEIL, A. *Nota Azul: Freud, Lacan e a arte*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1997.

DUFOUR, D.-R. *A arte de reduzir as cabeças* – Sobre a nova servidão na sociedade ultra-liberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

_____. O divino mercado. Conferência proferida em 08/08/2009. Publicada em *Cadernos de Psicanálise -CPRJ*, Rio de Janeiro, ano 32, n. 23, p. 55-66, 2009.

DUNKER, C. I. L. A convicção punitiva. *Revista Brasileiros*. http// www. http://brasileiros.com.br/revistabrasileiros/. Acesso em 10/11/2017.

ENRIQUEZ, E. *As Figuras do Poder*. São Paulo: Via Lettera, 2007.

FERREIRA, N. P. Jacques Lacan: apropriação e subversão da linguística. *Ágora* v. V. 1 jan/jun 2002, p. 113-132.

FINGERMAN, D.; DIAS. M. M. – *Introdução*. In: FINGERMAN, D. & DIAS. M. M. Por causa do pior. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FINK, B. *O sujeito lacaniano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 1998.

_____. *O nascimento da biopolítica.* Martins Fontes: São Paulo, 2008.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul & DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FREUD, S. (1893-1895). Estudos sobre a histeria. Obras Completas. Standard Edition, Volume II. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1985-1950). *Projeto para uma psicológica científica*. Obras Completas. Standard Edition, Volume I. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1901). *A psicopatologia da vida cotidiana.* Volume II. Obras Completas. Standard Edition, Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1905). *O chiste e suas relações com o inconsciente.* Obras Completas. Standard Edition, Volume II. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1908). Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. Obras completas. Standard Edition, Volume XI, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1909). *Cinco lições de Psicanálise.* Obras completas. Standard Edition, Volume XI, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1909). *Um caso de neurose obsessiva.* Obras completas. Standard Edition, Volume XI, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1913). *Totem e Tabu.* Obras completas. Standard Edition, Volume XIV, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1914). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Obras Completas. Standard Edition, Volume XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1915). *A pulsão e suas vicissitudes*. Obras Completas. Standard Edition, Volume XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1915). Reflexões para os t*empos de guerra e morte.* Obras Completas. Standard Edition, Volume XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1919). *Uma criança é espancada*. Contribuições ao estudo das perversões sexuais. Volume XVIII. Standard Edition, Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1919). *O estranho*. Obras Completas. Standard Edition, Volume XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1919) Introdução à psicanálise e às neuroses de guerra. Obras Completas Volume XVII. Standard Edition, Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1920). *Além do principio do prazer* . Obras completas. Volume XVIII, Standard Edition, Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1921). *Psicologia das Massas e Análise do Eu.* Obras completas. Volume XVIII, Standard Edition, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1922-1923). *Dois verbetes de enciclopédia*. Obras completas. Volume XVIII, Standard Edition, Rio de Janeiro, Imago, 1989.

_____. (1922-1923). *Por que a guerra?* Obras Completas. Standard Edition Volume XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. (1925). *A negativa*. Obras completas. Volume XX, Standard Edition, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1926). *A questão da análise leiga*. Obras completas. Volume XX, Standard Edition, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1927). *O humor*. Obras completas. Volume XXI, Standard Edition, Rio de Janeiro, Imago, 1974.

_____. (1927). *O futuro de uma ilusão*. Obras completas. Volume XXI, Standard Edition, Rio de Janeiro, Imago, 1974.

_____. (1929-1930). *O mal estar na civilização* - Obras completas. Volume XXI, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1932-1933). *A questão de uma Weltanschauung.* Obras Completas. Standard Edition, Volume XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1933-1932). *Por que a guerra?* Obras Completas. Standard Edition, Volume XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____. (1939). Moisés e o monoteísmo. Obras Completas. Standard Edition, Volume XXIII. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

FREUD, S.; BREUER, J. (1893*). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência.* Obras Completas Standard Edition, Volume 2. Rio de Janeiro: Imago.

FUKS, B. Duas propostas para a psicanálise contemporânea. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 43.ii, p. 355-376, 2011.

_____. O homem Moisés e a religião monoteísta – três ensaios. O desvelar de um assassinato. Organização Nina Saroldi. 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GARCIA, C. Resistência a partir de Foucault. In PASSOS, J. C. F. Poder, normalização e violência- Incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

GAUCHET, M. *A democracia contra ela mesma*. São Paulo: Radical Livros, 2009.

GOLDENBERG, R. Consumidores consumidos. In: GOLDENBERG, R. *Goza! Capitalismo Globalização Psicanálise.* Bahia: Ágalma. 1997.

_____. *Política e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HASSAM, N. *An arsenal of believers: Talking to the "human bornsbs".* New Yorker, 2001, November 19. In: http// www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200508.htm

JAMESON, F. *Pós-modernismo*. A lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1997.

JONES, E. *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Volume 3. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JULIEN, F. *O estranho gozo do próximo*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1996.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. Baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KLEMPERER, V. *LTI : a linguagem do Terceiro Reich.*Ttradução, apresentação e notas Miriam Bettina Paulina Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

KOLTAI, C. *Psicanálise e política* – O estrangeiro. São Paulo: Escuta, 2000.

_____. Racismo: uma questão cada vez mais delicada. *Revista Ide psicanálise e cultura*, São Paulo, 31(47), 66-69.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

LACAN, J. (1948). A agressividade em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1950). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1950). Premissas a todo desenvolvimento possível em criminologia. *In: Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953-1954). *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

_____. (1954-1955). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria e na técnica da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. (1955-1956). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1956-1957). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
_____. (1957-1958). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1958). A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In: *Escritos*, Rio de Janeiro Zahar, 1998.

_____. (1958-1959) *O Desejo e sua interpretação.* Publicação não comercial. Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. 2002.

_____. (1959-1960). O *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise.*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1960-1961). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache*. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1961-1962). *O Seminário, livro 9: a identificação*. Centro de Estudos do Recife. Publicação não comercial. 2003.

_____. (1964). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. (1966). A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1966-1967). *O Seminário, livro 14: a lógica da fantasia*. Centro de Estudos do Recife. Publicação não comercial. 2008.

_____. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro Zahar, 2003.

_____. (1967). Da psicanálise e suas relações com a realidade. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro Zahar, 2003.

_____. (1967) Discurso da Escola Freudiana de Paris. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. (1967) Alocução sobre as psicoses da criança. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. Breve discurso a los psiquiatras. Texto traduzido do original P*etit discours de jacques lacan aux psychiatres*. en el cercle psychiatrique H. Ey, Sainte Anne, el 10 de noviembre de 1967.1. Mimeo em espanhol.

_____. (1968-1969). *O Seminário, livro 16: de um Outro a outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1969-1970). O *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. (1970). Radiofonia. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. (1971) *O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse do semblante.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

_____. (1971-1972). *O saber do psicanalista*. Centro de Estudos Freudianos do Recife. Publicação para circulação interna. 2008.

_____. (1971-1972). *O Seminário, livro 19: ou... pior*. Espaço Moebius de Psicanálise. Publicação não comercial. Salvador, Bahia, 2003.

_____. *Del discurso psicoanalítico*. Milán. Mimeo. 1972.

_____. (1972) *Estou falando com as paredes.* Rio de Janeiro Zahar, 2011.

_____. (1972-1973). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1974). *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. (1974). Televisão. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *A Terceira* – 7º. Congresso da Ecole Freudienne de Paris, 1974, Mimeo.

_____. (1975-1976] *O Seminário, livro 23: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. [1979] Joyce, o sintoma. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro Zahar, 2003.

LAVAL, C.; DARDOT, P. *A nova razão do mundo.* Ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução Mariana Echalar. 1ª. Edição. São Paulo: Boitempo, 2016.

LEBRUN, J-P. *Clínica da Instituição*. Porto Alegre: CMC Editora, 2009.

LEFORT, C. *A invenção democrática*. Os limites do totalitarismo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. *Pensando o político*. Ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEGENDRE, P. *O amor do censor*. Ensaio sobre a ordem dogmática. Rio de Janeiro: Forense Universitária: Colégio Freudiano, 1983.

LONGO*,* J. L.*; D'AGORD,* M. R. L. O saber no lugar da verdade e a verdade com o saber a mais. *Revista Trivium*. In: http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos-tematicos/o-saber-no-lugar-da-verdade.pdf. Acesso em 29/04/2018.

LUSTOZA, R.; D'ESCRAGNOLLE, M. J.; CALAZANS, R. "Novos sintomas" e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. *Ágora*. Rio de Janeiro. V. XVII n.2 jul/dez 2014. p.201-213.

MACHADO, de Assis. O espelho. In: *Contos Escolhidos*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MAJOR, R. *Não há democracia sem a psicanálise* Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial. Rio de Janeiro - outubro 2003

MARQUES, Mário Osório. *Escrever é preciso: o princípio da pesquisa*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1997

MAQUIAVEL, N. O príncipe. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MARX, K. *O capital: Crítica da Economia Política.* Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MEZAN, Renato. Que significa "pesquisa" em Psicanálise? in: M. E. Lino da Silva (Org.) *Investigação e Psicanálise*. São Paulo: Papirus, 1993, p.49-89.

MILAN, B. *Manhas do poder*: Umbanda, Asilo, Iniciação. São Paulo: Ática, 1979.

MILLER, J. A. A lógica na direção da cura. Escola Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais. 1995.

_____. Os seis paradigmas do gozo. In: *Opção Lacaniana*. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise. N. 26/27, 2000.

_____. Intuições milanesas. *Opção Lacaniana Online* nova série Ano 2 Número 5 Julho 2011 ISSN 2177-2673.

_____. *Uma fantasia*. Conferência de Jacques Alain-Miller em Comandatuba. In: http://www.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html. 2004. Acesso em 10/09/2016.

MILNER, J-C. (2005). *La política de las cosas.* Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2007.

_____. (2013). *Por una política de los seres hablantes* : breve tratado político II. – la ed. - Olivos : Grama Ediciones, 2013.

MORAIS, Marília Brandão Lemos. Poesia, psicanálise e ato criativo: uma travessia poética. *Revista Estudos de Psicanálise*. n.29 Belo Horizonte. Set 2006.

NOVAES, A. Crepúsculo de uma civilização. In: NOVAES, A. *Civilização ou barbárie.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OCCUPY/[David Harvey...et al.]. (tradução de João Alexandre Peschanski… et al.]. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

O ISLAM – Um código de vida para os muçulmanos, p. 4. Recuperado em 15/10/2017 em <http://www.islamemlinha.com/index.php/biblioteca/islao/item/o-islam-um-codigo-de-vida-para-os-muculmanos>.

O ALCORÃO – tradução Mansour Chalita. Recuperado em 13/06/2017 em <http://www.exmuculmanos.com/livros/alcorao-2/>

OLGIVIE, B. *Lacan – a formação do conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

OZ, A. *Como curar um fanático: Israel e Palestina: entre o certo e o certo*; tradução Paulo Geiger. – 1ª. Edição – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PEREZ, C. D. *Do gozo criador*. São Paulo: Escuta, 1987.

PLON, M. Da política em O Mal estar, ao mal estar da política. In LE RIDET. et. al. *Em torno do mal estar, de Freud.* São Paulo: Escuta, 2002.

POMMIER, G. *Freud apolítico?.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

QUINET. A. Os outros em Lacan. *Coleção Psicanálise Passo a Passo 94*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RABINOVICH, N. *El nombre del padre: Articulación entre la letra la ley y el goce* In: http://www.uva.br/trivium/edicao1-dez-2010/artigos-tematicos/5-articulacion-entre-letra-la-ley-y-el-goce.pdf. Acesso em 12/05/2016.

RAJCHMAN, J. *Eros e verdade*. Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RECALCATI, M. A questão preliminar na época do Outro que não existe. Latusa Digital – ano 1- n. 7 – junho de 2004. In: www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_7_a2.pdf. Acesso em 05/05/2016.

REINARES, F. ¿Qué hay detrás del terrorismo suicida? Revista Iberoamericana de Filosofia, Política e Humanidades. In: https://ojs.publius.us.es/ojs/index.php/araucaria/article/view/1026. Acesso em 6/8/2016.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O circuito dos afetos.* São Paulo: Autêntica, 2016

SAFOUAN, M. *A palavra ou a morte*. Como é possível uma sociedade humana? Campinas: Papirus, 1993.

SAFOUAN, M.; HOFFMAN, C. *O desejo nas mutações sociais e familiares.* São Paulo: Instituto Langage, 2016.

SOLER, C. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

_____. *O que faz laço?* São Paulo: Escuta, 2016.

SOUEIX, A. O discurso do capitalista. In: GOLDENBERG, R. *Goza! Capitalismo Globalização Psicanálise*. Bahia: Ágalma. 1997.

SOUSA, E. L. A.; ENDO, P. *Sigmund Freud: ciência, arte e política*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

SOUZA, O. Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática. In: Aragão et al. *Clínica do social* – Ensaios. São Paulo: Escuta, 1991.

SOUZA, Andréa de Abreu. Gozo e repetição: a diferença como eixo da subversão analítica. In: JORGE, M. A. C; RINALDI, D. (orgs.) *Saber, verdade e gozo – leituras do Seminário XVII.* Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

STERN, J. *Terror em nome de deus*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

TEIXEIRA, M. R. O Espectador Inocente. In: GOLDENBERG, R. *Goza! Capitalismo Globalização Psicanálise*. Bahia: Ágalma. 1997.

TODOROV, T. *Em face do extremo*. São Paulo: Papirus, 1995.

_____. *Inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

VALAS, P. *As dimensões do gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

VANIER, A. O sintoma social. *Ágora* v. V n. 2 jul/dez 2002, p.205-217.

VEGH, I. *O próximo – Enlaces e desenlaces do gozo*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. A esquerda mundial após 2011. In: *Occupy.* Movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012b.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1974.

ZIZEK, S. (et. al.). *Um mapa da ideologia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. O grande Outro não existe. *ETHICA*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 113-131, 2009.

_____. *Bem vindo ao deserto do Real!*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011a.

_____. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b.

_____. O violento silêncio de um novo começo. In: *Occupy.* Movimentos de protesto que tomaram as ruas São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012.

_____. *Alguém disse totalitarismo?* Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013b.