

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**  
**Centro de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Instituto de Psicologia**  
**Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica**

**Psicanálise, Sociedade e Política Moderna**

**Rafael Perricone Fischer**

Rio de Janeiro

2015

# **Psicanálise, Sociedade e Política Moderna**

**Rafael Perricone Fischer**

Dissertação submetida ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Teoria Psicanalítica da  
Universidade Federal do Rio de  
Janeiro para a obtenção do  
Título de Mestre

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Teophilo Costa-Moura

Co-orientador: Marcos Eichler de Almeida Silva

Rio de Janeiro

2015

**Rafael Perricone Fischer**

Dissertação submetida ao  
Programa de Pós-Graduação em  
teoria Psicanalítica da  
Universidade Federal do Rio de  
Janeiro para a obtenção do  
Título de Mestre.

---

Profª. Dra. Fernanda T. Costa-Moura (Orientadora)

---

Profª. Dra. Clara R. De Góes

---

Prof. Dr. Francisco Leonel Fernandes

---

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva

Rio de Janeiro

2015

---

FISCHER, Rafael Perricone.

Psicanálise, Sociedade e Política Moderna / Rafael Perricone Fischer. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto de Psicologia/Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Fernanda Teophilo Costa-Moura

Co-orientador: Marcos Eichler de Almeida Silva

1. Psicanálise. 2. Política. 3. Discurso Capitalista. 4. Sujeito. 5. Ética da psicanálise. I. Costa-Moura, Fernanda Teophilo. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

---

## **Agradecimentos:**

À Fernanda Costa-Moura pela orientação precisa e por sustentar a aposta deste trabalho comigo.

Ao Marcos Eichler por acompanhar de perto todas as etapas da elaboração da dissertação.

À Clara de Góes pela inspiração e por me fazer ficar mais apaixonado pelo tema.

À equipe do Ambulatório de Pendotiba por me ensinar o que é política todos os dias.

Aos amigos que escutaram com paciência e se fizeram presentes em todos os sentidos no decorrer da dissertação. Deixo um agradecimento especial a João Marcos Hausmann Tavares, Allan Grabarz e Bernardo Farias, pelas conversas sobre o tema que acabaram sendo o motor deste trabalho.

À Deborah Tenenbaum pelo companheirismo, por aturar todas as crises, por me lembrar de seguir em frente sempre.

Aos meus pais por todo o apoio do começo ao fim do projeto.

Ao meu irmão pela presença amorosa que acompanhou toda a escrita.

À CAPES pelo suporte financeiro imprescindível para a realização desta dissertação.

**Resumo:**

Este trabalho pretende tirar as consequências da articulação entre os termos *política* e *psicanálise*, abrindo um campo de discussão. Supõe-se que a partir da práxis psicanalítica – compreendendo tanto a conceituação teórica quanto a prática clínica – é possível fazer alguma contribuição ao estudo da política. Isso implica em trazer para o campo do político a depuração de conceitos psicanalíticos tais como sujeito, gozo e linguagem. Implica também em conceber uma dimensão política à clínica psicanalítica a partir do que ela representa diante do avanço da ciência e do discurso capitalista.

Palavras-Chave: psicanálise; política; sujeito; discurso capitalista; ética da psicanálise.

## **Resumé**

Ce travail vise à tirer les conséquences de l'articulation entre les termes *politique* et *psychanalyse*, ouvrant un champ de discussion. On suppose qu'à partir de la praxis psychanalytique – qui comprend à la fois conceptualisation théorique et pratique clinique – nous pouvons apporter une contribution à l'étude de la politique. Cela implique de reprendre quelques concepts psychanalytiques tels que sujet, jouissance et langage dans leur rapport au champ politique. Aussi, de concevoir une dimension politique de la clinique psychanalytique en ce qu'elle représente face au progrès de la science et du discours capitaliste.

Mots-Clés: psychanalyse; politique; sujet; discours capitaliste; éthique de la psychanalyse.

<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>1. A concepção de sociedade em Freud .....</b>	<b>19</b>
1.1. O processo civilizatório .....	22
1.2. O caráter pulsional da sociedade .....	31
1.3. O mal-estar como fundamento do laço social .....	42
<b>2. Algumas considerações sobre a política moderna .....</b>	<b>56</b>
2.1. Uma tentativa de bordejamento da política moderna .....	56
2.2. A função da revolução e da subversão .....	72
<b>3. Política e sintoma .....</b>	<b>82</b>
3.1. É possível que a psicanálise possa estar contemplada no discurso político? .....	82
3.2. A transferência como ato político .....	91
3.3. As implicações do desejo .....	98
<b>Conclusão .....</b>	<b>108</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>114</b>

### **Introdução: de onde parto, onde me situo.**

O presente trabalho parte da seguinte questão: quais são as consequências de articular o significante *psicanálise* com o significante *política*? Pode-se pensar que é uma aposta antes de ser uma hipótese, pois conjugar esses dois significantes pressupõe que a psicanálise tenha algo a dizer sobre a política. Essa é a hipótese deste trabalho: sustenta-se que com Freud e Lacan é possível fazer alguma contribuição ao estudo da política. Parte-se da premissa inicial de que é impossível e insustentável tentar fazer uma “política psicanalítica”, ou tentar aplicar a psicanálise como modo interpretativo do campo social ou da cultura. Tampouco a psicanálise pode ser um orientador da ação política ou de seu estudo. No entanto, concebe-se que a práxis psicanalítica aponta para uma dimensão da política, isto é, não somente as contribuições teóricas da psicanálise abrem um campo para seu estudo, como a própria clínica psicanalítica, pelo seu manejo e por suas consequências, possui uma incidência política. Trata-se de introduzir a dimensão do gozo no estudo do tema. Isso implica pensar a política como uma questão de linguagem, discurso e estrutura. Isso implica, sobretudo, trazer a dimensão do sujeito ao campo político.

Pensar na conjugação dos significantes *política* e *psicanálise* requer precisão. É preciso fazer a distinção de duas dimensões da política implicadas na psicanálise. A primeira corresponde à pergunta sobre a possibilidade de entender e contribuir para o pensamento político à luz da psicanálise. Isso não chega a se constituir como um projeto político, visto que a psicanálise é da ordem do corte, do “negativo” se assim podemos dizer, de modo que ela não pode ser transmitida como saber. No entanto, existem indicações quanto a isso: a psicanálise faz considerações sobre o discurso, o laço social, a civilização... Assim, pode-se tentar formular uma concepção de política a partir da depuração dos conceitos e indicações nas obras de Freud e Lacan. Surge daí a pergunta: é possível a psicanálise estar contemplada na política? Isso remete a uma segunda pergunta: O que precisa estar em jogo na política para que a psicanálise esteja nela inserida? O que seria um projeto político que incluísse a psicanálise? Essa é a primeira maneira de se articular os dois significantes.

A segunda maneira diz respeito à implicação política da psicanálise, o ato político de sustentar a práxis e a transmissão do discurso analítico. Dentro de um contexto em que o objeto da psicanálise – o sujeito – tem um lugar negado. Sustentar esta práxis se configura como uma posição diante de um discurso, um ato de

subversão de dar lugar àquilo que não funciona, que não produz, e que não é mensurável.

São duas dimensões muito distintas que, ainda assim, implicam numa ligação entre os significantes “política” e “psicanálise”. Numa distinção a grosso modo, pode-se dizer que a primeira recai sobre aquilo de teórico que se extrai da prática analítica, enquanto que a segunda recai nos efeitos clínicos desta prática.

Outro ponto a ser discutido tem relação com o próprio significante *política*. Enunciá-lo nos abre uma vastidão de significados que podem ir desde uma teoria de governo a uma teoria do laço social. É, sem dúvida, necessário delimitar o campo no qual estamos trabalhando. Porém, o estudo deste tema nos leva a não ceder ao caminho natural de chegar a uma concepção inicial sobre a política, concepção fechada e positiva. Parte do trabalho é fazer com que essa concepção surja dentro das delimitações próprias ao campo de trabalho. Pois, a política nunca foi formalizada na psicanálise, tal como o foi a ética, os discursos ou a linguagem, por exemplo. Por isso, a concepção de político utilizada se constrói a partir do próprio trabalho, como, aliás, não é incomum na práxis psicanalítica.

Política, sujeito e linguagem são significantes intimamente ligados. Articulam-se como questão do ser humano enquanto ser falante. O ser humano é marcado pela entrada na linguagem, se constituindo no próprio significante. Diferente de qualquer outro animal terrestre, o ser humano é um ser de linguagem, operando através de um mundo simbolicamente constituído. Os significantes se encadeiam, deslizando metonimicamente ou se sobrepondo uns aos outros metaforicamente. Dessa forma se estrutura nosso inconsciente, como uma linguagem.

“Em todo o mundo animal, ninguém se espanta que o animal saiba muito bem aquilo que lhe é necessário. Se for um animal da vida terrestre, ele não irá mergulhar na água por um tempo a mais que o limitado, ele sabe que isso não lhe vale de nada. Se o inconsciente é alguma coisa de surpreendente, é que esse saber é outra coisa. (...) O saber não sabido do qual se trata na psicanálise é um saber que bem se articula, que é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 1971-72/2011. Pg. 23).

No jogo do significante, naquilo que um significante representa para outro significante, se situa o sujeito (Lacan, 1968-69/2008). O sujeito está na articulação

inconsciente do significante. Isso significa que o sujeito está no plano da singularidade, de uma singularidade que o atravessa e que o ultrapassa, não se confundindo com a individualidade.

Assim, pensar na política considerando o sujeito e a linguagem, significa dar lugar a uma singularidade dentro de um coletivo. A política, segundo Arendt (1955/1995), é feita no coletivo. Não é uma propriedade humana, imanente do homem, ela está entre os homens, no espaço entre um e outro. Tampouco ela é um assunto de *um* homem. Aliás, a autora afirma que reside aí o equívoco no estudo filosófico da política ao longo dos anos: a filosofia se ocupa do homem, no singular, enquanto a política trata dos homens, plural.

Pode-se falar em política em um sentido mais abstrato, como aquilo que relaciona os homens (Milner (2011), Arendt (1995)), pode-se falar em política no plano do estado, das instituições, da teoria de governo (Hobbes, Locke, Montesquieu e etc.); pode-se falar em “micropolítica”, termo forjado por Foucault para designar a política implicada nas relações de poder. Porém, o presente trabalho pretende sustentar a dimensão do sujeito na política. Trata-se de colocar a constituição do sujeito no Outro, a introdução da lei, a formação do sintoma, o gozo e o desejo como questões concernentes à política. Isso implica dizer que a práxis psicanalítica, que dá lugar a esse sujeito da linguagem, tem um papel nesse estudo.

\*\*\*\*

O primeiro capítulo pretende fazer um mapeamento da questão da vinculação entre os homens tal como formulada em Freud. São trabalhados textos em que Freud concebe a sociedade a partir da cultura e do caráter pulsional do sujeito. Há aí uma concepção do social própria da psicanálise, que servirá de base para situar sua práxis no conjunto discursivo da modernidade e do contemporâneo. Freud não só faz uma conceituação sobre a questão do sujeito na modernidade, como para Lacan (1959-60/2008) ele cria o próprio mito moderno da falência do pai, marca de nosso tempo. O capítulo está dividido em três partes, abordando três aspectos da obra de Freud que constituem sua concepção de sociedade, baseando-se na articulação entre civilização e neurose. Para Freud, há uma indissociabilidade da civilização com a neurose, ambos nascem de um mesmo processo, do mesmo corte, de modo que a neurose se constitui

como a saída individual para uma questão colocada ancestralmente ao sujeito, e antes resolvida através de saídas coletivas, como o mito ou a religião.

No ponto 1.1, denominado *O Processo Civilizatório*, empreende-se um estudo do texto *Totem e Tabu* (1913/2006), no qual Freud pretende fazer uma análise de mitos primordiais e de duas instâncias fundamentais nas sociedades tribais: o totemismo e o tabu. Seu objetivo, acima de tudo, é o estudo dos processos neuróticos.

A partir dos exemplos tirados das sociedades tribais, Freud chega a dois aspectos fundamentais em qualquer sociedade: o totem e o tabu. O tabu corresponde a uma proibição original, a instituição de uma lei por onde se organiza a sociedade, uma lei inviolável, um interdito. Freud (1913/2006) irá associar essa lei à interdição do incesto. Ele a concebe como a lei mais primordial, a condição de possibilidade de toda ordem coletiva humana. Mais do que o conteúdo da lei, o ato ou não de cometer o incesto, ele aponta para a própria dimensão do interdito como alguma coisa que funda a possibilidade dos homens estabelecerem um vínculo entre si. O sujeito se constitui a partir dessa interdição, a qual instaura em seu aparelho psíquico o próprio campo da lei.

O segundo aspecto das organizações coletivas humanas corresponde ao totemismo. Para Freud (ibid), a figura do Totem remete a um processo psíquico ao qual todos os sujeitos se deparam, e para o qual cada um encontrará sua saída. A figura do Totem como um objeto de adoração, dotado de poderes mágicos e como uma figura de onipotência, remete à instância paterna. Freud empreende o estudo de um mito ancestral que serve como modelo para a questão que se coloca ao sujeito e à qual ele deve responder. O mito narra a época em que haveria um pai absoluto, potente de todas as formas, ao qual ficava reservado o direito de usufruir de todas as mulheres. Freud o denomina de *pai da horda*. No enredo do mito, os filhos se reúnem para conspirar a morte do pai e instituir regras que substituam a figura paterna. O parricídio se constitui, assim, como a primeira forma de vinculação humana: a associação dos filhos para instituir uma lei que possa regular a vida em comum (Assoun, 2008). O que se coloca para Freud é o assassinato do pai como alguma coisa à qual todos temos que nos haver. A morte do pai real e a instauração de uma lei reguladora supõem a constituição de uma ordem simbólica que possa mediar os laços humanos.

O ponto 1.2, denominado *O caráter pulsional da sociedade* faz um estudo da concepção freudiana da sociedade moderna. Este ponto está baseado sobretudo em

dois textos de Freud: *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908/2006) e *Por que a Guerra?* (1932-33/2006). No primeiro texto, Freud articula a gênese do sofrimento neurótico com o avanço da modernidade. É uma elaboração sobre o caráter pulsional do sujeito e sua relação com os processos sociais. Pois a civilização moderna nasce no mesmo processo da pulsão, uma é indissociável da outra. Ainda assim, o movimento da pulsão e a tendência civilizatória se estabelecem em uma relação tensa e muitas vezes contraditória. Ao mesmo tempo, não há satisfação pulsional que não passe pela civilização, da mesma maneira que não é possível o estabelecimento de qualquer ordem civilizatória sem o investimento pulsional. Em *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908/2006), Freud propõe que a energia libidinal é aquilo que movimenta uma sociedade, permitindo o investimento e desinvestimento dos aspectos coletivos. Nessa época (1908), Freud abre espaço para pensar que uma melhor satisfação da pulsão poderia levar a uma vida mais harmoniosa, por vezes até extinguindo o aspecto patológico da neurose. Com o refinamento do conceito de pulsão, e sobretudo após a concepção da pulsão de morte, Freud abandona progressivamente essa ideia. A pulsão se revela impossível de ser satisfeita por definição, de modo que a questão passa a girar não em torno da satisfação, e sim em qual aspecto pulsional priorizar. É isso que se coloca no segundo texto abordado nesse ponto, a carta de Freud a Einstein denominada *Por Que a Guerra?* (1932-33/2006).

Ao analisar os motivos da guerra e os métodos para impedi-la, Freud (ibid) afirma a constituição pulsional do homem oscilando entre dois polos, Eros e Tãatos, correspondentes às duas modalidades da pulsão: a libido e a pulsão de morte. A pulsão possui duas formas que se mesclam, nunca estando uma dissociada da outra. Isso confere um caráter destrutivo ao homem, algo intrínseco a ele e impossível de se contornar. Dessa maneira, Freud sustenta que não é possível cessar a agressividade humana, ela sempre existirá, assim como as guerras. Ele enxerga como única saída possível para a destrutividade humana um investimento na libido como contraposição à pulsão de morte. Eros é a tendência pulsional responsável pelo reforço dos vínculos entre os homens. Essa, para Freud, é a única possibilidade temos diante daquilo que nos constitui. A saída é pelo laço social.

O ponto 1.3, denominado *O mal-estar como fundamento do laço social*, pretende aprofundar a discussão sobre o laço social a partir da leitura do texto de Freud *O Mal-Estar na Civilização* (1929-30/1975). Tirando as consequências das

proposições freudianas colocadas em seu texto de 1929, estabelece-se uma conexão entre o sofrimento psíquico - inerente à constituição do sujeito - e o laço social como alguma coisa que pode permitir uma alocação e um endereçamento deste sofrimento. Pelo caráter pulsional do sujeito - o que implica supor um corte, se deparando com o processo edípico e com a castração – há um mal-estar que prevalece na vida humana, algo que remete a um real da própria vida e com o qual é necessário lidar. O laço social se presentifica, assim, como o recurso que o sujeito dispõe para alocar esse mal-estar, permitindo-o endereçar uma demanda a alguém e situar-se no mundo através de seu sintoma. A conceituação de laço social e sua presença na psicanálise levam à forma como os homens se vinculam, como se articula a dimensão coletiva humana. O laço social leva à política.

O segundo capítulo pretende esboçar uma definição de política tendo a psicanálise como uma de suas referências. Ao invés de fornecer uma definição pronta ou uma resposta final, faz-se um esforço de delimitação do termo, de modo a trazer pontos necessários para a discussão sobre o tema. O capítulo está dividido em duas partes. No ponto 2.1, denominado *Uma tentativa de bordejamento da política moderna*, faz-se um breve percurso do termo *política* na antiguidade, levantando alguns aspectos fundamentais na concepção antiga do vocábulo. Chega-se à ideia de que a política é uma prática de fala, de discurso, que necessita de um espaço e tempo determinados. Ela surge a partir do momento em que a lei passa a ser o regulador das relações na cidade, ao invés de um soberano divino. A política, sobretudo a moderna, exige um lugar vazio de poder a ser ocupado por ela. Uma de suas funções - para os propósitos deste trabalho, pois essa não é sua única função – é dar conta do real próprio do laço social. Ela não é, portanto, alguma coisa imanente do homem. Pelo contrário, é alguma coisa criada, se fazendo presente contingencialmente, se situando *entre* os homens, de modo a poder dar lugar a um real que venha da coletividade, do próprio agrupamento humano. A política irá se configurar, assim, como aquilo que pode garantir uma singularidade dentro de um coletivo, ou, em outras palavras, garantir que o sujeito tenha um lugar na pluralidade. Ela é uma forma de sustentar a diferença, habitando esse espaço que é próprio do campo do sujeito: uma singularidade no plural e um plural no singular. Ela se opõe à massa e à padronização dos indivíduos dentro de um agrupamento.

Partindo das indicações de Milner (2011), estipula-se que o materialismo da política seja o corpo. Afinal, se a política se faz enquanto fala, sua incidência é no

corpo que lhe dá suporte. Abre-se então um campo de articulação entre política, fala, gozo e corpo. Faz-se uma conceituação de gozo a partir do Seminário 16 de Lacan (1968-69/2008), no qual é empreendido um estudo minucioso da obra de Marx. Utiliza-se a definição de gozo feita por Lacan neste seminário, entendendo o gozo como perda de gozo a partir de sua correlação com a mais-valia. Ao se articular gozo e corpo, concebe-se que seja nesse enodamento que se situa a política. Daí se estabelece uma consideração sobre a forma de produção capitalista e sua forma de apropriação de gozo, própria da modernidade.

No ponto 2.2. com o título de *A função da revolução e da subversão* pretende-se fazer uma consideração sobre esses dois termos, permitindo situar a psicanálise no campo subversivo. Através do trabalho de Milner (2011), o qual indica que toda a política na modernidade foi feita em torno do vocábulo *Revolução*, é possível perceber como a psicanálise se constitui como corte, ao se afirmar como uma prática subversiva. Milner (2011) parte das indicações de Lacan (1968-69/2008) sobre a *Revolução* com R maiúsculo, um tipo ideal, surgido na revolução francesa e corroborado nas revoluções russa e chinesa. Articula-se esse tipo de *Revolução* a uma função da ciência na modernidade, instituindo uma ordem de Saber que permite confiar no processo revolucionário como algo que resolveria a questão do sujeito. A *Revolução* com R maiúsculo tem, para Lacan (1968-69/2008) um caráter de mestria e de massificação. Nesse ponto, faz-se uma articulação com as considerações de Freud (1932-33/2006) sobre o marxismo ter se colocado como uma *weltanschauung* através do ideário revolucionário. Para Freud (ibid) o marxismo revolucionário recai no perigo de se transformar em um sistema religioso total que produza as mesmas contradições que procura combater.

Inserir a *Revolução* na política, fazendo desta a sua língua, ocasiona um *fora-do-político*, que nada tem a ver com a prática da psicanálise. Conceber a psicanálise como subversão implica dizer que ela abre a possibilidade para um giro discursivo, provocando ainda que contingencialmente e pontualmente, uma reordenação dos elementos, de modo a permitir que o sujeito possa ter outro lugar (ou ter algum lugar, dependendo do discurso que predomine).

No terceiro capítulo faz-se um estudo da política a partir da formulação discursiva da psicanálise, de modo a tentar estabelecer uma ligação entre os dois campos. Formula-se duas maneiras de conceber a questão, a qual, a rigor, recai em tirar as consequências da articulação entre os significantes *psicanálise* e *política*. A

primeira maneira de abordar o tema recai na pergunta, já citada anteriormente, do que seria um projeto político que levasse em conta aquilo que é trazido pela psicanálise em sua práxis. O ponto 3.1, sob o título de *É possível que a psicanálise possa estar contemplada no político?*, pretende se debruçar sobre essa pergunta. Partindo das indicações de Askofaré (2011), tenta-se conceber uma teoria política que fosse radicalmente contrária a qualquer laço gregário que pudesse unir os homens. O laço concebido pela psicanálise é contrário a qualquer naturalismo das organizações coletivas humanas, o que supõe, por outro lado, que não é possível conjecturar, a partir da psicanálise, uma sociedade em que a agressividade cesse, havendo qualquer tipo de harmonização entre os indivíduos. Trata-se de conceber uma divisão social fundada na própria cisão do sujeito, o que leva à discussão sobre a articulação entre a política e o sintoma, originado por essa cisão. A tentativa é de pensar um laço que se pautasse pelo sintoma, dado que é a partir daí que o sujeito se situa no mundo. A política, então, precisa abarcar a construção fantasmática do sujeito, dando lugar à *connerie* [babaquice] (Lacan, 1969-70/1991). Por *connerie* entenda-se a palavra, o engano, o que não funciona, enfim, tudo que compõe o campo do sujeito e da vida humana.

O ponto 3.2, com o título de *A psicanálise como ato político* pretende abordar outro aspecto da ligação entre política e psicanálise. Pensa-se nas consequências de sustentar a clínica psicanalítica no contexto do discurso do capital e do avanço da ciência moderna. Pois a psicanálise, em sua clínica, dá lugar à palavra do sujeito, recolhendo aquilo que é foracluído pela ciência e apropriado pelo capital em um circuito ininterrupto de gozo. O movimento da ciência moderna de transformar a relação do homem com o saber, tentando apreender o real em um caractere matemático e excluindo de seu campo aquilo que é impossível de reproduzir, prever, algebrizar, promove uma foraclusão de tudo que seja da ordem do sujeito. Afinal, este é inapreensível, irreproduzível e incalculável por definição. O sujeito é incompatível com a ciência. De maneira sutilmente diversa funciona o discurso do capital. Capital e ciência se complementam, um instrumentaliza o outro; no entanto, no que tange a forma de abordar a questão do sujeito, o capital, ao contrário da ciência, não o foraclui, mas promove uma apropriação perversa do gozo do sujeito. Esboça-se, nesta parte do trabalho, uma análise do discurso capitalista para tentar definir seu funcionamento. O sujeito, e tudo que se depreende de seu campo, também é incompatível com o capital. A partir da leitura que Lacan (1968-69/2008) fez de Marx, exposta no ponto 2.1. do presente trabalho, chega-se à hipótese de que o capital

exige uma perda de gozo em nome de manter seu sistema funcionando. Uma espoliação do gozo do trabalhador, o qual é alienado quanto ao que lhe foi expropriado. O sujeito, se encontra assim, condicionado a seu mais-de-gozar, sem uma barra que possa delimitar o circuito de gozo, que permanece ininterrupto. Aí pode operar a mudança discursiva da psicanálise. Ao dar lugar à palavra do sujeito, a psicanálise permite que ele se tome como causa de seu desejo, ou seja, abre-se a possibilidade do sujeito assumir uma posição desejante – se deixar habitar pelo desejo do Outro. O desejo é a barra, é aquilo que pode redefinir e limitar o gozo do sujeito. Com isso, pode-se efetuar a produção de outra forma de laço social, outra maneira de vinculação, a qual não estaria submetida ao discurso capitalista. Isso não se configura como uma saída duradoura, nem a derrocada do capitalismo ou da ciência, mas permite se constituir como um ponto de exceção, o que acarreta consequências, as quais certamente são imensuráveis e impossíveis de positivar.

O ponto 3.3. denominado *As implicações do desejo* pretende tirar algumas direções da psicanálise enquanto ética pautada pelo desejo. Ao firmar seu compromisso com o desejo, a psicanálise se coloca na contramão de toda a ordem vigente, na direção oposta do que Lacan (1959-60/2008) denominou *devaneio burguês*, ainda que disso não possa prescindir. Busca-se compreender, então, como o fato de sustentar a psicanálise como ética compreende em si sua incidência política, conferindo à sua clínica um lugar específico na Cidade e permitindo tratar a demanda de felicidade do sujeito de forma a colocá-lo em causa. A psicanálise não firma um compromisso com a felicidade do indivíduo nem com o que Lacan (1959-60/2008) denominou o *serviço dos bens*, ainda que opere a partir dessa demanda. Uma análise, se ela existe, possibilita o deslocamento da demanda, levando o sujeito às raias de uma decisão ética quanto àquilo que o determina. Utiliza-se o sétimo seminário de Lacan (1959-60/2008) para situar a psicanálise na Cidade, distinguindo aí sua função política.

Com esse percurso busca-se fazer um panorama da questão da política na psicanálise, levantando os pontos a serem debatidos e os caminhos para a discussão. A política converge para a ética na psicanálise, embora sejam duas dimensões distintas. De todo modo, supõe-se que a psicanálise possua uma contribuição significativa ao campo político. Não somente uma contribuição teórica, uma leitura interpretativa de fenômenos políticos. A clínica psicanalítica tem uma incidência política real, tem uma posição diante do discurso vigente e convoca o sujeito a tomar

também uma posição diante daquilo que o determina. Ao se constituir como exceção, a psicanálise, querendo ou não, é chamada a se haver com suas implicações políticas.

### **1. A concepção de sociedade em Freud:**

Da obra de Freud é possível depurar uma concepção própria da psicanálise para sociedade, civilização e cultura. Há, na psicanálise, os marcos fundadores de

todas estas instâncias, que recaem invariavelmente na proibição do incesto e na representação da morte do pai. Freud concebe uma sociedade que se organize em torno disso, traçando uma íntima relação entre os processos psíquicos e o funcionamento social e coletivo. A cultura e a civilização – Freud não fazia distinção dos dois – decorrem de um interdito. Não é um interdito qualquer, trata-se de um interdito sexual. Dentro da economia dos prazeres há um desejo primordial que almejamos inconscientemente realizar, mas do qual devemos abdicar: o incesto. O incesto representa alguma coisa para além do ato em si, ele representa uma interdição sexual. Em última análise, a interdição sexual é a instauração da lei simbólica, comportando aí a dimensão significante. Daí decorre o processo civilizatório e a fundação de uma sociedade: não somente o incesto é interditado, como ele causa horror, de modo que aquilo que disso se funda recai sempre numa hostilidade e conflito permanente. Por causa de seu caráter simbólico, a realização ou não de um ato incestuoso não reverte o interdito nele implicado. O ato, no fundo, não importa; o que importa é a lei que ele carrega, uma lei sexual que marca o homem. A sexualidade é um dos pilares da cultura e, conseqüentemente, da sociedade. Não somente um pilar dentre tantos outros: para Freud, a maneira como a sexualidade está articulada é o próprio pilar de toda a estrutura social. Ele concebe uma sociedade cuja energia que a movimenta é a libido, uma sociedade que se constrói a partir da circulação da energia sexual (Freud, 1908/2006). Mais do que uma ideologia do sexual – na qual um bom funcionamento sexual traria mais harmonia à sociedade – Freud concebe civilização como estruturada pela sexualidade, de modo que os caminhos percorridos pela libido no inconsciente são correlativos à sua circulação no coletivo.

*Totem e Tabu* (1913/2006) é o texto em que a tese de Freud é exposta com maior clareza. Neste trabalho, o autor empreende uma genealogia do social<sup>1</sup>, levando as ciências sociais ao terreno do inconsciente. Seu interesse é o avanço da doença moderna, a própria neurose, e o coletivo tem algo a ver com isso. Freud nunca deixou de ser clínico, nem mesmo em seus textos que tratam da civilização. Isso porque ele considerava que a relação entre cultura e neurose era muito mais do que uma analogia, era da ordem de uma homologia (Assoun, 2008).

O sexual coloca um problema para a cultura; esse é o ponto de partida de Freud: a neurose, e todo seu sofrimento, vem testemunhar a dissimetria entre o sujeito

---

<sup>1</sup> Certamente não se trata de uma genealogia no sentido foucaultiano do termo. Freud faz a tentativa de

e a cultura, fazendo com que o problema cultural-sexual seja a necessidade da regulação da pulsão, função esta exercida pela própria cultura (Assoun, 2008). Ao mesmo tempo, a pulsão é dependente da cultura, ambas se amarram, de modo que não é possível conceber a pulsão fora do domínio da cultura e vice-versa. Pois tanto a cultura quanto a neurose se fundam pelo recalque, são dois aspectos de uma mesma operação, o que na era moderna ganha um caráter de patologia – e não de mitologia ou religião, como em outras épocas ou sociedades essa questão foi equacionada – constituindo-se como uma doença do sexual-cultural. Note-se que a pulsão da qual fala Freud em *Totem e Tabu* é a libido; a pulsão de morte ainda não havia sido formulada nesta época. Portanto, a incompatibilidade entre pulsão e cultura é estrutural, muito mais do que qualquer efeito “destrutivo” que ela poderia ter com alguma ordem estabelecida. A questão recai na formação do sujeito, e seu sintoma. O sintoma obedece a uma lógica homóloga à fundação da cultura. Ambos se fundam no interdito ao incesto e na simbolização da lei pela função paterna. Assim, o sintoma vem trazer também qualquer coisa do social, ele ultrapassa o indivíduo: a maneira que nós achamos para nos satisfazer tem seus efeitos no laço social (Assoun, 2008). Se a cultura tem sua genealogia homóloga ao sintoma, isso significa que ela recai também em uma formação conflituosa, conflito este que gira em torno do interdito simbólico da sexualidade.

Para Zafiropoulos (2003), *Totem e Tabu* deve ser lido “como o mito fundador da função paterna e, portanto, do regime ordinário da relação do homem ao significante” (Ibid. Pg. 212). Para o autor, a interdição sexual é a primeira lei instituída pelo homem, surgindo a partir de um ato primeiro: o parricídio, o que teria conduzido à passagem do estado de natureza ao estado da cultura. A neurose – o sintoma neurótico - se constituiria, assim, como uma versão, uma resposta, a esse interdito simbólico, uma *père-version* (ibid).

Dessa maneira, a hipótese freudiana fundamental – a suposição do inconsciente – concerne, ao mesmo tempo ao sujeito e ao coletivo. Quando Freud fala do coletivo, portanto, ele não o faz a partir de um interesse pessoal: para prosseguir em sua pesquisa sobre o sujeito é necessário o tempo todo retornar à questão da organização sociocultural dos seres falantes. Assim, uma teoria do coletivo se tornou uma necessidade: para falar sobre a neurose e sua sintomatologia é fundamental retornar à questão do coletivo e o conjunto de suas manifestações. Ao trazer o inconsciente para o estudo das sociedades, Freud não só escreveu sobre o social, ele

construiu uma hipótese sobre a cultura tal como fez com a hipótese do inconsciente (Ibid). À medida que Freud avança com a psicanálise, ele formula também uma teoria do social, até o ponto em que certos autores, como Paul-Laurent Assoun (2008), chegam a considerar a psicanálise como uma ciência social. Essa hipótese não é inteiramente corroborada neste trabalho. Porém, é inegável que a introdução do inconsciente neste campo renova a etnologia, a sociologia e a psicologia social. Em suma, pode-se supor que ao postular o inconsciente, Freud funda também uma teoria do coletivo.

O enodamento entre a neurose e a cultura, na obra freudiana, se dá pela estrutura do mito. A neurose tem valor de mito, isto é, são estruturas equivalentes. O mito é a tentativa de “dar uma forma discursiva a alguma coisa que não pode ser transmitida na definição de verdade” (Lacan, 1952/54/56/2007. Pg. 14). Essa pode também ser a definição de neurose:

“Se nós formos fiéis à definição do mito como a de uma certa representação objetivada de um *epos* ou de um gesto que exprime de modo imaginário as relações fundamentais características de um certo modo de ser humano de uma época determinada, se nós o compreendemos como a manifestação social - latente ou patente, virtual ou realizada, cheia ou esvaziada de seu sentido - deste modo do ser, então é certo que nós podemos nele reencontrar a função do vivido mesmo de um neurótico” (Lacan, 1952/2007. Pg. 16).

Entretanto, é necessário dizer que a estrutura do mito neurótico é diferente da estrutura mítica tradicional. Lacan (1952/2007) aponta que a proliferação de sintomas e sua formalização quaternária – para a qual o Édipo é o modelo – fazem da neurose uma formação particular. A neurose tem valor de mito, mas não é um mito qualquer. O sujeito moderno tem uma vivência própria de seu tempo, cuja característica principal – poderia se dizer inclusive uma marca indelével de nosso tempo – é a derrocada da figura paterna. Lacan aponta que a função paterna seria a tentativa de recobrir inteiramente o real pelo simbólico, uma tarefa impossível. O pai sempre é incompleto, ele sempre cai, daí a necessidade de reinventá-lo como uma figura total. Na modernidade, porém, o que se observa é um pai “discordante de sua função” (ibid). Por isso, o mito neurótico não gera uma normatividade, gera uma patogenia.

“A assunção da função do pai supõe uma relação simbólica simples, onde o simbólico recobriria plenamente o real. Seria necessário que o pai não fosse somente o *nome-do-pai*, mas que ele represente em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado em sua função. Ora, é claro que este recobrimento do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. Ao menos em uma estrutura social como a nossa, o pai é sempre, de qualquer lado, um pai discordante em relação a sua função, um pai carente, um pai *humilhado*, como diria M. Claudel. Há invariavelmente uma discordância clara entre isso que é percebido pelo sujeito no plano do real e a função simbólica. É nessa distância que está isso que dá ao complexo de Édipo o seu valor – definitivamente não normativo, mas patogênico” (Lacan, 1952/2007. Pg. 44-45).

### 1.1. O processo civilizatório.

O processo civilizatório corresponde à forma como se origina o coletivo. O homem, como ser de linguagem, se constitui no coletivo, a ponto de Freud (1921/2006) indicar ser irrelevante a distinção de uma psicologia individual e uma psicologia social, dado que o homem não existe dissociado de outros. Muito mais do que um momento inaugural, mítico, que forçaria a passagem de um estado de natureza a um estado de cultura, Freud localiza as bases por onde se estrutura a civilização e suas consequências para os seres de linguagem.

Após analisar os mais distintos aspectos de diversas tribos, Freud depura duas características presentes sempre em todas as sociedades: *totem e tabu*. O *totem* corresponde à organização do clã em torno de um animal que os represente, a representação da origem de todos. O totem não é só um antepassado, ele é o ancestral original.

“O que é um totem? Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para

os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos” (Freud, 1913/2006. Pg. 22).

O *tabu*, por outro lado, diz respeito à proibição do incesto. Em todas as sociedades há uma consideração primitiva sobre a relação incestuosa, que proíbe o ato sexual e a procriação envolvendo, sobretudo, mães e filhos, mas também não é incomum a proibição entre irmãos e irmãs, pais e filhas ou mesmo primos de primeiro grau. “Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente contra o seu casamento” (Freud, 1913/2006. Pg. 23).

O tabu corresponde à primeira inscrição da lei nas sociedades primitivas, bem como a inscrição da lei na neurose. A proibição não segue um caráter prático, isto é, não está ligada propriamente à procriação. Um castigo severo é infligido àqueles que mantêm relações amorosas sem resultar em filhos. A violação da proibição não é algo que recai somente nas “partes culpadas”. O tabu do incesto, quando violado, recai sobre todo o clã, é uma punição coletiva, algo que ameaça toda a comunidade. Daí seu caráter fundamental: nisso reside a integridade do coletivo ou sua dissolução. Afinal, em sociedades totêmicas, o parentesco consanguíneo é substituído pelo parentesco totêmico, de modo que a relação de parentesco sempre seja remetida ao grupo.

A contribuição de Freud ao estudo das ditas sociedades primitivas foi a de trazer a lógica dos costumes, leis e normas desses povos ao estudo das neuroses. Há um caráter infantil no tabu do incesto, algo que em sociedades antigas era tratado dentro dos costumes das tribos e que na sociedade moderna foi internalizado sob a forma da neurose. Tanto o mito quanto a neurose, porém, possuem a mesma estrutura. Dessa maneira, a interdição aos desejos incestuosos é uma questão a ser lidada pelo ser humano enquanto ser de linguagem.

“É isto que se trata segurar firmemente em nossa mão – Freud designa na interdição do incesto o princípio da lei primordial da qual todos os desenvolvimentos culturais são apenas as conseqüências e as ramificações – e ao mesmo tempo ele identifica o incesto como o desejo mais fundamental” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 84).

A palavra *tabu* pode comportar sentidos contrários. Pode tanto significar algo da ordem do “sagrado”, “consagrado”, como pode também significar algo “proibido”, “temido”, “perigoso” ou “impuro”. Seu antônimo é “comum”, “ordinário”, “facilmente acessível”. Assim, Freud sintetiza o termo como um “temor sagrado”, que difere completamente de restrições morais ou proibições religiosas. Isso porque no tabu não há qualquer explicação para a proibição: as proibições do tabu não têm fundamento e têm origem desconhecida. Não há um esforço de significação e elucidação do interdito, tal como se faz na moral religiosa. As proibições, embora ininteligíveis para as sociedades modernas, são tidas como coisa absolutamente natural nas sociedades totêmicas (Freud, 1913/2006. Pg. 37). O tabu passa a se transformar e ganhar força com uma base própria, prescindindo da crença em demônios. Está presente nas normas e costumes da tradição até se desenvolver como uma lei absoluta: o tabu é simplesmente algo que não pode ser questionado nem violado.

Os objetivos do tabu recaem em medidas de proteção e fortalecimento do grupo, denunciando sua função dentro do coletivo: função paterna diante dos filhos protegidos pelo totem.

“Os objetivos do tabu são numerosos: (i) os tabus diretos visam (a) à proteção de pessoas importantes – chefes, sacerdotes e etc. – e coisas, contra o mal; (b) a salvaguarda dos fracos – mulheres, crianças e pessoas comuns em geral – do poderoso *mana* (influência mágica) de chefes e sacerdotes; (c) à precaução contra os perigos decorrentes do manuseio ou entrada em contato com cadáveres, ingestão de certos alimentos etc. ; (d) à guarda dos principais atos da vida – nascimento, iniciação, casamento e funções sexuais etc. contra inferências; (e) à proteção dos seres humanos contra a cólera ou o poder dos deuses espíritos; (f) à proteção de crianças em gestação e de crianças pequenas que mantêm uma ligação especialmente forte com um ou ambos os pais, das consequências de certas ações e mais especificamente de qualidades que supõem derivar de certos alimentos. (ii) Os tabus são impostos a fim de prevenir contra ladrões a propriedade de um indivíduo, seus campos, ferramentas etc.” (Freud, 1913/2006. Pg. 38).

Não à toa, a neurose obsessiva possui uma íntima relação com o tabu. Freud chega a denominá-la a “doença do tabu” (Freud, 1913. Pg. 44). Também em pacientes obsessivos, as proibições têm origem desconhecida, e sua violação traria, para o neurótico, consequências desastrosas, geralmente evocando fantasias com a própria morte ou a morte de pessoas próximas. Assim como no tabu, a proibição obsessiva aponta para o momento da morte do pai, em que sua figura possibilita a simbolização da lei fundamental, a renúncia ao objeto primordial de satisfação. Tanto na neurose obsessiva quanto no tabu, algumas proibições podem ser suspensas caso sejam realizadas certas ações. A partir daí, estas ações tornam-se atos de caráter ritualístico, sendo realizados sempre, sem exceção. Da mesma forma, no tabu, a eleição dos objetos a serem ritualizados corresponde a um deslocamento dos objetos proibidos, num esforço de substituição de modo a serem investidos libidinalmente sem que isso denuncie seu caráter original, o desejo incestuoso e a transgressão da lei. Há, portanto, tal como na neurose obsessiva, uma atitude ambivalente dos membros do clã com o tabu. Por um lado, respeitam as proibições e as veneram; por outro lado, desejam transgredir a lei. Afinal, se a proibição existe e se encontra em pleno vigor, é devido ao fato de estar sempre ameaçada e sempre tendo que se fazer valer como tal.

Freud (1913/2006) localiza as duas mais antigas e importantes proibições do tabu: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais entre pessoas do sexo oposto pertencentes ao mesmo clã. O autor se pergunta se esses não seriam “os mais antigos e poderosos desejos humanos”. A transgressão da lei do tabu transmite um perigo que recai sobre todos, ameaçando a dissolução da própria comunidade. Por isso, aquele que quebra a regra do tabu rapidamente se torna ele próprio um tabu, uma vez que o risco de outros o imitarem levaria ao fim do coletivo. Percebe-se, aponta Freud, que isso está na raiz da neurose obsessiva também: o neurótico obsessivo também acredita que a quebra de uma regra leva à sua dissolução e muitas vezes à aniquilação dos demais. Daí Freud concluir que as questões estruturais do homem têm seu lugar dentro da organização coletiva. Aquilo que antes era tratado como um tabu dentro do clã, na sociedade moderna foi introjetado sob a forma da neurose.

“Estamos então preparados para descobrir que o homem primitivo transpunha as condições estruturais de sua própria mente para o mundo externo; e podemos tentar inverter o processo e

colocar de volta na mente humana aquilo que o animismo acredita ser a natureza das coisas” (Freud, 1913/2006. Pg. 101)<sup>2</sup>.

Importante ressaltar que, ainda que semelhantes, o tabu não é uma neurose, mas uma “instituição social”. O tabu é a saída pela comunidade, pelo coletivo, da questão do sujeito na linguagem. É uma criação cultural. A neurose é uma saída privada, um *mito individual*, e não coletivo, embora haja algo na neurose que ultrapasse a individualidade do sujeito: a própria linguagem é alguma coisa que atravessa a vida de qualquer ser falante, na medida em que ela é transmitida e sua entrada acarreta uma posição do sujeito. O sofrimento na neurose é sempre singular. “a divergência reduz-se, em última análise, ao fato das neuroses serem estruturas associadas” (Freud, 1913/2006. Pg. 85).

Freud é direto ao afirmar que o totem é uma substituição da figura paterna. Ao fazer a análise do sacrifício do animal totêmico e o ritual de devorá-lo em seguida, fica clara a ambivalência dos integrantes da tribo com relação ao totem, ambivalência essa que é própria da relação ao pai. O animal morto é lamentado e pranteado, ao mesmo tempo em que todos demonstram um regozijo festivo durante todo o ritual. Após a refeição, todos os instintos são liberados, e há permissão para todo tipo de gratificação. Ainda assim, o momento de satisfação aparentemente irrestrita vem às custas de um sacrifício necessário para manter a ordem tribal.

O ato de devorar o totem – devorar o pai – corresponde à encenação de simbolização da figura paterna como instauradora da pulsão. O pai primitivo, pai da horda, é uma figura de poderes plenos, um pai violento e ciumento que guarda todas as mulheres para si e expulsa todos os filhos à medida que crescem. Ninguém pode rivalizar com ele. O pai da horda é uma figura absoluta. Este é, segundo Freud, o estado primevo de uma sociedade. Quando o animal totêmico é devorado, isso se remete ao momento do assassinato do pai e a instauração de uma nova ordem, a do pai como ordenador simbólico. Os irmãos, certo dia, se juntam. Matam e devoram o

---

<sup>2</sup> Sobre esse tema, essencial o ensaio de Claude Lévi-Strauss intitulado “A eficácia simbólica” (Lévi- Strauss, Claude. *L’efficacité symbolique*” (1949) IN: *Anthropologie structurale – I*. Plon Éditions. Paris, 1958). Lacan retoma este estudo em seu texto “O mito individual do neurótico” (Lacan, Jacques. “Le mythe individuel du nevrosé ou Poésie e verité dans la nevrose” (1952/1954/1956). Éditions du Seuil. Paris, 2007).

pai, colocando fim à horda patriarcal. Com isso, através da união dos iguais dentro da tribo, o pai pôde ser disseminado como figura abstrata, não mais um dominador real.

“O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas outras coisas: da organização social, das restrições morais e da religião” (Freud, 1913/2006. Pg. 145).

A ambivalência de posição dos filhos com relação ao pai é trazida à tona após seu assassinato. Temido e odiado por ser o repressor ao poder e aos desejos sexuais dos filhos, o pai também era admirado inconscientemente por sua força. Ao ser morto, o ódio dá lugar ao remorso e a um sentimento de culpa próprios da afeição recalcada pelo pai. Através do sentimento de culpa, o pai morto se torna mais poderoso que o pai vivo, sendo o veiculador de uma lei que agora se transmite através dos filhos.

O mito fundador do totemismo é, para Freud, o mecanismo próprio de funcionamento da neurose. A morte do pai é um processo simbólico pelo qual todo o ser falante deve passar ao se constituir no domínio da lei e da linguagem. Os dois tabus do totemismo – a lei que protege o animal totêmico e a proibição do incesto – são, para Freud, os dois desejos fundamentais recalcados no complexo de Édipo (Freud, 1913/2006). O mito do nascimento do totem nada mais é do que o mito do nascimento da neurose. Ao ser morto, o pai transmite a lei, operando assim não mais como pai real, mas como função. Dessa maneira, Freud constrói a pré-história da civilização: a relação do homem com o significante.

Importante ressaltar que as duas leis instituídas através do mito totêmico/neurótico não estão no mesmo plano. Freud pontua que a lei que protege o animal totêmico tem uma “base emocional real”: o ato de matar o pai, algo impossível de ser desfeito. Esse ato une os homens, todos os irmãos, em torno de um objetivo em comum. A violência contra o pai é aglutinadora nesse caso. Quanto à lei de proibição ao incesto, embora também tendo uma base “prática” (Freud, *ibid*), recai numa característica peculiar dos desejos sexuais: a sexualidade não une os homens, pelo contrário, os divide. Assim, se estão juntos em nome do assassinato do pai, os irmãos

se tornam rivais em relação às mulheres. Todos desejam assumir o lugar paterno e possuí-las todas. Para evitar a disputa eterna entre eles, em nome da vida em comunidade, visto que nenhum podia de fato assumir o lugar do pai, os irmãos não tem outra opção senão instituir a lei do incesto. Assim, o sistema totêmico pôde ser instaurado, como uma espécie de pacto com o pai: este prometia-lhes tudo o que pode se esperar de um pai – proteção, cuidado – enquanto a comunidade se comprometia a preservar o animal totêmico sem repetir o ataque que causou a morte do pai real. Sem dúvida, ao final desta operação se efetua sempre a justificativa de que se o pai real não tivesse tratado seus filhos de modo tão opressor não seria necessário matá-lo. Ainda assim, a instauração da religião totêmica corresponde a um triunfo sobre o pai, daí a necessidade de encená-lo repetidamente sob a forma do ritual de devorá-lo, momento em que todas as leis são suspensas.

Se a proibição do incesto corresponde à estrutura da neurose obsessiva, Assoun (2008) sustenta que o totemismo está ligado à estrutura da fobia. O fóbico também tem um medo desproporcional diante de um objeto. Precisamente como o totem, o fóbico não tem um medo generalizado, e sim um medo de um objeto específico. Em suma, trata-se de um medo da pulsão e do que vai em sua direção. De todo modo, Freud sustenta durante todo seu texto de que as duas leis advindas do mito original do assassinato do pai convergem para o complexo de Édipo, o que faz desse o mito próprio da neurose. Assim, o fantasma da morte do pai se constitui, ao mesmo tempo, como fundador do social e da neurose.

Nota-se que há uma diferença entre o totemismo e a moral religiosa. O totem não é uma religião. Há aí um passo a ser dado. A proibição, inicialmente, era contra a morte do animal totêmico, garantindo assim a lei dentro da sociedade. Em um segundo momento, a lei também teve de se estender aos irmãos, uma vez que eles precisavam se proteger de si próprios. A lei do parricídio se torna, também, a lei contra o fratricídio. Afinal, a sociedade estaria baseada então na cumplicidade de um crime comum e a religião totêmica passa a se basear no sentimento de culpa dos filhos pelo ato cometido. É somente após muitos deslocamentos, sobretudo na forma como se compreende os enlaçamentos de um grupo ou coletivo, que a lei do parricídio se resume em apenas: *não matarás* (Freud, 1913/2006).

A grande diferença entre o totemismo em seu estado originário e um sistema religioso é, precisamente, o conceito de Deus, como a figura que assume o controle de toda a vida religiosa. Freud define Deus como um “pai glorificado”. Não é incomum

encontrar a indicação dentro das religiões tribais de que deus é feito à imagem e semelhança do homem, assumindo muitas vezes a forma humana. Em outras tribos, assume a forma de animais ou mesclam-se formas humanas e animais. De todo modo, sua função permanece do lado paterno: aquele que organiza a vida espiritual dos membros do grupo, de maneira que a raiz do sentimento religioso permaneça sendo a “saudade do pai”. Para Freud (1913/2006), isso pode ser aplicado na análise de qualquer religião.

O desenvolvimento da religião nas sociedades passa a trazer outros tipos de questões, o que ofusca a conexão da religião com o totemismo. Pois a própria figura do animal como divindade passou por mudanças ao longo dos tempos, bem como a figura de Deus, que só poderia ser acessada através de uma pessoa específica, um sacerdote ou mesmo um xamã. A complexidade das religiões, a criação de instituições de culto e sua presença na estratificação social e política parecem muito distantes das formulações de Freud (1913/2006) sobre o totemismo. De fato, Freud está muito mais no registro mítico do que no religioso. Ainda assim, sua questão parece ser o da função da religião, seu aparecimento a partir do mito tal como o surgimento da neurose.

Com o conceito de Deus, os filhos podem se aliviar do sentimento de culpa por terem matado o pai. Deus - aquele que regula a tudo e a todos - proporciona uma desresponsabilização do ato dos filhos. Freud (1913/2006) chega a mencionar variações do mito totêmico em que o próprio Deus aparece matando o pai. A religião, portando sua noção de um deus superior, corresponde a uma negação da autoria da morte do pai. Freud (ibid) cita diversos fragmentos da mitologia grega e do Cristianismo que serviriam como exemplos dos encaminhamentos à questão da morte do pai. A própria representação da morte de Cristo seria uma redenção da culpa dos irmãos humanos pelo crime do parricídio, fazendo com que, ao se oferecer em sacrifício, Cristo assumiria o lugar de Deus, o lugar do pai, criando assim uma religião filial que deslocava a religião paterna. Dessa maneira, a refeição totêmica era substituída pelo ritual da comunhão, embora a função desempenhada fosse a mesma: uma nova eliminação do pai e a repetição do ato culposo.

Nesse ponto reside uma diferença fundamental para a neurose. Pois se é possível, pela via religiosa, se desresponsabilizar pelo assassinato do pai, na neurose, ainda que isso seja negado, a posição neurótica retorna sob a forma do sintoma. Ainda assim, Freud aponta que o núcleo tanto da neurose quanto da psicologia social é a

relação do homem com o pai, o que reitera sua tese de que a origem da religião converge para o complexo edípico.

Freud se questiona, ao final de seu livro, sobre a validade do que escreve, na medida em que atribuiu a uma “mente coletiva” os processos psíquicos que se passam em um indivíduo. No entanto, o que ele trata em *Totem e tabu* (1913/2006) é da transmissão entre os homens, algo que ultrapassa o indivíduo. Existe algo de humano aí, que passa através das gerações. Afinal, pela constituição própria da pulsão, nunca é possível recalá-la completamente, de modo que os processo de deslocamento e condensação sempre estiveram presentes em suas mais diversas formas ao longo do tempo. O que hoje é neurose, antes era formulado como mito, mas seu núcleo lógico - a questão exposta e elaborada - é o mesmo tanto na neurose quanto na mitologia e na religião. De certo modo, essa é a questão humana. Freud apenas a formula numa perspectiva moderna, a partir do corte da ciência, tornando-se uma questão central do sujeito.

Para Lacan (1959-60/2008), *Totem e Tabu* (1913) não é só um estudo da genealogia do mito e da constituição da neurose como tal. Também não é somente um estudo sobre a fundação da civilização. Lacan considera que o próprio texto de *Totem e Tabu* seja o mito da sociedade moderna. O único mito, afirma ele. Pois trata-se da encenação da morte do pai, sua derrocada. Essa é, de acordo com Lacan, a marca da civilização moderna, onde o pai é uma figura cada vez mais sem lugar, dado que a cultura é regida pelo discurso da ciência e do capital.

A interdição paterna ao gozo da mãe, a proibição de possuí-la como objeto, a função de colocar uma barra no Outro institui, para o sujeito, a dimensão do desejo. É isso que está em jogo no totem e no tabu, essa é a lei transmitida. Sem a introjeção da dimensão da lei como simbólica, não é possível se estabelecer qualquer vínculo, nenhum laço, nenhuma articulação. Não haveria demanda, não seria possível investir ou desinvestir em nenhum aspecto da vida em comum. Seria, em suma, a aniquilação do sujeito.

“O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em

que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição ao incesto” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 85).

É notável que em uma sociedade dentro do paradigma moderno e ocidental, com a prevalência do discurso capitalista, a questão do desejo e do sujeito fique mais patente. Pois quando a cultura está regida pelo capitalismo e pela ciência abre-se a dimensão do ilimitado, onde oferta-se a ideia de que tudo é possível. Assim, ao contrário de uma sociedade primitiva, na qual o laço estava dado e era fortificado pelo discurso que corroborava a lei fundamental do incesto, vemos, no discurso do capital, um afrouxamento dos laços, o que gera uma cessação do desejo e uma falta de lugar para o sujeito. A delimitação gera o coletivo, enquanto o ilimitado gera a massa, disforme e sem vinculação. Assim, o avanço da modernidade traz consigo a neurose. Esse é o ponto de Freud, que ele faz o esforço de sustentar ao longo de toda sua vida.

## **1.2. O caráter pulsional da sociedade.**

Em 1931 a recém criada Liga das Nações tinha como uma de suas finalidades promover a troca entre intelectuais de renome. O objetivo era debater as questões da época. A Europa havia saído de uma grande guerra fazia pouco tempo, seus reinos e impérios seculares deram lugar a diversos estados e no começo da década de 30 via surgir uma nova escalada da violência e dos discursos beligerantes. A ordem havia sido completamente revertida e o período de euforia positivista desencadeou na morte de milhares de civis no começo do século. Neste contexto, A Liga das Nações solicita a Albert Einstein que escreva sobre a guerra. Ele escolhe Freud para falar sobre o tema.

Da carta de Einstein a Freud salta aos olhos o que ele considera ser o motivo da guerra, o que ele chama de *fatores psicológicos* dos homens. Talvez nunca antes na história uma guerra havia sido tratada como uma questão psicológica. Einstein se coloca como leigo no assunto e pergunta abertamente a Freud: “*É possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torna-lo à prova das psicoses do ódio e da*

*destrutividade?*” (Freud, 1932-33/2006. Pg. 195). A resposta de Freud mostra sua posição quanto ao tema: ele responde com a pulsão uma pergunta que diz respeito à sociedade. É notável que Freud não tenha feito um ensaio – tal como ele já havia feito em *Psicologia das massas e análise do eu* (1923) – sobre as formas de vinculação e formação dos laços sociais, embora deixe indicação direta sobre o assunto. Freud responde a partir na natureza pulsional do homem, e o faz simplesmente porque considera que a civilização possui também um caráter pulsional, isto é, tanto o sujeito quanto a cultura (e conseqüentemente a sociedade) giram em torno da pulsão.

Na resposta a Einstein, Freud (1932-33/2006) ensaia um esboço de sociedade. Diz ele que toda sociedade está baseada na violência em alguma medida. Este é um fator que não pode ser excluído. Freud cria um mito de como a humanidade passou de um estado semelhante à barbárie a uma forma de organização através da lei. É uma posição de Freud. Em todo caso, diz ele que a mediação entre os homens ao longo do tempo sempre foi pela violência. Em tempos primitivos, em sociedades rudimentares, o uso da força se faz predominante no domínio de todos por um indivíduo. Daí há um caminho até se chegar ao direito ou à lei. Pois, diz Freud, a lei é a “contraposição à violência do indivíduo só” (Freud, 1932-33/2006. Pg 199). É feita uma transição ou um pacto: ao invés da força de um indivíduo só, faz-se a transferência de poder a uma instância superior que conte com a força de vários indivíduos fracos. Delega-se à lei e ao seu representante a violência legítima aos membros da comunidade.

“Ainda é violência, pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que se lhe oponha; funciona pelos mesmos métodos e persegue os mesmos objetivos. A única diferença real reside no fato de que aquilo que prevalece não é mais a violência de um indivíduo, mas a violência da comunidade” (Freud, 1932-33. Pg. 199).

Assim, Freud faz um breve resumo que funciona como uma definição de sociedade. Trata-se de uma instância maior representante da lei a quem é transferido o uso da violência e que se mantém unida por “vínculos emocionais”, em um processo de identificação. Note-se que para Freud, não há um laço natural próprio do ser humano. Há um mecanismo psíquico que permite a união social através de certa

organização da pulsão em torno de um objeto. A identificação confere à sociedade seu caráter pulsional.

Há, portanto, uma dualidade entre a violência legítima e a violência ilegítima dentro de uma sociedade. A violência, para Freud, só pode ser legitimada na medida em que é mediada pela lei, isto é, por uma instância superior representativa dos homens. A violência de um homem só, baseada em seu próprio arbítrio, é condenável. Note-se que em torno disso gira toda a problemática social para Freud. Isso implica na concepção de um pulsional que inunda as disputas e conflitos entre os homens. Afinal, Freud faz questão de situar os conflitos humanos fora da ordem do interesse e da necessidade, já que isso pode ser estendido a todos os animais. O que distingue o homem é exatamente seus “*conflitos de opinião*” (ibid. Pg. 198), que podem suplantam os interesses imediatos. Com essa indicação é possível situar a questão numa ordem fora do instintual ou inato: não é herdado geneticamente ou relativo a algum instinto de sobrevivência.

Em um plano macropolítico, Freud apenas se detém na necessidade de se instaurar uma instância superior à qual todas as nações deveriam estar submetidas. Ele reconhece que, de certa maneira, essa é a função da Liga das Nações, embora ele indique acreditar que essa instância superior deveria se configurar como uma lei internacional inviolável, ao qual todos devemos responder. A Liga das Nações teria função correlativa à lei em qualquer pequena comunidade: a dominação através de uma instituição abstrata, impessoal e regulatória. Entretanto, Freud é bastante cético quanto às implicações pacifistas que esse tipo de resolução poderia gerar. Para ele, não há possibilidade da guerra deixar de existir, dado o caráter pulsional do sujeito.

Nesse ponto, Freud é preciso. Ele distingue os dois tipos pulsionais (ou os dois estados da pulsão) como Eros e Tânatos: a tendência erótica de preservar e unir e a tendência de destruir e matar. A precisão freudiana provém de sua posição diante de seu próprio constructo teórico. Ele não faz um juízo de valor entre um empuxo à vida e um empuxo à morte: ambos são essenciais, e a vida provém da confluência das pulsões. Não existe pulsão isolada, há sempre um amálgama entre a morte e o erotismo, de modo que mesmo um ato de preservação de vida tem uma dimensão destrutiva, assim como um ato de violência tem também uma dimensão erótica. Assim Freud formula sua posição sobre a guerra:

“Quando os seres humanos são incitados à guerra, podem ter toda uma gama de motivos para se deixarem levar – uns nobres, outros vis, alguns francamente declarados, outros jamais mencionados. Não há por que enumerá-los todos. Entre eles está certamente o desejo da agressão e destruição: as incontáveis crueldades que encontramos na história e em nossa vida de todos os dias atestam sua existência e força. A satisfação desses impulsos destrutivos naturalmente é facilitada por sua mistura com outros motivos de natureza erótica e idealista” (Freud, 1932-33/2006. Pg. 203/204).

Sem tomar uma posição moralista, Freud situa a questão pulsional da seguinte forma. A tendência destrutiva da pulsão, o que ele chama de pulsão de morte, é uma força interna, voltada para dentro. É uma energia sem representação, que se direciona sempre no sentido de uma inscrição no registro simbólico. Ela não tem uma ramificação motora. Por sua constituição, ela tende sempre ao aniquilamento, a reduzir a vida a zero, uma tendência ao inanimado. Por ser uma força interna, a única forma de descarga é através de sua ligação com a libido. Somente assim ela pode ser voltada para fora. Por outro lado, a tendência erótica, a pulsão de vida, é uma força aglutinadora, que pode fazer contraponto ao seu amálgama destrutivo. Freud entende como uma boa direção o fortalecimento do erotismo em oposição a Tânatos, embora saiba muito bem que isso é apenas um jogo de equilíbrio, já que a pulsão de vida não pode sobreviver sozinha. A vida, para ser preservada, precisa da agressividade e da violência. Essa é a problemática pulsional no que diz respeito ao social e à guerra. O que resta, então, é somente a possibilidade de algum apaziguamento ou talvez um retardo da questão. Freud aposta na tendência erótica como forma de vinculação dos homens:

“Se o desejo de aderir à guerra é um efeito do instinto destrutivo, a recomendação mais evidente será contrapor-lhe o seu antagonista, Eros. Tudo o que favorece o estreitamento dos vínculos emocionais entre os homens deve atuar contra a guerra” (Freud, 1932-33/2006. Pg. 205).

Importante deixar claro que em nenhum momento Freud (1932-33/2006) aposta numa saída *racional* para o problema. Ele chega a fazer uma consideração

sobre isso, afirmando que, em um cenário ideal, os homens seriam subordinados a um *domínio da Razão*, que regularia todas as suas atividades. Porém, ele reconhece que isso seria utópico e irreal, de modo que não chega a ser viável pensar nisso como uma saída para a guerra ou para a humanidade de um modo geral. Está aí uma posição de Freud. Ele assume uma saída pelo coletivo, pelo estreitamento do vínculo erótico entre os sujeitos. Ao contrário de certas correntes de pensamento de sua época (Freud cita como exemplo a ideologia comunista da União Soviética), ele não vê possibilidade de uma solução racional, e sim uma saída pelo laço coletivo e pulsional.

A entrada de Freud na questão do coletivo pode ser situada em 1908, quando ele publica seu texto *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. A questão deste trabalho é tentar compreender por que a doença neurótica aumenta à medida em que a modernidade avança. Freud escreve esse texto em um momento no qual começa a se produzir e se propagar um discurso de questionamento sobre a modernidade. No seio do positivismo da época surge a dúvida quanto aos caminhos tomados pelo mundo moderno (Assoun, 2008). Freud, mesmo sendo um entusiasta da ciência moderna, reconhece que há aí um embate que junta o subjetivo e o social. Seu ponto de partida é o estudo da neurastenia, doença psiquiátrica que representava historicamente esse ponto de ligação entre coletivo e singular, social e subjetivo (Ibid).

Freud (1908/2006) toma uma posição diante da psiquiatria vigente na época ao afirmar que não existe explicação para a irrupção dessa doença, propondo a psicose como modo de classificação dos sintomas neurastênicos. Ele inaugura um novo paradigma para o estudo psiquiátrico, expandindo o terreno da neurose como uma condição humana à qual todos estamos sujeitos, ainda que alguns disso adoeçam. Ao propor a psicose no lugar da neurastenia, Freud pode articular o adoecimento singular e privado da doença ao avanço da modernidade, dando ao sintoma uma dimensão coletiva. Não se trata, assim, de uma doença nervosa, e sim de uma patologia que reflete a tensão entre o sexual e a cultura.

“Não é arriscado supor que sob o regime de uma moral sexual civilizada a saúde e a eficiência dos indivíduos esteja sujeita a danos, e que tais prejuízos causados pelos sacrifícios que lhes são exigidos terminem por atingir um grau tão elevado, que

indiretamente cheguem a colocar também em perigo os objetivos culturais” (Freud, 1908/2006. Pg. 169).

O estudo freudiano das neuroses o permite situá-las em um ponto de incompatibilidade entre a pulsão e a cultura, ainda que não haja uma sem a outra. As neuroses evidenciam este conflito, que se traduz em uma tensão permanente: há um antagonismo entre as pulsões que constituem o sujeito e as exigências da civilização. Portanto, a tese de Freud recai sempre na resposta da cultura, que se constitui a partir do mesmo corte fundador da pulsão, a veiculação do recalque. A pulsão, por si, exige uma satisfação impossível, ela é insatisfazível. É impossível pensar a pulsão dissociada da cultura e vice-versa. Mesmo mantendo uma tensão, ambas são oriundas do mesmo processo e se nutrem mutuamente. Freud chega a esse conflito a partir de sua clínica, ele parte do sintoma particular para chegar a uma formulação sobre o coletivo.

Neste momento, para Freud, trata-se de uma questão de “sacrifício”. O que se sacrifica? A satisfação da libido, a energia do desejo. Este “sacrifício” é colocado de antemão, na própria constituição da pulsão e da cultura. A libido exige satisfação, e circula entre as representações, investindo-as e desinvestindo-as conforme elas se articulem, de modo a conseguir uma satisfação substitutiva. A satisfação da libido, a satisfação mítica, total, absoluta e impossível, é alucinada pelo sujeito. Lacan (1959-60/2008; 1968-69/2008) articula que a satisfação pulsional gira em torno de um objeto perdido desde sempre, mas que é fantasiado como podendo ser possuído pelo sujeito<sup>3</sup>. Assim, a libido se estrutura em torno de uma interdição e do mal-estar gerado por isso. Posteriormente, Freud irá reconsiderar alguns aspectos de suas concepções sobre o social. Em 1908, quando escreve *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna*, Freud concebe que uma melhor satisfação da pulsão poderia levar a uma vida mais harmoniosa, poderia trazer algum apaziguamento às angústias do sujeito. Em obras futuras, das quais destaca-se o *Mal-Estar na Civilização* (1929-30/1975) e *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2006), Freud adotará uma postura diferente quanto ao tema, concebendo uma tendência pulsional que não se satisfaz jamais: a pulsão de morte. Com isso, não haveria um modo de reverter o processo civilizatório, pelo contrário, visto que é este mesmo processo que condiciona a pulsão no sujeito.

---

<sup>3</sup> Esse tema será abordado mais adiante, no ponto 2.1 e no capítulo 3 do presente trabalho.

Há um paradoxo na constituição de uma sociedade. Pois, a civilização se fundamenta na repressão pulsional, tendo como função a regulação da energia sexual. Entretanto, é esta mesma energia sexual recalçada que permite a existência e permanência de uma sociedade civilizada, dado que o que move uma sociedade é o investimento e desinvestimento pulsional. A circulação da pulsão é o que mantém a civilização.

“O instinto sexual – ou, mais precisamente, os instintos sexuais, pois a investigação analítica nos ensina que o instinto sexual é formado por muitos constituintes ou instintos componentes – apresenta-se mais vigorosamente desenvolvido no homem do que na maioria dos animais superiores, sendo sem dúvida mais constante, desde que superou completamente a periodicidade à qual é sujeito nos animais. *Esse instinto coloca à disposição da atividade civilizada uma enorme quantidade de energia, em virtude de uma singular e marcante característica: sua capacidade de deslocar seus objetivos sem restringir consideravelmente sua intensidade*”<sup>4</sup> (Freud, 1908/2006. Pg. 173-174. Grifo meu).

Considerando que a pulsão sexual não serve aos propósitos da reprodução, mas à obtenção de determinados tipos de prazer, pode-se supor que a repressão pulsional promove um deslocamento nos objetos de investimento, mascarando o componente sexual, de modo a investir nos aspectos sociais, culturais e coletivos dentro da sociedade. Não há outra energia a não ser a libido. É ela que circula na *vita activa* de uma comunidade proporcionando o movimento e manutenção das atividades coletivas. Isto é, para Freud, o que está no centro de uma sociedade, permitindo que ela exista e se propague, é o desejo sexual recalçado, deslocado e condensado. Ele afirma: “Assim, grande parte das forças suscetíveis de utilização em atividades culturais são obtidas pela supressão dos chamados elementos *perversos* da excitação sexual (*Ibid.* Pg. 175).

---

<sup>4</sup> No presente trabalho foi utilizada a *Edição Standart das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, na qual o termo alemão *Trieb* foi traduzido por *instinto*. Inúmeras discussões no meio psicanalítico sugerem que a melhor tradução para este termo seja *pulsão*, tal como estipulado em castelhano e na maioria das novas traduções de Freud para o português. Também se aplicam a questões problemáticas de tradução termos como *ego*, *superego* e *repressão*, os quais no corpo do texto deste trabalho foram traduzidas respectivamente por *eu*, *supereu* e *recalque*.

Colocada dessa maneira, a questão passa a girar em torno da regulação da pulsão e suas diferentes formas de manifestação, dado que a repressão total não só é impossível, como acarretaria o fim da civilização como um todo, uma vez que tanto a civilização quanto a pulsão são oriundas de uma mesma constituição. A neurose é o que evidencia o caráter sexual da cultura e o paradoxo sob o qual está assentada. A neurose representa uma marca: ela aponta para o fundamento pulsional – de linguagem, de estrutura - da sociedade e seu caráter contraditório e conflituoso. A neurose, no final, é uma falha, alguma coisa constitutiva e que não funciona, indo na contramão do processo civilizatório ao mesmo tempo em que nele se origina.

“os neuróticos são uma classe de indivíduos que, por possuírem uma organização recalcitrante, apenas conseguem sob o influxo de exigências culturais efetuar uma supressão *aparente* de seus instintos, supressão essa que se torna cada vez mais falha” (Freud, 1908/2006. Pg. 176-177).

A relação do homem com a cultura se configura, assim, como um embate. Há, por um lado, as *exigências da civilização* e, por outro lado a força pulsional do sujeito que o empurra para uma satisfação impossível dentro dos parâmetros civilizatórios (e dentro de qualquer parâmetro). Daí se deduz uma posição de Freud quanto à questão do social. Freud se distingue dos autores que entendem o homem como efeito puro de um ambiente social. Ao mesmo tempo, Freud também não endossa uma posição individualista. Para ele, há sempre o conflito entre instâncias homólogas que se sobrepõem. Na prática há uma mescla entre neurose e civilização. É impossível precisar ao certo aonde começa uma e onde termina a outra. No entanto, é evidente para Freud que se tratam de duas dimensões diferentes de uma mesma coisa.

As *exigências da civilização* podem ser traduzidas em uma exigência apenas: “os padrões de civilização exigem de todos uma idêntica conduta sexual”(Freud, 1908/2006. Pg. 177). Por conduta sexual entenda-se não apenas a prática sexual, embora isso também esteja envolvido. A conduta sexual à qual Freud se refere condiz a toda a organização da energia sexual pelo sujeito. A civilização exige uma espécie de domesticação e padronização da libido. Nota-se que a exigência da cultura não é exatamente a extinção da libido ou sua supressão total, pois isso acarretaria o fim da cultura como um todo. O processo civilizatório exige do sujeito uma certa

uniformidade na satisfação da libido, uma regulação, o que acarreta em sacrifícios psíquicos. Em nome da cultura sacrifica-se a saúde psíquica, essa é a tese de Freud. Dentro deste conflito estrutural e permanente, está o sujeito tendo que se haver com a obediência da lei moral. Para Freud, resta ao sujeito apenas sanar um pouco do peso psíquico do sacrifício de sua sexualidade desobedecendo as injunções morais (Ibid).

Dessa maneira, Freud toma uma posição, fazendo da satisfação sexual uma meta, dado que essa é a única proteção que temos diante do adoecimento neurótico. Há aí uma sutileza, pois Freud nunca foi um pregador do hedonismo ou da prática sexual irrestrita. É necessário, nesse ponto, pensar a sexualidade dentro de um contexto expandido, tal como o fazia Freud. Em sua carta a Einstein, Freud (1932-33/2006) deixa claro que entende a sexualidade tal como os antigos o faziam, como uma força vital, uma pulsão que impele à vida, e que está presente também nos atos cotidianos e não somente na prática sexual estrito senso. Por isso, quando Freud afirma que a “satisfação sexual é a melhor proteção contra a ameaça que as disposições inatas anormais ou os distúrbios do desenvolvimento constituem para uma vida sexual normal” (Freud, 1908/2006. Pg. 179), ele se refere a uma forma de escoamento da pulsão, muito mais do que ao ato sexual. Em diversas obras, em especial nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/2006), Freud indica que as civilizações antigas tinham uma disposição maior para a sexualidade, organizando sua cultura em função da celebração da energia sexual e não de sua repressão. Evidentemente que Freud não desprezava a importância do ato sexual, sobretudo na cultura ocidental e cristã, e por isso ele discorre longamente em seu texto de 1908 sobre a abstinência antes do casamento e as restrições impostas à prática sexual. Porém, é importante ressaltar que quando Freud faz esse tipo de consideração ele aponta para uma questão maior, estrutural, da sociedade. Não à toa, ele afirma que mesmo aqueles que tem restrições sexuais mais brandas também sucumbem à neurose, adoecendo, inclusive, muito mais rapidamente. Assim como após o casamento - quando não haveria mais a necessidade de abstinência e a vida sexual seria ativa – a neurose segue avançando sem qualquer obstáculo.

É importante ressaltar, porém, que em 1908 Freud assumia uma posição diferente de seus textos posteriores no que diz respeito à questão da cultura. Em *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908/2006), quando menciona o que chama de “sacrifício pulsional”, por exemplo, leva a crer que isso poderia ser reversível de algum modo. Ele deixa a indicação em diversos momentos do texto -

notadamente no momento em que discorre sobre o celibato e a monogamia - de que o recalque poderia ser diminuído ou contornado de algum modo. Ainda assim, Freud deixa bem claro que esse processo é irreversível e não depende do arbítrio de cada um. Se, por exemplo, alguém vive à margem da civilização, negando qualquer introjeção da cultura em sua vida, nem por isso o recalque incidirá menos ou ele terá a garantia de um apaziguamento, da mesma forma que a realização do incesto não resolve a questão pulsional do sujeito. Isso ficará mais claro na obra freudiana após 1920, com a formulação da pulsão de morte. Ele passa a conceber duas modalidades da pulsão, sendo a pulsão de morte impossível de ser descarregada. Quando Freud atribui uma temporalidade na pulsão, como se fosse possível um tempo em que ela teria sido satisfeita mais plenamente, ele assume uma posição diante de sua descoberta. A partir de 1920 – e notadamente no *Mal-Estar na Civilização* (1929-30), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921) e *Por que a Guerra?* (1932-33) – ele assume outra posição, sutilmente diferente, entendendo a renúncia pulsional como alguma coisa estrutural, dada de antemão, e da qual não se pode abrir mão. Além disso, a característica fundamental da pulsão de morte é o fato dela incessantemente tentar se inscrever. Quando levamos esta problemática à renúncia feita pelo sujeito em nome da entrada na civilização, pode-se pensar na pulsão se satisfazendo na própria renúncia, ao invés de conceber a renúncia unicamente como algo que trava o escoamento pulsional.

Quando a questão é posta em termos da libido e sua oposição à cultura, o bom funcionamento da sociedade e o grau neurótico de cada sujeito dependem da variação de dois fatores: “a relação entre a quantidade de sublimação possível e a quantidade de atividade sexual” (Freud, 1908/2006. Pg. 181). A sublimação se transformaria na saída para o sujeito diante da cultura, seu único recurso além do sintoma. Evidentemente, não é possível sublimar toda a libido, pelo contrário, apenas uma pequena parte. Daí o desequilíbrio inerente ao ser falante. Dessa relação entre sublimação e realização sexual o sujeito não sai sem uma perda, esta que corresponde à quantidade de energia sexual não satisfeita, represada dentro do aparelho psíquico. Com a conceituação da pulsão de morte, feita por Freud em 1920, fica claro que, mesmo sem as restrições da civilização, há sempre uma parcela pulsional que fica sem ligação dentro do aparelho psíquico, tentando permanentemente uma inscrição simbólica que nunca se realiza. Isso gera, para Freud, uma tendência destrutiva quando se mesclam as duas formas pulsionais, com a pulsão de morte sendo

direcionada para fora, fazendo com que a violência e a guerra sejam inerentes à organização coletiva dos homens e comportem por si só uma satisfação pulsional, ainda que não ligada ao prazer.

Para corroborar suas afirmações, Freud se volta constantemente para a vida privada dos indivíduos. Isso porque, ele acredita que “o comportamento sexual de um ser humano frequentemente constitui o protótipo de suas demais relações ante a vida” (Freud, 1908/2006. Pg. 182). Assim, é a partir da vida privada que as exigências culturais se fazem presente desde o princípio, de modo que a “doença nervosa” é transmitida também aos filhos e à gerações futuras. A forma como se concebe a sexualidade é a forma como se concebe os filhos e as relações entre as pessoas. Para Lacan (1968-69/2008), o embate entre cultura e neurose está na estrutura da linguagem, e é transmitido como tal a partir do momento em que o sujeito precisa tomar uma posição e fazer uma renúncia em nome da entrada na civilização. A renúncia à qual se refere Lacan é de ordem sexual, isto é, é uma renúncia de gozo, uma perda na satisfação. O conceito de gozo, para Lacan, advém da pulsão de morte, como uma satisfação que não funciona pelo do princípio do prazer. Para Lacan (1968-69/2008), o gozo é sempre perda de gozo – o que ele denominou mais-de-gozar – não existindo nunca um gozo completo, a não ser na fantasia do sujeito. Essa é a exigência cultural colocada desde sempre, o “sacrifício”, tal como se referia Freud. Isso é transmitido ao longo das gerações, nas relações interpessoais e também podendo ser transferido e representado na figura do analista. Por isso, uma vez que se entra na linguagem e se engendra um certo discurso, o sujeito não tem como reverter o processo: a satisfação à qual foi necessário abdicar (e que nunca se teve) estará perdida para sempre. A civilização é sempre desarmônica, e a única coisa que se pode fazer é tentar dar um lugar para a pulsão que não provoque um sofrimento excessivo. Freud era muito descrente às formas de governo que pregavam a felicidade dos cidadãos caso as mazelas da sociedade fossem resolvidas. Essa é, inclusive, uma das críticas de Freud ao bolchevismo (Freud, 1932-33/2006). Afinal, não é por um arranjo de questões sociais que o sujeito resolverá um problema de discurso. A promessa de felicidade, à luz da psicanálise, é sempre enganosa.

“Em vista disso, é justo que nos indaguemos se a nossa moral sexual `civilizada` vale o sacrifício que nos impõe, já que ainda estamos tão escravizados ao hedonismo a ponto de incluir

entre os objetivos de nosso desenvolvimento cultural uma certa dose de satisfação da felicidade individual” (Freud, 1908/2006. Pg. 186).

Em suma, Freud é muito claro ao identificar o avanço da civilização com o adoecimento neurótico. Esta é uma posição dele, sustentada ao longo de sua vida em seus textos. Trata-se de uma posição ética e política. Ética porque diz respeito ao desejo, tanto o seu quanto o de seus pacientes. É uma posição em que o desejo do sujeito está contemplado, mesmo estando além dos parâmetros da civilização, os limites sociais, da cidade, do Bem<sup>5</sup>. Também é uma posição política, dado que a oposição entre desejo e civilização é o que está no cerne do laço social e da constituição da sociedade como um todo. O processo civilizatório traz limitações, a ponto dele próprio se questionar se o avanço moderno vale a pena. Claro que, valendo a pena ou não, ele é inevitável: é estrutural, e Freud sabia disso.

### **1.3. O mal-estar como fundamento do laço social**

Freud inicia seu texto *O Mal-Estar na Civilização* (1929-30/1975) com uma consideração sobre a forma de vinculação em sociedade. Alguns anos antes, mais precisamente em 1927, Freud havia escrito outro texto que tratava de um tema que poderia se dizer social: a religião. De *O futuro de uma ilusão* (1927) surgiu uma correspondência intensa com um amigo, Romain Rolland, que serve de preâmbulo para a questão. O amigo de Freud escreve sobre uma motivação própria do ser humano para a vinculação religiosa, um “sentimento oceânico” que garantiria a eternidade. Seria um vínculo indissolúvel de ser uno com o mundo externo. Um vínculo, digamos, natural, entre os homens e o mundo. A isso Freud responde:

“A ideia dos homens receberem uma indicação de sua vinculação com o mundo que os cerca por meio de um sentimento imediato que, desde o início, é dirigido para esse fim, soa de modo tão estranho e se ajusta tão mal ao contexto de nossa psicologia, que torna justificável a tentativa de descobrir uma explicação

---

<sup>5</sup> Esse tema sera trabalhado com maior profundidade no ponto 3.3 do presente trabalho.

psicanalítica – isto é, genética – para esse sentimento” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 83).

Com essa afirmação, Freud (1929-30/1975) assume uma posição. Para ele, um vínculo natural entre os homens soa por demasiado estranho. Sua concepção do aparelho psíquico demonstra, pelo contrário, uma incompatibilidade entre os homens, uma desarmonia. Como poderia haver esse tipo de laço se ele concebe um homem dividido, um sujeito cindido, com instâncias do aparelho psíquico em conflito permanente? O eu não é senhor em sua própria casa (Freud, 1917/2006), de modo que tanto partes do corpo como partes de sua própria “vida mental” parecem estranhos à consciência. Nesse sentido, Freud se distancia daqueles que entendem o laço social como uma propriedade humana.

Pelo contrário, a partir da constituição e formação do eu, Freud (1929-30/1975) considera que o laço vai contra uma tendência egóica fundamental. Pois, é função do aparelho psíquico isolar do eu toda fonte de desprazer, e trazer toda fonte de prazer para perto. No entanto, aquilo que é externo, que está fora, é entendido a princípio como ameaçador e, portanto, desprazeroso. O que é interno pertence ao ego e pode habitar a consciência, desenhando uma tendência que ele chama de princípio de realidade. A formalização de um mundo interno e um mundo externo corresponde ao que se denomina *eu* e o que é do campo do *Outro*<sup>6</sup>. O laço implica nesse outro, que, por ser externo, se configura como uma figura ameaçadora. Assim, Freud concebe o laço social indo no sentido contrário à instância egóica.

A partir dessas considerações, Freud empreende uma discussão sobre a religião, mais precisamente, sobre sua função para os homens. A religião - sobretudo o monoteísmo, apesar disso também poder ser cogitado para outras formas religiosas – representa a figura de um pai ilimitado que acolhe os filhos e ordena a vida humana. A figura de Deus como uma Providência que zela pelo bem de cada um e responde a uma situação de desamparo que todo o ser humano experimenta simplesmente por

---

<sup>6</sup> O termo *Outro*, com letra maiúscula, é um conceito formalizado por Lacan e não por Freud, designando o campo da alteridade absoluta, que compreende a linguagem, a cultura, as figuras parentais e etc. O único texto em que Freud utiliza o termo *Outro*, com letra maiúscula é em *Psicologia de Grupo e Análise do Eu* (1921/2006). Ver Assoun, Paul-Laurent. “Freud et les Sciences Sociales”. Editions Armand Colin. Paris, 2008.

estar inserido na cultura, na linguagem, em tudo que se constitui como campo do Outro<sup>7</sup>. A vida, diz Freud (1929-30/1975), é árdua demais, cheia de sofrimentos, decepções e impossibilidades, de modo que para suportá-la são necessárias medidas paliativas que possam apaziguar todo o mal-estar oriundo do próprio ato de viver. Essa é uma questão humana. “Ninguém fala sobre o propósito da vida dos animais” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 94). A religião funciona exatamente nesse ponto, como alguma coisa que pode dar conta do mal-estar, como uma instância que, dando um propósito para a vida humana a partir da figura de um pai poderoso e cuidadoso, permite um reordenamento do sofrimento humano (Freud, 1933 [1932]/2006). Aí se edifica e se desmorona o sistema religioso.

A religião é uma questão fundamental para a psicanálise, se configurando como uma necessidade social e coletiva. Freud situa a religião no campo de uma ilusão. Em seu texto de 1927, *O Futuro de uma Ilusão*, ele formula a tese dupla de que a ilusão é a religião e o futuro é a religião. A pergunta a ser feita é o que sustenta o sentimento religioso no ser humano, ou, dito de outra forma, por que o homem é um ser religioso. Ele busca isso na formação do inconsciente e chega à formulação de que a religião não está ligada propriamente ao pensamento, mas ao desejo: chama-se de ilusão uma representação onde o *wunsch* apareça como prevalente (Assoun, 2008). O fantasma que sustenta a construção religiosa é o da promessa de suspender a vivência da angústia em nome da fé em Deus. De todo modo, a religião como ilusão se configura como uma resposta do coletivo ao interdito pulsional, estabelecendo um modo das massas gozarem.

Freud (1929-30/1975) se pergunta de onde vem o mal-estar inerente à vida, este que empurra o homem à vivência religiosa como forma de amparo. Afinal, o que qualquer sujeito pede da vida e o que todos desejam realizar é somente uma coisa: o esforço para obter felicidade e permanecerem felizes. Ao se depurar essa demanda um tanto genérica, Freud conclui que isso significa por um lado uma ausência de sofrimento e desprazer e por outro lado, experiência de prazeres intensos (ibid). Assim, o que rege a busca de propósito na vida de alguém é, simplesmente o princípio do prazer. Porém, ele não rege sozinho o inconsciente e nem é compatível com a cultura. O prazer provém somente em contraste, de modo que a satisfação de um desejo só produz contentamento na medida em que não se satisfaz completamente, ou

---

<sup>7</sup> A cultura concebida como campo do Outro e a questão da linguagem incidindo como corte são formalizações lacanianas a partir da leitura da obra de Freud. Ver nota 7.

que outros desejos permaneçam insatisfeitos. Quando o princípio do prazer se prolonga muito, ele produz apenas um sentimento de contentamento tênue. A infelicidade é muito mais fácil de ser experimentada e muito mais constante (Freud, 1932-33/1975). O sofrimento ronda a vida comum de tal maneira que seu mero vestígio já traz o horror para onde ele aponta. Por isso, os homens passaram a reivindicar uma felicidade muito mais modesta, talhada pelo princípio da realidade. Ainda assim, vive-se no fantasma de uma satisfação irrestrita e de um prazer sem limites (Freud, 1929-30/1975). No mundo contemporâneo isso fica em grande evidência, deixando clara a contradição de nosso tempo: quanto mais avançamos e expandimos nossas possibilidades de obtenção de prazer, menos prazer sentimos e mais desamparados ficamos.

Dessa maneira, a situação se configura da seguinte forma: a satisfação pulsional equivale à felicidade, ao mesmo tempo em que o sofrimento surge pela (in)adequação dos desejos ao mundo externo. Nisso Freud (1929-30/1975) toma uma posição. Ele indica que a única solução é dar alguma vazão à pulsão. Isso não é evidente e carrega em si uma contradição, uma vez que a pulsão nunca pode ser descarregada completamente<sup>8</sup>. Ele cita o exemplo do mundo oriental, onde faz-se um esforço de supressão da pulsão através de técnicas que possam controlar a satisfação de desejo (ibid). Freud tenta lidar com a questão de outro modo. Ele aponta para o deslocamento dos objetos da libido, de modo a permitir uma descarga ao mundo externo. Em suma, a psicanálise aposta na sublimação e não na supressão ou no controle.

Tampouco Freud faz uma apologia ao amor como saída para o mal-estar. Diz ele que o amor sexual proporciona prazer, de modo a constituir um exemplo para a busca da felicidade. Porém, é preciso dizer que é exatamente quando se ama que o sujeito se encontra mais desamparado diante do sofrimento, sobretudo quando o objeto amado é perdido. Há um mal-estar que persiste, e é próprio do lugar que o sujeito ocupa na cultura, e a forma como cada um irá lidar com isso constitui uma saída singular, um arranjo próprio nos meandros da satisfação.

A problemática gira em torno da civilização. Ao mesmo tempo em que ela está no centro daquilo que nos traz mal-estar, ela também é responsável por fornecer os recursos que trazem algum alívio ao sofrimento. Portanto, felicidade e sofrimento são

---

<sup>8</sup> A pulsão tem sempre um caráter parcial e incompleto. Ela não é plena. Não se trata de conteúdo, visto que ela é uma força constante. Ver Freud, 1915/2006. Vol. XIV.

advindos de um mesmo lugar: o processo civilizatório. Não se trata, contudo, de fazer um esforço de controle da natureza ou de negação dos mecanismos de coerção da sociedade. Esses não são os únicos objetivos da cultura. Pois a cultura, ao mesmo tempo em que traz imposições aos sujeitos, oferece também meios de se satisfazer através dela. Há um gozo envolvido nisso. Afinal, a cultura serve a dois propósitos: “o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar seus relacionamentos mútuos” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 109). Portanto, a cultura não é somente coercitiva e impositiva, ela também protege os homens, permite o domínio da natureza e a operatividade do ser humano no mundo. A cultura é o humano, aquilo que distingue o homem de seus antepassados animais. A questão recai então na pulsão de morte e no tipo de satisfação que não tem a ver com o prazer, mas que ainda assim satisfaz. A cultura fornece os meios de satisfação que não envolvem o prazer, o que implica dizer na satisfação do próprio mal-estar ligado à pulsão de morte.

Há, portanto, a satisfação do prazer e a satisfação no desprazer. Há o princípio do prazer e há o seu mais além. O mal-estar advém da própria constituição pulsional do sujeito a partir de um corte, fazendo com que uma parcela pulsional fique sempre fora do campo das representações. As atividades humanas são, a princípio, motivadas pela obtenção de prazer. Essa também é uma meta da civilização em alguma medida. A tentativa civilizatória de regular os relacionamentos sociais dos homens tem a função de preservação, para evitar que tudo fique à mercê da “vontade arbitrária do indivíduo” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 115). Afinal, “a substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização” (ibid. Pg. 115). A entrada na cultura exige uma renúncia de prazer, uma limitação. Porém, se há uma limitação quanto ao prazer, talvez não se possa dizer o mesmo quanto à satisfação que não envolva o prazer, o gozo. Isso se deve à constatação de que na vida psíquica há uma tendência nunca superada em direção ao inorgânico, espécie de nostalgia da morte, sem envolver aí qualquer conotação romântica. Portanto, não é somente o erotismo que a cultura pretende regular, é também essa agressividade mortífera (Assoun, 2008). Ambas as dimensões estão contempladas nos chamados “relacionamentos sociais” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 115) que Freud denota como objeto de regulação da civilização. Nada de espantoso, visto que o erotismo e a morte são as duas formas da pulsão.

Nesse ponto pode-se compreender a afirmativa categórica de Freud de que o desenvolvimento civilizatório não corresponde em absoluto a um aperfeiçoamento da

humanidade (Freud, 1929-30/1975). Afinal, se a cultura implica numa não-realização pulsional, isso não passa impunemente. A cultura é um recurso que possibilita a vida em sociedade ao homem, e o preço a se pagar por isso é o mal-estar. Pois a pulsão é uma força constante, incessante, que não cessa enquanto não for realizada. A cultura propõe a realização parcial e deslocada da pulsão através da sublimação, uma realização de estrutura, visto que por sua constituição a pulsão não pode nunca ser realizada.

A tese de Freud exposta no *Mal-Estar na Civilização* (1929-30/1975) recai na problemática colocada por ele em 1908 no texto *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908/2006): como situar o sujeito entre seu projeto de felicidade e o projeto da cultura (Assoun, 2008)? No entanto, Freud introduz a pulsão de morte em seu texto de 1930 como um elemento diferencial. Ao conferir um caráter mortífero e destrutivo à pulsão, qualquer ideal de harmonização entre pulsão e cultura é deixado de lado. Em 1908, Freud chegava a considerar que uma vida em que o princípio do prazer funcionasse com menos restrições, de modo a permitir maior descarga pulsional, poderia trazer maior bem-estar ao indivíduo. Embora considerasse que aí havia um equilíbrio tênue e constantemente ameaçado, Freud soa mais otimista em 1908. Quando escreve o *Mal-Estar na Civilização*, à luz da pulsão de morte, sua tese é enunciada de maneira categórica: o lugar ocupado pelo sujeito na cultura produz mal-estar, sempre e invariavelmente.

O sacrifício pulsional operado pela cultura tem incidência em um aspecto muito particular apontado por Freud (1929-30/1975): o amor. Ele faz uma consistente reflexão a respeito do lugar no amor na civilização, opondo-o ao projeto de felicidade de cada indivíduo. Pois se uma parcela da pulsão é renunciada em nome da cultura, isso se traduz numa incompatibilidade do amor às exigências civilizatórias. Com isso, Freud (ibid) faz uma crítica sutil ao mandamento cristão do amor ao próximo, afirmando que a felicidade do sujeito nada tem a ver com isso. Afinal, há aí uma inibição quanto à finalidade amorosa. Um amor total, indiscriminado, não leva em consideração sua constituição pulsional, isto é, sexual. Exatamente por isso, o amor é discriminatório quanto ao seu objeto, e mesmo o amor fraternal, familiar, tem em sua etiologia um caráter sexual. Freud (1929-30/1975) localiza o amor como estando no centro do que forma e mantém unida a família, constituindo duas ordens distintas: por um lado a vida em comum, a sociedade e as exigências civilizatórias, e por outro lado a vida familiar e os laços amorosos que a unem. Quanto mais fortes forem esses laços,

maior incompatibilidade haverá entre as duas esferas, de modo que a civilização passe a ocupar lugar diametralmente oposto ao amor.

“Já percebemos que um dos principais esforços da civilização é reunir as pessoas em grandes unidades. Mas a família não abandona o indivíduo. Quanto mais estreitamente os membros de uma família se achem mutuamente ligados, com mais frequência tendem a se apartarem dos outros e mais difícil lhes é ingressar no círculo mais amplo da cidade. O modo de vida em comum que é filogeneticamente o mais antigo, e o único que existe na infância, não se deixará sobrepujar pelo modo cultural de vida adquirido depois. Separar-se da família torna-se uma tarefa com que todo jovem se defronta, e a sociedade frequentemente o auxilia na solução disso através dos ritos de puberdade e de iniciação. Ficamos com a impressão de que se trata de dificuldades inerentes a todo desenvolvimento psíquico – e, em verdade, no fundo, a todo desenvolvimento orgânico” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 124).

Ao opor a família – e a vida sexual – de um lado e a civilização de outro lado, Freud termina por fazer também uma oposição de gênero, na medida em que o homem e a mulher ocupam lugares diferentes com relação à família e as exigências civilizatórias (Freud, 1929-30/1975). Ele afirma que as questões civilizatórias são cada vez mais um assunto masculino, visto que as mulheres terminam por se responsabilizar pela propagação da família e da vida sexual. Está aí contida uma consideração sobre o público e o privado, colocando a mulher como guardiã do registro privado, enquanto o homem se torna porta-voz do registro público. Em uma primeira leitura pode-se evidenciar que esse tipo de afirmação possuiria um caráter datado, dizendo do lugar social que a mulher ocupava no início do século. Isso não é inteiramente equivocado, pelo contrário. Porém, é preciso fazer uma leitura atenta para compreender a dimensão do que Freud está apontando. Pois, no final, não se trata exatamente de lugares sociais, mas a quem é delegada a função sexual da vida humana. A mulher é oposta à civilização por ser nela que está depositada a sexualidade humana, é o feminino que deixa evidente o caráter sexual da pulsão. Na sociedade moderna, o local para o aparecimento “legítimo” da sexualidade é o meio privado, a esfera familiar, a vida em casal, o que confere à mulher – enquanto posicionada no lado feminino da sexualidade – uma função particular, o de se

estabelecer do lado do amor e da libido. A isso a civilização teme, por medo de que os elementos oprimidos conduzam a uma revolta (ibid). Trata-se, em suma, do medo do recalque não ser eficiente. Por isso, o movimento civilizatório é o de proibir a pluralidade de manifestações sexuais, bem como todos aqueles que a encarnam, aí compreendida a mulher.

“A civilização atual deixa claro que só permite os relacionamentos sexuais na base de um vínculo único e indissolúvel entre um só homem e uma só mulher, e que não é de seu agrado a sexualidade como fonte de prazer por si própria. Só se achando preparada para tolerá-la porque, até o presente, para ela não existe substituto como meio de propagação para a raça humana” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 125).

A restrição à vida sexual possui uma finalidade civilizatória muito específica: o reforço de vínculos libidinais comunais entre os membros da sociedade. O processo civilizatório não é totalmente incompatível com a libido, pois é necessária uma quantidade de energia sexual circulando entre as pessoas e os demais aspectos sociais para que eles possam continuar existindo. Portanto, a finalidade civilizatória é manter uma união de vínculos libidinais desviados quanto à sua finalidade: as relações de amizade (Freud, 1929-30/1975).

O motivo dessa disposição restritiva da civilização está na própria constituição humana. O ser humano, diz Freud (1929-30/1975), possui uma inclinação para a agressão, o que coloca a civilização em constante ameaça de dissolução. A satisfação pulsional traz em si uma dose de destruição quando satisfeita. Seu mero direcionamento para fora já carrega essa tendência aniquiladora. Por isso ela não pode ser satisfeita completamente, e também por isso que a civilização insiste em uma união através da identificação e dos relacionamentos inibidos em sua finalidade (Freud, ibid. Pg. 134). Isso situa Freud, novamente, em uma perspectiva particular no campo da teoria social, se distinguindo de correntes que acreditam que o homem tem uma disposição natural para a união e que a eliminação das injustiças sociais promoveria uma harmonização dos elementos de uma sociedade. O próprio Freud (1929-30/1975) cita mais uma vez o exemplo do comunismo como oposto à sua posição quanto ao assunto.

Quando Freud se propõe a analisar os ganhos e perdas de nossa civilização moderna, ele toma posição semelhante – embora não igual - à que tomara em 1908 ao escrever *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna*. Na época, Freud se mostrara bastante crítico ao avanço da modernidade, apontando as perdas provenientes desse processo, em especial o agravamento da neurose. Em 1930, ao escrever o *Mal- Estar na Civilização*, ele se pergunta novamente o motivo de continuarmos sustentando a civilização mesmo que esta acarrete na abdicação da felicidade do homem. Ele afirma que foi efetivada uma troca: uma parcela de felicidade por uma parcela de segurança. A diferença entre a posição de Freud em 1908 e sua posição em 1929-30 reside em sua concepção de pulsão e cultura, o que o permite assumir uma postura mais cética quanto aos encaminhamentos dessa questão. Freud faz a ressalva de que também os homens primitivos não gozavam de plena liberdade pulsional. Havia somente um, o chefe, o pai, a quem era permitido, em um tempo mítico, o pleno exercício da pulsão sem limites. Aos outros, ficava relegada a função servil, demasiado opressora (Freud, 1929-30/1975, Pg. 137). Para ele, de alguma maneira isso se reflete em outros períodos da história, com uma minoria a quem eram concedidas as vantagens da civilização – vantagens, mas não a satisfação pulsional completa - e uma maioria privada dessas vantagens. Entretanto, isso não quer dizer, para Freud, que o homem moderno seja menos restrito ou que o modelo civilizatório moderno é uma evolução. Pelo contrário, as restrições são de outra ordem e pode-se, sem dúvida, considerar falha a civilização moderna. Assim baseado, Freud sustenta que é possível inferir algumas alterações na civilização através de reformas na cultura, promover sobretudo um estado tal que a satisfação pulsional não precise ser tão restrita. Essa é a aposta de Freud. Porém, ainda assim, ele faz a ressalva de que “talvez possamos também nos familiarizar com a ideia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 138). Com isso, Freud resume sua posição quanto à cultura, deixando claro seu caráter repressivo e estrutural sempre, em qualquer tempo, seja no mundo antigo, nas sociedades primitivas ou na modernidade. Há algo na civilização que é do humano, trazendo todas as suas incompatibilidades.

Freud (1929-30/1975) irá situar a civilização no campo de Eros, opondo-a à tendência à aniquilação, representada pela pulsão de morte. Apesar de haver uma tensão permanente da pulsão com a civilização, esta se encontra no lado da vida, que faz do sujeito moderno habitando permanentemente essa divisão: Eros/Tânatos,

vida/morte. A civilização tem caráter agregador, pretende juntar humanos isolados, depois famílias, raças, povos e nações numa única grande unidade, a humanidade (ibid). Essa é uma tendência própria da vida e justamente encontra seu principal antagonista na tendência destrutiva da pulsão de morte. Em sua carta a Einstein, Freud já havia demonstrado assumir uma posição similar, ao propor como prevenção à guerra todas as iniciativas que incentivassem o laço civilizado dos seres humanos. Freud, porém, não é ingênuo nesse ponto. A pulsão, mesmo estando sempre na oposição entre duas tendências, se encontra invariavelmente mesclada. Portanto, não se trata de isolar a função destrutiva da pulsão: ela é inseparável da função erótica e sem ela não haveria vida igualmente. Por isso Freud se coloca a pergunta sobre os meios que dispomos para neutralizar ou inibir a agressividade. Sua resposta é o próprio caminho da pulsão de morte no aparelho psíquico.

“Sua agressividade [do indivíduo] é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta ao lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de `consciência`, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, e ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego a que ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (Freud. 1929-30/1975. Pg. 146-47).

Assim, a partir do percurso da agressividade no aparelho psíquico, Freud chega ao “sentimento de culpa” como resultado do conflito entre o supereu e o eu. A pulsão de morte, como já mencionado anteriormente, é interna ao aparelho psíquico, e não é de sua natureza se externalizar, embora busque-o incessantemente. Com isso a agressividade volta-se para dentro, encarnando-se nas exigências superegóicas e em seu embate com o eu. Como Freud afirma, a agressividade se torna uma necessidade de punição a partir da interferência do supereu. Essa é a intervenção civilizatória: a agressividade passa a se voltar para o próprio indivíduo e é regulada por uma

instância específica. Esse é o mecanismo de dominação civilizatória: a regulação da pulsão de morte enquanto destrutividade.

O supereu é o herdeiro do complexo de Édipo, a instância que surge a partir de sua dissolução e que veicula o temor da castração. O supereu representa, então, a figura paterna como veiculadora da lei, o que confere a ele a tarefa de ser a instância representativa das exigências civilizatórias. O sentimento de culpa, portanto, em tempos primordiais<sup>9</sup>, era veiculado ao medo de uma “autoridade externa” e, posteriormente, passa a representar o medo do supereu. Há uma passagem da autoridade externa ao supereu como instância repressiva, e esta passagem incide exatamente na renúncia pulsional, no corte.

“Originalmente, a renúncia ao instinto constituía o resultado do medo de uma autoridade externa: renunciava-se às próprias satisfações para não perder o amor da autoridade. Se se efetuava essa renúncia, ficava-se, por assim dizer, quite com a autoridade e nenhum sentimento de culpa permaneceria. Quanto ao medo do superego, porém o caso é diferente. Aqui, a renúncia instintiva não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego. Assim, a despeito da renúncia efetuada, ocorre um sentimento de culpa” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 151).

Dessa maneira, há dois momentos relativos a duas instâncias diferentes. O primeiro corresponde à renúncia pulsional devido ao medo de uma agressão por parte de uma autoridade externa. O que está em jogo aí é a perda do amor do pai, visto que é ele quem incarna a função de autoridade. Em um segundo momento, é criada uma instância de autoridade interna, envolvendo uma renúncia pulsional, devido ao medo da consciência dos desejos libidinais e destrutivos proibidos. Esta autoridade interna, o supereu, corresponde ao momento edípico de morte simbólica do pai, quando a lei é introjetada, não sendo necessária uma figura externa para veiculá-la. O supereu se

---

<sup>9</sup> Constantemente Freud (1913/2006 e 1929-30/1975) faz referências a um “tempo primordial” onde haveria um pai vivo e absoluto, que ele denomina de pai da horda, como alguém que desfrutaria do pleno exercício da satisfação pulsional. Com a leitura de Lacan (1952/54/56/2007 e 1959-60/2008) é possível afirmar que esse tempo nunca existiu, tendo sido uma construção lógica. Essa problemática se encontra intimamente ligada com a função paterna na passagem do sujeito pelo complexo de Édipo. Também sobre esse ponto, Lacan, em seu quinto seminário (1955-56) não atribui uma temporalidade cronológica, propondo três tempos lógicos da construção edípica. Portanto, a assunção do pai como uma figura externa e de poderes ilimitados remete a um tempo mítico, por assim dizer, não cronológico nem histórico, mas fundamental de ser concebido na articulação lógica da questão paterna.

encarrega dessa função, e se revela de muito maior alcance. Afinal, o resultado desse movimento é a criação da consciência, a qual exige, por si só, mais renúncias pulsionais. A consciência nasce de uma renúncia pulsional e a exige a cada instante. O que passa a ocorrer então é que cada desejo agressivo de cuja satisfação o indivíduo desiste é assumido pelo supereu, aumentando a agressão superegógica, e direcionada contra o eu. Esse é o efeito da renúncia pulsional da consciência.

No complexo de Édipo, a criança desenvolve uma agressividade direcionada ao pai - a “autoridade externa” à qual Freud (1929-30/1975) faz referência - que a impede de experimentar suas primeiras e mais importantes satisfações (ibid), ou permite a satisfação somente sob o preço da culpa. A barra paterna gera esse tipo de agressividade contra ele, que não pode ser descarregada sob pena de acarretar o rompimento com o pai. Assim, por identificação à figura paterna, a criança internaliza sua figura, fazendo com que sua agressividade seja voltada para dentro, veiculada pelo supereu. Ao eu resta o papel de figura degradada – o pai – a quem a agressividade é voltada. Portanto, a relação do supereu com o eu reproduz a relação primordial do eu com o objeto externo. De todo modo, é visível que a severidade do supereu em nada corresponde à severidade do tratamento com que a criança se defrontou.

“Mas se o sentimento de culpa remonta à morte do pai primevo, trata-se, afinal de contas, de um caso de `remorso` (...). Seus filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato” (Freud, 1929-30. Pg. 156).

Ainda assim, Freud aponta o sentimento de culpa como proveniente da “eterna luta” (ibid) entre Eros e a pulsão de morte. Tanto o ato simbólico de matar o pai como a abstenção de cometer esse ato geram o sentimento de culpa. Essa é uma questão do humano enquanto ser coletivo. “Esse conflito é posto em ação tão logo os homens se defrontem com a tarefa de viverem juntos “ (ibid, Pg. 156). Segundo Freud, esse conflito se propaga porque a forma de organização dos homens em comunidade é a

família, a qual veicula as exigências civilizatórias e onde é encenada a trama edípica. A família se configura como a primeira vivência coletiva do sujeito, sendo posteriormente substituída pela sociedade, chegando mesmo a se opor a ela. O sujeito passa a reproduzir as relações familiares nas relações sociais, de modo que o sentimento de culpa passa a traduzir o embate entre Eros e Pulsão de morte na sociedade. O laço, a união dos cidadãos, se dá pela tendência erótica, enquanto a destruição e o desenlçamento é proveniente da tendência destrutiva.

A tese de Freud (1929-30/1975) é a de que o sentimento de culpa é o mais importante problema no desenvolvimento da civilização. Paga-se um preço por esse sentimento: a perda da felicidade em nome da intensificação da culpa. A neurose obsessiva se torna o exemplo maior da atuação do sentimento de culpa, que se faz presente através de um mal-estar constante e do medo do supereu. Também se faz presente por uma sintomatologia ansiosa. De todo modo, o importante é frisar que o sentimento de culpa aparece para o sujeito sob a forma do mal-estar, e por ser tão fundamental na constituição subjetiva e social, pode-se dizer que é um mal-estar inerente à vida em comunidade. A culpa em si, mesmo sendo o motor que gera a angústia, não aparece como tal, permanecendo inconsciente. Esse mal-estar traz consigo um sentimento de insatisfação dos homens com a vida e consigo próprios de um modo geral. Por ser extremamente arcaico, concomitante à formação das instâncias psíquicas, o sentimento de culpa acompanha o homem do momento em que entra no complexo edípico até sua morte, estando em jogo na neurose a todo instante. Freud formula a questão da seguinte maneira: “quando uma tendência instintiva experimenta a repressão, seus elementos libidinais são transformados em sintomas e seus componentes agressivos em sentimento de culpa” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 163).

Pode-se supor, portanto, que o sentimento de culpa e o mal-estar sejam provenientes do recalque da pulsão destrutiva e estão na contramão da vida e do enlçamento entre os homens. Pois a parcela libidinal que é recalcada se transforma no sintoma do sujeito. O sintoma é uma forma de laço, aquilo que permite ao sujeito estar no mundo, estando dentro do escopo erótico dos vínculos humanos<sup>10</sup>. A tarefa civilizatória, nos aponta Freud (ibid. Pg. 164), é a de unir os indivíduos isolados através de vínculos libidinais. Essa é a resposta freudiana à questão da vinculação: o

---

<sup>10</sup> Esse tema é tratado com maior profundidade no terceiro capítulo do presente trabalho.

laço social – laço libidinal – é aquilo que pode ficar no lugar do mal-estar, para poder dar alguma contenção à tendência aniquiladora e a culpa sentida pela morte do pai e a entrada na vida em comum. A tarefa civilizatória vai de encontro aos objetivos de felicidade do indivíduo, uma vez que para ficar satisfeito o sujeito precisaria descarregar sua pulsão destrutiva, algo incompatível com a vida em comunidade. Isso leva Freud a supor que “Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem sucedida se não tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 165).

A oposição entre indivíduo e sociedade se constitui então como uma oposição existente dentro da economia da libido. O mal-estar inerente à vida na civilização, as exigências civilizatórias em contraposição ao desejo de satisfação das moções pulsionais destrutivas representam nada mais do que a oposição entre Eros e a morte. A questão ganha contornos ainda mais sombrios se for levado em consideração o apontamento feito por Freud (1929-30/1975) ao final de seu livro. Diz ele que atualmente os homens adquiriram um controle das forças da natureza em tal proporção que é possível exterminar a raça humana por inteiro com as tecnologias de guerra. É isso que está em jogo desde sempre - e nunca tão próximo - na pulsão de morte: o aniquilamento total da vida, um movimento em direção ao inanimado. Esse contexto gera maior apreensão e mal-estar. Assim termina o texto freudiano, com a afirmação de Eros como a única instância capaz de rivalizar com a aniquilação da vida através da vinculação entre os homens: “Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (Freud, 1929-30/1975. Pg. 171).

## **2. Algumas considerações sobre a política moderna**

Com Freud é possível observar um esforço de compreender como os seres humanos se vinculam, e o que está em jogo no laço que os une. Freud nos ajuda a pensar numa vinculação que tente dar conta do mal-estar constituinte do sujeito e de

sua condição diante do processo civilizatório. Isso nos leva ao estudo da política. O termo *política* evoca uma multiplicidade de sentidos, próprios ao seu atravessamento no tempo. Da Grécia a Roma, do Renascimento ao Iluminismo, das Revoluções modernas aos dias atuais, trata-se de um termo usado para designar aspectos muito distintos de cada sociedade por onde foi aplicado. A persistência desse nome exige um esforço de reconstrução do que ele tenta significar. Não é intenção deste trabalho tentar dar conta de toda a vastidão deste vocábulo. Simplesmente, faz-se uma tentativa de situá-lo em algum campo que possa tangenciar a psicanálise, sabendo das impossibilidades implicadas nesse percurso. Assim, busca-se extrair alguma coisa como uma definição de política na modernidade, levando em conta que essa é época em que surge a psicanálise. Mais do que uma definição propriamente dita, busca-se delimitar o campo da política quando esta se conjuga com a psicanálise. Por isso, a tentativa deste capítulo é a de fornecer alguns parâmetros que possam orientar a discussão sobre o tema.

O começo é uma breve contextualização do surgimento do termo na Antiguidade, de modo a tentar fazer o contraponto com seu resgate na modernidade. É um esforço de compreensão para entender o que estava em jogo na política grega e romana, e o que foi apropriado desse significante a partir da revolução francesa. Busca-se conceber a função da política, os elementos pelos quais ela opera.

## **2.1. Uma tentativa de bordejamento do termo política no contexto da modernidade.**

“Nós podemos nos interessar pela política enquanto sua prática. Desde Aristóteles até Foucault, desde Sócrates até Lacan, o exame foi levado com perseverança. Resulta-se que a política, como prática, é simples e fácil. Para conhecê-la basta observar seus efeitos; eles são cotidianos. Para compreendê-la, basta aplicar as leis do choque, como no bilhar, sem deixar de apimentá-las de algumas máximas pessimistas sobre a natureza humana; La Rochefoucauld ou Freud estão ao alcance das mãos. Mas é totalmente diferente quando se trata da política enquanto falada. Ela é obscura e confusa. De fato, não sabemos mesmo como nomeá-la. Devemos partir de um adjetivo e daí extrairmos um substantivo, ou partir de um substantivo para extrair um adjetivo? (...) Acontece que atualmente a política, como outrora a religião,

tenha se tornado o lugar do obscuro e do confuso” (Milner, 2009. Pg. 8/9).

Na Grécia, o termo *política* surge como a atividade do cidadão na *pólis*, era a organização da cidade. Mais do que isso, a política era o exercício da liberdade e da construção do mundo enquanto falado. Era, sobretudo, uma experiência de fala composta de duas dimensões que não eram de maneira nenhuma distintas, e sim complementares: a *práxis*, ação, e o *lexos*, discurso. Para os gregos, não havia uma separação entre fala e ação, eram as duas formas do exercício político, de modo que aquele que pronunciava belos discursos era o mesmo que realizava grandes feitos (Arendt, 1955/1995). A fala não era um exercício individual, era coletiva. Aqueles que tinham o direito à atividade política deviam respeitar e sustentar aquele espaço em que se podia falar livremente e, assim, exercer a liberdade. Para os gregos não havia distinção entre liberdade e política: a ação política era a liberdade. Isso porque não eram todos os que tinham direito a serem cidadãos, da mesma forma que a política não pretendia tratar de tudo. A política era sinônimo de liberdade exatamente porque as necessidades práticas estavam fora do campo público, de modo que a discussão política não contemplava a organização econômica ou familiar, ambas entendidas como exclusivas ao domínio privado. Podiam exercer a política os cidadãos livres: homens que não trabalhavam. Os escravos e a mulheres estavam fora disso, justamente porque ao escravo ficava delegada a tarefa do trabalho, sendo ele responsável pela economia doméstica, enquanto a mulher era responsável pela manutenção do lar e da família; ou seja, tanto a condição do escravo quanto a da mulher era de outra esfera que não a política, fazendo parte da esfera privada. A separação entre público e privado era algo fundamental e difícil de compreender atualmente, uma vez que essas fronteiras começaram a se mesclar, formando uma nova instância que se batizou de “social” (Arendt, 1958/2010).

O domínio público não era exatamente superior ao domínio privado. Eram apenas dois domínios diferentes, nos quais se realizavam atividades distintas. É notável que o domínio público se sustentasse a partir de uma grande violência e opressão. Para que a violência ficasse de fora da política – são duas coisas que não se conjugam, a violência é o limite da política – era necessária a dominação e exclusão de parte dos habitantes da cidade. Era graças ao escravo que um cidadão podia não trabalhar, e assim, exercer a atividade política, por exemplo (Arendt, 1955/1995).

O público dizia respeito ao bem comum dos cidadãos. Ele estava desvinculado de qualquer pragmatismo e não tratava das necessidades e carências materiais. Não era um exercício que tinha como finalidade a formulação de uma lei. Na realidade, a lei era anterior à formação da *pólis*, era anterior ao laço, feita por um legislador que não necessariamente era um cidadão. Este legislador formulava o *nomos*, os parâmetros para a atividade política. Isso era válido até mesmo quando se formava uma cidade-estado nova num processo de colonização: um legislador ia até a cidade e formulava as leis de acordo com as particularidades do local. Nesse sentido, o *nomothet* (legislador) era como um arquiteto, um planejador externo da cidade. A lei, para os gregos, não tinha o valor de um laço durável e eterno. Cada cidade possuía suas próprias leis particulares e elas serviam como regulamentação local da atividade política (Ibid). Os gregos tinham muito orgulho de não estarem submetidos a um rei ou imperador. Era isso que os distinguiu dos bárbaros, palavra que etimologicamente significa “aqueles que emitem sons”. Sem essa composição, não era possível um espaço de fala e discussão; sem a fala, não era possível discutir os homens e a cidade, não era possível a construção da realidade.

O importante é destacar esse ponto: a política se dá pela fala. A verdade está na fala, daí o exercício da retórica. Costuma-se designar a retórica como uma fala vazia, puro exercício de persuasão. Não deixa de estar correto até certo ponto, o convencimento e a persuasão eram virtudes celebradas na antiguidade. No entanto, isso não significava uma fala vazia; pelo contrário, era a própria compreensão de que a verdade estava na fala. Em oposição à retórica e à política se encontrava a filosofia - com sua dialética - segundo a qual a fala só designa as coisas transitórias, enquanto a verdadeira essência estaria no mundo das ideias platônico. Não à toa Platão propõe uma organização social completamente distinta da *pólis* grega, em que a política seria substituída pelo discurso filosófico (Arendt, 1955/1995).

Daí se depuram as duas condições fundamentais da política, que serão retomadas à sua maneira na renascença e, posteriormente, no mundo moderno. A primeira é a lei como instância reguladora dos homens, uma lei que não seja veiculada por poderes divinos, uma lei escrita. Isso não exclui a figura de um governante que faça valer a lei, desde que ele também esteja submetido aos parâmetros da política. A outra condição é seu caráter de palavra. O exercício da política é próprio do significante e daquele que enuncia, o *lexos*.

Os encaminhamentos dados à concepção de política surgida na Grécia foram os mais diversos. Sem dúvida o povo que melhor se apropriou do helenismo foi o romano. Entretanto, algo bem distinto se prenunciou em Roma no que diz respeito à lei e à atividade política. Em Roma, a concepção de lei sofreu uma transformação importante. Esta transformação indica a forma como a mitologia grega entrou em Roma, sobretudo a concepção do mito fundador da cultura helênica: o mito da Guerra de Tróia. Para os romanos a Guerra de Tróia termina com um acordo de paz entre ambas as partes, tendo Heitor permanecido vivo. A guerra teria acabado por um pacto entre as duas partes. Roma era herdeira de Tróia, e não dos Gregos (Arendt, 1955/1995). Não por acaso a lei para os romanos tinha o valor de um acordo, podendo ser aplicado a qualquer povo ou civilização. A *Lex publica* romana era a forma como política era exercida - generalizada, pactual - e não alguma coisa anterior, como a *nomos* grega. Isso permitiu que os romanos institucionalizassem a política ao formar o senado, fazendo a lei escrita. Em suma, o que estava na base da *societas* romana era o acordo entre as partes, que permitiu a unificação de povos díspares e a formação de um império, algo impensável na Grécia (*Ibid*). Porém, a política permaneceu com suas duas características fundamentais: a fala e a ação. No senado romano se discutia os homens, a cidade, os deuses, tal qual na *pólis* grega. Sem dúvida o termo política sofreu alterações na passagem do mundo grego ao mundo romano, mas manteve seu caráter público, isto é, a política como coisa pública, tendo um espaço delimitado para o seu exercício. Na concepção moderna de política isso foi perdido em nome da obediência e da constrição dos cidadãos dentro de uma ordem formal:

“Nós estamos tão habituados a interpretar as leis e o direito no sentido dos dez mandamentos, enquanto mandamentos e interditos cuja significação exclusiva consiste num dever de obediência, que nós deixamos cair no esquecimento o caráter espacial original da lei. Cada lei cria, a princípio, um espaço onde ela é válida, e este espaço é o mundo no qual nós podemos nos movimentar em total liberdade. Aquilo que está no exterior deste espaço é privado da lei e, estritamente falando, desprovido do mundo: no sentido da comunidade da vida humana, é um deserto” (Arendt, 1955/1995. Pg. 125).

A apropriação cristã da política foi tão intensa que é difícil imaginar o verdadeiro sentido deste termo na antiguidade. Quando Maquiavel (1532/2012) resgata o termo para formular sua teoria do estado, ele já está completamente apropriado pelo cristianismo, apesar de sua posição ser contrária ao caráter divino da soberania do príncipe, como pregavam os clérigos. Segundo o pensamento clerical da época, o homem é um animal social e a sociedade é um fato natural. O ponto de partida é a leitura cristã de Aristóteles. Se a sociedade é algo completamente natural, pensavam os clérigos, naturalmente ela deveria ser una. Se não o é, a causa disso seria o caráter de alguns indivíduos. Portanto, da época feudal até o renascimento, toda a teoria política residia no caráter dos cidadãos, ou seja, não era de fato uma teoria política. A regulação do estado, as guerras e a unidade social repousavam sobre a boa ou má índole de quem estava no poder. Maquiavel, contrariando esse pensamento, afirma e sustenta a existência de um processo político que está na estruturação de um estado e reafirma a figura do soberano como uma figura lógica necessária para a coesão da sociedade. Ele desloca a questão da política da *fortuna* - o destino, a sorte – e aposta na *Virtù* do príncipe, isto é, sua capacidade de manter seu reinado. Maquiavel supõe, portanto, um *saber fazer* político. Ele afirma a necessidade de um ato, o ato político, como fundamento da sociedade (Châtelet, 1992/1994). O aspecto mais fundamental da política na Grécia era o fato de que não havia um poder divino que governasse os cidadãos, abrindo a possibilidade de uma experiência coletiva. Daí a importância da fala e da persuasão. Quando é resgatada em meados do século XVI, a política passa a designar as relações de poder entre o soberano e seus súditos, algo que nada tinha a ver com a fala ou o convencimento, mas sim à submissão àquele que encarnava a lei.

O significativo política não foi predominante nas concepções de governo ao longo dos séculos. Na Idade Média era um termo pouco difundido fora dos estudos helênicos. Após Maquiavel, a tradição Iluminista passou a concebê-lo como relevante e difundiu-lo entre seus pensadores. Locke (1681/2012) fala de política, Rousseau (1757/2012) também. A política só retorna como forma de regulação do laço social com uma mudança radical ocorrida na modernidade: o “assassinato do pastor” (Rancière, 2014). A política exige que ela própria seja a reguladora do laço social, e foi isso que ocorreu no contexto europeu que desembocou na Revolução francesa. Nesse momento da história são resgatados termos gregos tão caros à filosofia e à teoria política: *república*, *democracia*. É certo que estes significantes não escaparam

de Maquiavel, mas é no contexto da Revolução Francesa e da modernidade que surgem como forma de organização do estado e outras instâncias da comunidade de fato. O “assassinato do pastor”, citado por Rancière (2014), refere-se à queda do soberano dotado de poderes divinos, dos reis absolutos. Há alguma coisa que regula os homens: a lei, e não Deus.

O momento do soberano como figura divina promove uma separação entre o princípio de governo e da filiação (Rancière, 2014). Rompe-se com os laços naturais, isto é, não é mais a natureza que determina quem será o governante: governa quem é melhor. Invoca-se uma outra natureza e um outro tipo de filiação que não seja o do chefe da tribo ou do pai divino (ibid). Trata-se da filiação pela lei e pela política.

Askofaré (2011) aponta dois paradigmas da política dos modernos. Primeiramente a constituição do poder como um “lugar vazio”, “pura função distinta da variável que pode saturá-la” (Askofaré, 2011. Pg. 294). Em segundo lugar ele indica uma “transformação progressiva da política”, a passagem de uma prática que guia, define e orienta em direção aos objetivos, em uma atividade que possui uma dupla função: por um lado ratifica e acompanha as mudanças sociais e por outro lado regula e arbitra entre o possível e o *normoralmente* aceitável (ibid). Ele atribui esse caráter da política nos tempos modernos à inserção da ciência em seu campo, sobretudo aos princípios científicos de análise: a redução e o universalismo.

“Isso se verifica facilmente ao lembrar-se o quanto isso que contou – pelo melhor e pelo pior – nessa política dos Modernos é mais ou menos derivada do discurso da ciência: O Iluminismo, os direitos do homem, a democracia representativa moderna, o utilitarismo, o materialismo histórico, os impérios coloniais, o nazismo, o discurso capitalista e etc.” (Askofaré, 2011. Pg. 295).

A inserção da ciência na política se dá pelo que é produzido no campo social, não determinando diretamente a política. A ciência incide sobre a economia, a ideologia, a ética e as instituições. Seria isso que explicaria, para Askofaré (ibid) alguns fenômenos próprios dos séculos XX e XXI. Ele cita no plano da economia: a produção em massa se tornar uma norma, a padronização dos modos de trabalho, as novas formas de organização e tratamento da informação e as megacorporações. No

plano das instituições destaca a convergência e articulação militar-industrial ou *epistemo-militar* (Askofaré, 2011. Pg. 296). Ou seja, a formação de lugares de *expertise* onde se desenvolveria a pesquisa científica em conjunto com as organizações e instituições governamentais. E por fim, no plano da ideologia, Askofaré indica como fenômeno marcante a “cultura da urgência e da mobilização permanente” (ibid. Pg. 296), a qual tem em sua raiz a crença de que a ciência está na origem de todo o progresso social, econômico e social, de modo que se todos os meios são mobilizados uma solução sempre será encontrada. Isto é, a crença de que uma ação tecno-científica coordenada conduzirá naturalmente à solução dos problemas.

A ciência é a tentativa de apreender o real dentro de um caractere matemático, de modo a ser reproduzido em qualquer circunstância por qualquer um que domine aquela linguagem. É uma tentativa de dominação e mestria do universo. Para Lacan, “a ciência não é outra coisa que não um fantasma, um nó fantasmático” (Lacan, 1977. *apud* Askofaré, 2011. Pg. 298). Um fantasma que pretende dar conta do real e de sua incidência. Isso leva novamente à questão da política, pois o real do laço social é fundamental em sua operação.

Se faz necessária uma definição de política. Surge a pergunta: afinal, o que é a política? Pois trata-se de um significante que atravessa os tempos, tendo seu início na antiguidade, sendo apropriado pelos mais distintos povos e sendo usado nas mais díspares formas de governo. O que traz esse significante? O que designa esse termo, sobretudo na modernidade? Milner (2011) se pergunta se a política é um adjetivo ou um substantivo; se devemos dizer *a política*, no feminino, ou *o político*, no masculino. Estamos, diz o autor, no campo da obscuridade no que se refere ao tema (ibid). Para trazer uma delimitação à questão da política – a qual se coloca para Milner (2011) como a mais fundamental para os seres falantes – Askofaré (2011) elege quatro pontos a serem trabalhados:

- “1. Como exercício do poder, da coerção, da contração, da dominação;
2. Como prática específica de tratamento do real do laço social;
3. Como instituição social do governo dos assuntos coletivos, da coisa pública, aquela de todos e de cada Um;

4. Como instância de definição de fins da ação em cada prática social: orientação, determinação dos objetivos e finalidades” (Askofaré, 2011. Pg. 288).

Para o autor, esses quatro pontos cobrem a definição de política própria à psicanálise, uma definição que ele aponta como sendo lacaniana, e não freudiana (ibid. Pg. 287). Sem dúvida, cada ponto abre um campo de trabalho, ainda que estejam todos interligados. O próprio Askofaré (2011) deixa a questão em aberto, como tema de pesquisa. Ele dá prosseguimento à sua proposição fazendo uma equivalência entre a política e o discurso do mestre, remetendo-se a textos de Lacan, em especial a *Televisão* (2001) e ao *Seminário XVII* (1969-70/1991). Note-se que isso não compreende todo o campo do político, mas situa o modo por onde opera sua prática. Importante ressaltar também que quando Askofaré se refere ao discurso do mestre, aí se compreende o que ele chama de suas “reescrituras” modernas: discurso universitário (burocrático) e discurso capitalista. Por isso, ao fazer este tipo de equivalência, Askofaré (2011) deduz que os fins da política seriam a espoliação do mais-de-gozar do trabalhador, utilizando como mecanismo próprio converter a identificação, a confiança e o amor em obediência e assujeitamento no sentido de efetuar o rapto, a espoliação da mais-valia/mais-de-gozar. Esta hipótese será retomada mais adiante.

Dos quatro pontos levantados pelo autor, este trabalho se focará no segundo, entendendo a política como uma forma de tratar do real do laço social. Pode-se defini-la, portanto, como um conjunto de práticas e relações que produzem um certo tipo de laço, cernindo alguma coisa do real envolvido nesse enlaçamento. Seguindo as indicações de Askofaré (ibid), podemos supor que a política, se é discurso, não é um saber: “é alguma coisa que liga, numa relação de razão, um significante S1 a um outro significante S2” (Lacan, 1969-70. Pg. 90 *apud* Askofaré, 2011. Pg. 289). O autor conclui que a política é um “laço que assegura a coexistência sincrônica dos corpos de falantes” (Askofaré, 2011. Pg. 289). Ele conclui, assim, que é incontornável trazer a questão do gozo para o estudo da política, visto que não há discurso que não seja do gozo (ibid).

A questão do gozo na política ganha contornos bastante específicos quando relacionada ao modo de produção capitalista. Pois o que está no centro deste modo de produção, como deflagrou Marx (1890/2011), é a produção de mais-valia. Ela é ao

mesmo tempo o que o capitalismo produz e o que o move: a mais-valia é a causa do sistema capitalista (Costa-Moura & Fernandes, 2011). Marx (1890/2011) define a mais-valia como um excesso correspondente à produção da mercadoria, um valor *a mais* obtido pela venda da força de trabalho que não é revertido ao trabalhador. O trabalho, no modo de produção capitalista, é uma mercadoria, e por ela se paga um preço correspondente ao seu valor-de-troca: paga-se um salário ao trabalhador pela venda de sua força de trabalho. No entanto, a descoberta de Marx é que o salário não contempla tudo o que o trabalhador produz. O trabalhador produz a mais, uma parcela que ele não recebe. Desse *a mais* produzido pelo trabalhador, uma parte é apropriada pelo empregador, o capitalista, aquele que detém os meios de produção. Uma parcela dessa parte expropriada corresponde ao seu lucro. Porém, isso não dá conta de todo o excesso produzido pelo trabalhador (Góes, 2008). Há uma parte para além do lucro do empregador que não é apropriada por ninguém, o que Marx (1890/2011) chamou de mais-valia. Ela – valor produzido e não apropriado por ninguém – se acumula como capital. O capital é o que circula na sociedade, é um valor abstrato, não mensurável, e se constitui como a finalidade do sistema capitalista.

Lacan (1968-69/2008) enxerga nesse processo não só a produção de um excesso, mas também a efetuação de uma perda, a qual ele vai entender como tendo um correspondente no aparelho psíquico. A mais-valia é, para Lacan, excesso e perda simultaneamente. Afinal, trata-se de um excesso produzido pelo trabalhador e dele expropriado. Há uma falta aí implicada. Concebendo a mais-valia como o ponto por onde se articula toda a estrutura do capitalismo, Lacan (ibid) chegará ao entendimento de que ela corresponde a uma perda estrutural, involuntária e alienada do trabalhador em função de sua entrada no sistema capitalista.

Lacan (1968-69/2008) concebe que o aparelho psíquico contém uma articulação com a economia política. Com a leitura de Marx, ele desloca a formalização dos registros psíquicos da energética para a economia, retomando as indicações de Freud<sup>11</sup>, estabelecendo uma correspondência entre a economia política e a economia psíquica. Esta correspondência se faz através da função da mais-valia no discurso capitalista e do que ele denominou *mais-de-gozar* no inconsciente. O mais-de-gozar é a forma de atuação do gozo, o que ele denomina de “função essencial do

---

<sup>11</sup> Freud usa o termo economia para designar o conjunto de trocas e relações entre as instâncias do aparelho psíquico. Ele indica a economia como sendo uma das propriedades do inconsciente, notadamente em seu texto *O inconsciente* (1915/2006. Vol. XIV).

Objeto *a*” (Lacan, 1968-69/2008. Pg. 16). Há, também no aparelho psíquico a produção de um excesso que se efetiva como perda, no caso, perda de satisfação. Está contida na expropriação da mais-valia do trabalhador uma outra forma de expropriação, homóloga à mais-valia: uma perda de gozo. Em nome da entrada na civilização – e no discurso – o sujeito deve abdicar de uma satisfação irrestrita, da satisfação sem barra, a qual poderia se categorizar como *mítica*. Não é uma escolha voluntária, é uma questão de estrutura, o que leva à conclusão de que esse tipo de satisfação nunca existiu como tal, sendo somente uma fantasia do sujeito. Essa é a consequência direta do sujeito do valor-de-uso ser representado pelo valor-de-troca. Lacan (1968-69/2008) vê nesse processo a perda do Objeto *a*, objeto primordial de satisfação, sendo essa a própria constituição do sujeito. Mais-valia (perda de valor) e mais-de-gozar (perda de gozo, satisfação) são as duas faces da mesma moeda, dois aspectos da mesma operação: o corte da civilização – e consequentemente do discurso.

A partir de sua formulação do mais-de-gozar, Lacan (1968-69/2008) irá conceber o sistema capitalista como um modo de produzir, distribuir e condicionar o gozo. O capitalismo não é, em última análise, somente um modo de produção de bens. Afinal, os bens são limitados, finitos. O discurso do capital se direciona ao infinito, ao ilimitado. Sua promessa é a de um gozo sem limites, um gozo que só se detém diante do preço (Góes, 2008). É um sistema de produção direta de valor, função de agregar valor, de um valor *a mais*, incontável. Um modo de produção de gozo. Não qualquer gozo, mas uma perda de gozo, articulada à mais-valia.

“Um sujeito é aquilo que pode ser representado por um significante. Não será isso calcado no fato de que Marx decifrou, isto é, a realidade econômica, o sujeito do valor-de-troca é representado perante o valor-de-uso? É nessa brecha que se produz e cai a chamada mais-valia. Em nosso nível, só importa essa perda. Já não idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais. Perde-se alguma coisa que se chama o mais-de-gozar” (Lacan, 1968-69/2008. Pg. 21).

A partir dessas indicações, Lacan (ibid) irá concluir, através de sua leitura de Marx, que aquilo que está em jogo no desejo do sujeito é a recuperação desta parcela de gozo perdida, que o sujeito acredita existir para além de sua alucinação. Pois, se a

pulsão é mítica, sua satisfação – e sua perda – são da ordem do real, sentidas na carne pelo sujeito. Isso está em consonância com o ideário do projeto capitalista. Pois para Lacan (1968-69/2008) – e para Marx também – a ideologia capitalista sugere que o trabalhador possa conseguir a parcela de valor que lhe foi expropriada, a mais-valia, não revelando sua verdadeira contingência: que a mais-valia não é mensurável e nem recuperável, visto que revertê-la ao trabalhador implicaria na destruição de todo o sistema.

Também contida no ideal capitalista, implícita ou explicitamente, está a noção de que o sujeito pode recuperar também a parcela de gozo a qual lhe foi expropriada. Nada mais contraditório com a proposta do capital, que exige uma *renúncia aos prazeres* (ibid. Pg. 107), uma vez que “a empresa *capitalista*, para designá-la nos termos apropriados, não coloca os meios de produção à serviço do prazer” (Lacan, 1968-69/2008. Pg. 107). Ainda assim – e por isso mesmo – a ideologia prega um ideal de *bem-estar* que Lacan aproxima ao hedonismo [*hedoné*], o que na modernidade é entendido como um gozo sem limites, um gozo pleno, a recuperação da satisfação perdida, a qual se materializaria pela fantasia do não-trabalho, numa visão que se aproxima do ascetismo (Lacan, 1968-69/2008. Pgs. 108-109). “Essa é a promessa do consumo: um gozo que se detém apenas diante do preço. O que implica em última análise que o único ponto de parada do gozo, a única expressão da finitude está ancorada na função do dinheiro (que ao mesmo tempo aponta para uma infinitude potencial)” (Costa-Moura & Fernandes, 2011. Pg. 68). Faz-se um esforço imenso de se conceber um *sem excesso de trabalho*, vendido como uma satisfação plena do indivíduo, numa tentativa fantasmática de reverter a condição do sujeito na modernidade. O campo do desejo se encontra, assim, subtraído da cena. Através do gozo, o fantasma do sujeito se enoda ao modo de produção capitalista.

“Doravante, como diz Lacan<sup>12</sup> (p.24) o problema está deslocado – e pode-se dizer que falar em gozo na modernidade, depois de Marx retomado por Lacan, requer necessariamente o reconhecimento de uma economia psíquica articulada a uma economia do capital na produção de um laço social determinado” (Costa-Moura & Fernandes, 2011 Pg. 60)

---

<sup>12</sup> A referência a Lacan feita por Costa-Moura & Fernandes é do Seminário 16: de um Outro ao outro (Lacan, 1968-69/2008).

O gozo se presentifica pela sua perda, como um “pedaço carnal arrancado de nós mesmos” (Lacan, 1962-63 *apud* Costa-Moura & Fernandes, 2011. Pg. 63), o qual precisa ser reavido mesmo sem nunca ter sido possuído. O gozo se configura, assim, como perda de gozo, perda de algo que nunca se teve. Concebe-se, assim, uma economia em torno da perda da satisfação como efeito do discurso, do laço social (Costa-Moura & Fernandes, 2011. Pg. 64).

Lacan (1969-70/1991) se refere ao discurso como uma série de relações fundamentais colocadas pela linguagem. O discurso é aquilo que permite alguma estruturação do real (ibid). Ele é estrutura, portanto. Uma estrutura que converge para uma impossibilidade (Lacan, 1968-69/2008), o que faz dele real (ibid. Pg. 30). Ao colocar a questão da mais-valia/mais-de-gozar na dimensão discursiva, Lacan (1968-69/2008) tomará posição distinta da de Marx quanto ao tema. A saída marxista consistia numa tentativa de reverter o processo econômico de produção através da revolução, de modo que a mais-valia fosse revertida ao trabalhador ao invés de se acumular como capital. Por isso ele não via outra forma de ação que não fosse pela via econômica, uma vez que esta seria a causa da ideologia e da moral. Ele não pretendia acabar com a mais-valia, entendendo-a como alguma coisa irreversível. Por isso ele propõe uma nova distribuição da riqueza alcançada somente pela via revolucionária<sup>13</sup>.

Lacan (1968-69/2008), seguindo as indicações de Freud (1933 [1932]/2006), reconhece que no processo de subtração da mais-valia/mais-de-gozar há algo que não pode ser resolvido, sobretudo por uma revolução. Pois não há nada que garanta que o homem “está em princípio disposto a sacrificar seu gozo por um ato que o situe como sujeito” (Costa-Moura & Fernandes, 2011. Pg. 65). Não é possível ensinar ou ordenar alguém a desejar. Aí se empreende uma questão ética para cada sujeito, e a resposta a essa questão será dada no caso a caso, não podendo ser generalizada. Portanto, ao invés de uma saída de massa, revolucionária, Lacan (1968-69/2008) propõe uma saída subversiva, pontual e a cada vez<sup>14</sup>. Não basta uma “irrupção da verdade” (Lacan, 1971 *apud* Costa-Moura & Fernandes, 2011. Pg. 66) para promover um giro discursivo. Se

---

<sup>13</sup> A posição de Marx sobre o assunto é colocada por Costa-Moura & Fernandes (2011). Fazem referência ao Texto *Crítica ao Programa de Gotha* (1891). Ver: Marx, Karl (1891 [1921]/1971) “Crítica ao Programa de Gotha”. IN: Marx, Engels & Lênin, *Marx: crítica ao programa de Gotha, Engels: crítica ao programa de Erfurt, Lênin: Marxismo e Revisionismo* (Pg. 5-36). Porto: portugalense editor.

<sup>14</sup> O tema da revolução, subversão e desejo é tratado mais aprofundadamente no ponto 2.2 e no capítulo 3 do presente trabalho.

a estrutura é real, é preciso que a verdade de sua condição se enuncie, que ela fale (ibid). É preciso, assim, atingir o nó do gozo aonde se aferroa o sintoma, tanto o do sujeito numa análise quanto o do sistema capitalista, a mais-valia. Com a introdução do gozo na discussão política, o olhar da economia se desloca da relação necessidade/escassez, para a relação pulsão/excesso. A economia, atualmente não faz a regulação da escassez, mas a administração do excesso (Costa-Moura & Fernandes, 2011).

O termo gozo remete diretamente ao corpo, uma vez que não existe gozo que não seja articulado no corpo. É no corpo onde se enoda o gozo com a fala e o discurso. Aí se fundamenta também a tese de Milner (2011) sobre o tema, segundo a qual a matéria da política é o corpo do ser falante. Ele situa a política como a questão do ser falante, propondo que ela seja estudada em seu minimalismo. Para ele, a matéria nua é o corpo, de modo que toda política se desvia quando se separa desse “*setentrião*” (Milner, 2011. Pg. 8).

O corpo como matéria da política a situa no campo da pluralidade e da diferença. O corpo fala, e por isso a necessidade da política. Se os seres falantes não tivessem corpos e estes não falassem não haveria necessidade da política, exatamente pelo fato de que os corpos representam uma multiplicidade que povoa o mundo (ibid). Os corpos se constituem como uma pluralidade, separando as funções psíquicas e sociais. Cada corpo representa um caminho de gozo diante das funções sociais e simbólicas.

“Retornemos ao ponto de partida: lá onde ela existe, a política é a questão dos seres falantes. O mesmo que dizer que ela é a questão dos corpos falantes, porque se eles não tivessem corpos, eles não falariam. Mas, da mesma forma, se eles tivessem somente corpos e não falassem, eles não teriam necessidade de política. Por quê? Por causa do plural. Pois eles se depuram em uma multiplicidade de seus corpos, os quais povoam o mundo. Ora, a dificuldade reside aí. Se um ser falante pudesse se satisfazer de ser único, como um celibatário eterno, os gentis filósofos triunfariam sem esforço. Ao mesmo tempo sábio e príncipe, ao mesmo tempo mestre e escravo, ao mesmo tempo pai e filho, ao mesmo tempo homem e mulher, o Solitário inauguraria a cada instante seu próprio reino. Mas os próprios filósofos sabem que não é bem assim no real” (Milner, 2011. Pg. 12).

A política se configura, assim, como algo que vai contra o narcisismo humano que propaga o indivíduo como um prodígio singular. Para Milner (2011), a singularidade do ser falante se dá por sua qualidade de falante, ou seja, por se constituir a partir do Outro. Dessa maneira, o sujeito nunca está sozinho, do momento que nasce ao momento em que morre. “os seres falantes são irremediavelmente muitos, desde sempre e para sempre” (ibid. Pg. 13). Não há alguém que seja mais falante do que outro, não há nenhum privilégio por ser falante. Esse é o ponto de partida, a condição de linguagem do homem que o coloca sempre numa relação fundamental com o Outro e numa relação coletiva com os outros. Não há espaço para a unidade ou para a solidão, nem mesmo no inconsciente, pois, como pontua Milner, o inconsciente freudiano nada mais é do que “a descoberta de que o ser falante não é jamais um, nem mesmo quando ele dorme” (ibid. Pg. 16).

Milner (2011) indica que “a pluralidade é real; os tratamentos que são dados a isso oscilam entre o imaginário e o simbólico” (pg. 16). Há alguma coisa da pluralidade dos homens que precisa ser cernida pela política enquanto prática de fala. A presença do Outro – e dos outros – se configura como a presença de uma pluralidade que só pode ser suportada pelo corpo do ser falante. Mais precisamente, a política incide no sentido de evitar que a pluralidade do ser falante se determine como *massa*. É a tentativa de colocar um limite na massa, tanto na *massa exterior* quanto na *massa interior* (ibid). A forma como a política atua nos seres falantes é através do corpo, através de certos aparatos simbólicos e imaginários que podem colocar uma borda no real da pluralidade e da diferença. Os encaminhamentos, ou *tratamentos* como designa Milner (2011), são regulações da fala no corpo, regulação da palavra e do silêncio. Não à toa, aponta o autor, a política remete às “*técnicas do corpo*”: “escutar, discorrer, se reagrupar, se dispersar, civilizar as massas transformando-as em grupos ou em classes ou em comunidades” (Milner, 2011. Pg. 19). Dessa maneira, ele ensaia uma definição de política que atravessa os mais diversos autores em épocas distintas: a arte de fazer falar e fazer calar sem implicar na execução.

“O ser falante deseja falar, o que quer dizer, no espaço de um instante, impor o silêncio. Mas ele descobre que ele não precisa matar um ser falante para fazê-lo calar. Então nasce a política. Hegel propõe uma cenarização, no apólogo, ao mesmo tempo

célebre e incompreendido, do mestre e do escravo; dominar é suficiente, matar é supérfluo, tal é a moral da história. Fazer calar e não matar, essas são as duas faces do mesmo axioma. De Hegel a Guizot, de Guizot a Hannah Arendt, isso foi formulado de forma mais ou menos clara” (Milner, 2011. Pg. 20-21).

Em consonância com Hannah Arendt (1955/1995), Milner (2011) aposta que a execução é a colocação em suspenso da política. O fim da política é o assassinato, ainda que ela precise de uma parcela de violência para constituir seu campo. Nesse sentido, a tirania se configura para ele como um desprezo do corpo. Afinal, a *qualia* da política remete às oposições corporais mais elementares: ativo/passivo, forte/fraco. No entanto, o substrato corporal da política causa repúdio à maioria, escreve Milner (2011), de modo a se tentar constantemente subterfúgios que possam contorná-lo através dos valores mais elevados (a justiça, a virtude e etc). Por isso, o idealismo na política, aponta o autor, é o pior dos erros, pois leva invariavelmente à indiferença do corpo e suas formas tirânicas.

A política remete a uma demanda narcísica de sobrevivência do corpo, segundo Milner (2011). Ela é, por isso, uma garantia de vida – embora não seja a única, é uma garantia que permite que o corpo falante tenha lugar. Ela torna possível a multiplicidade dos seres falantes, permitindo que a pluralidade, mesmo que ameaçada permanentemente, não desemboque necessariamente no assassinato. Sua função de garantia de vida implica que ela emergja “no ponto exato onde o sujeito é convocado a passar do singular ao plural, que é um plural de corpos” (ibid. Pg. 29), guardando consigo uma reversibilidade: tudo de individual que a política toca é convertido em coletivo, ao mesmo tempo em que tudo de coletivo que ela toca é restaurado como individual. Ela aparece, portanto, como um remédio que apazigua e reabre constantemente a ferida narcísica.

Dessa maneira, a política que Milner (2011) designa – o que ele chama de *política falante* – traz angústia, na medida em que dela se desvela uma posição<sup>15</sup>, não somente se perguntando pelo que devemos morrer, mas também em nome do que devemos viver (ibid). A política denota sempre uma posição frágil e cruel. Frágil por sempre estar ameaçada de aniquilar-se a si própria, arriscando colocar a execução no

---

<sup>15</sup> A política como tomada de posição é um tema desenvolvido posteriormente no terceiro capítulo do presente trabalho.

posto de comando. Cruel porque seus métodos se configuram como palavras mortificantes: a calúnia, o rumor, a zombaria. Tanto por sua crueldade como por sua fragilidade, a política se apresenta como alguma coisa que angustia ao mesmo tempo em que apazigua. A *política falante* de Milner traz o tempo todo a ambiguidade de sua condição. Por isso, prossegue o autor, ela está sempre ameaçada pela *política das coisas*, da qual o ser falante está excluído, e exatamente por isso ela seduz com uma suposta tranquilidade (Milner, 2011). Nesse sentido, a política – aquela que inclui o homem – tem como função e como aposta, para Milner (2011), manter a legitimidade do singular, não como oposição ao plural, mas como sua condição de possibilidade. Em suma, uma política que contemple o homem significa deixar descoberta a mais profunda ferida dos seres falantes, isto é, sua própria condição de linguagem. Talvez seja assim que podemos entender a afirmação de Lacan (1966-67):

“(…) Que se Freud escreveu em algum lugar que ‘a anatomia é o destino’, haverá talvez um momento quando retornaremos a uma sã percepção disso que Freud descobriu para nós, quando diremos – não digo nem que ‘a política é o inconsciente’ - mas simplesmente: o inconsciente é a política! Eu quero dizer que isso que liga os homens, isso que os opõe, está precisamente a motivar isso que, no momento, ensaiamos de articular a lógica” (Lacan, 1966-67. Pg. 168).

Assim se delineia um lugar para a política, bem como uma função. Importante salientar que a existência da política está sempre em disputa. Ela precisa de um tempo e um espaço definidos, e arrisca o tempo todo ser substituída por outras formas de dominação. Porém, tal como indicado por Lacan (ibid), uma política que inclua os seres falantes é uma política que inclui o inconsciente em sua condição de linguagem. Trata-se, afinal, de uma política que não produza a exclusão do fantasma, contemplando sua lógica.

## **2.2. Subversão e Revolução.**

Nunca foi pretensão da psicanálise - desde seu começo com Freud até os dias atuais - fazer uma teoria social. A psicanálise é, sobretudo, uma práxis clínica relativa a cada sujeito. Entretanto, impossível ficar indiferente às implicações sociais de certas

questões trazidas pela psicanálise, as quais acabam por reverberar nas demais teorizações sobre o homem e a sociedade. Mais do que um possível constructo teórico de conceitos extraídos de Freud e Lacan, a experiência psicanalítica, mesmo sempre relativa ao sujeito em análise, ultrapassa os limites da clínica e tem seus efeitos em outros campos, o que não significa que disso possamos extrair um fundamento último de funcionamento de uma sociedade. Sem saber, Freud traz uma renovação das ciências sociais ao publicar textos como *Totem e Tabu* (1913/2006) ou *O Mal-Estar na Civilização* (1929-30/1975). A experiência psicanalítica reinsere o sujeito novamente no discurso, isto é, dá lugar àquilo que está fora do discurso da ciência. E mais, sustenta-se que se trata de um sujeito de fala, um sujeito da linguagem. Isso tem suas consequências.

A esfera social recebe os efeitos da psicanálise, e disso não se fica impassível. A psicanálise sustenta a dimensão do sujeito precisamente no ponto de junção entre o campo público e o campo privado, nisso que denomina-se social segundo Arendt (1958/2010) Aquilo que a clínica psicanalítica traz é sempre disruptivo, uma vez que rompe com qualquer ordem estabelecida, quebra com uma forma específica de se gozar. Freud (1921/2006) já dizia que a psicanálise, de certa forma, era sempre coletiva, uma vez que não há indivíduo isolado. Novamente, dizer que não há indivíduo isolado não implica em dizer que é possível fazer da psicanálise uma forma interpretativa das sociedades. No entanto, isso não significa que a psicanálise não traga questões que ultrapassem a esfera privada. Afinal, se estamos falando de sujeito, discurso e linguagem, estamos nos referindo a instâncias que nada tem a ver com a individualidade ou algum tipo de “subjetividade” que fique restrita a sentimentos interiores de cada um. É necessário sustentar a singularidade do sujeito da mesma forma que é necessário marcar aquilo que ultrapassa qualquer individualidade, ficando na própria duplicidade do termo “sujeito”: sujeito a algo/sujeito de algo. Não à toa, Lacan (1968-69/2008) situa o sujeito como aquilo que um significante representa para outro significante, o que implica dizer que o sujeito é *efeito* da ligação entre os significantes.

Talvez a contribuição de Lacan mais explícita sobre uma questão social tenha sido suas considerações sobre revolução e subversão. Em resposta ao movimento estudantil de maio de 68, Lacan propõe os discursos e situa a psicanálise no campo da subversão, e não na revolução.

“No entanto, por todos os lados, e notadamente entre os analistas – eu devo dizê-lo, e por causa – as analistas mulheres, ela [a palavra *verdade*] provoca um curioso estremeamento, da ordem disso que as empurra, desde algum tempo, a confundir a verdade analítica com a revolução.

Eu já disse da ambiguidade desse termo revolução, que, em seu emprego na mecânica celeste, pode querer dizer retorno ao ponto de partida” (Lacan, 1969-70/1991. Pg. 62).

Em 1971, Lacan será mais explícito, afirmando que na psicanálise trata-se de “uma subversão na função, a estrutura, do saber” (Lacan, 1971-72/2011. Pg. 23). A palavra revolução era um termo propagado na década de 1960; designava, de alguma maneira, um lugar de verdade, como se através da revolução fosse possível chegar à uma verdade sobre a sociedade. Para Milner (2011), a política moderna nasce e se faz em torno do termo “revolução”. O que conhecemos hoje como estado político de direitos, a república representativa, começa na Revolução Francesa, fazendo com que o termo revolução fosse a marca fundadora do que se entende por política após 1789, passando pela revolução russa de 1917 e pela revolução chinesa de 1949. A adoção deste termo não foi sem consequências. Na língua latina não havia correspondente para a palavra, tendo sido frequentemente traduzida por *Res Novaes*, coisas novas (Milner, 2011. Pg. 34).

A experiência revolucionária francesa criou um tipo ideal: *A Revolução*, com letra maiúscula. O surgimento desse vocábulo, para Milner (2011) era a tentativa de submissão da política ao entusiasmo revolucionário, ao mesmo tempo em que almejava abrir a língua da política ao universo moderno. Isto é, a palavra tentava dizer da forma moderna de se falar, escrever e conceber a política. As experiências revolucionárias do século XX na Rússia e na China aguçaram e refinaram as consequências de submeter a política à revolução. Após 1989, com a queda da União Soviética, a palavra revolução passou a designar qualquer processo de tomada de poder, distanciando-se do tipo ideal. É o momento, segundo Milner (2011) em que a política perdeu seu único vocábulo moderno, dando lugar a outras palavras como *Democracia*, *República*, *Justiça* e etc. De todo modo, mesmo com a queda da palavra revolução, não é possível desconsiderá-la na formação política da modernidade.

Milner (2011) sustenta que a consequência mais marcante da criação do tipo ideal da Revolução é a tentativa de situar a política no campo do ilimitado. Mesmo não sendo exclusivo da modernidade, o ilimitado encontra, a partir da revolução francesa de 1789 e sobretudo a partir do século XX, seu maior expoente. Ilimitação dos bens no mercado, ilimitação de habitantes no mundo, ilimitação dos apetites, ilimitação da tecno-ciência (Milner, 2011). Situar a política nesse campo traz uma contradição própria ao termo, pois a política, desde a Grécia e passando por Roma, é o próprio limite: ela delimita a massa, garantindo um lugar ao singular (ibid). A intrusão do ilimitado atravessa o corpo do ser falante, suporte da política, fazendo do sujeito moderno alguém de necessidades ilimitadas<sup>16</sup>. A política moderna se faz nesse conflito permanente entre limitado e ilimitado, resultando em duas dificuldades fundamentais: 1) a política trata de uma ferida própria à colisão de corpos entre o ser falante e a pluralidade; 2) a pluralidade na modernidade toma a forma do ilimitado, fazendo com que a política não tenha uma língua que possa dar conta desse campo (Milner, 2011. Pg. 37).

Não por acaso a Revolução francesa desembocou em alguma coisa fora-do-político. A tentativa de apreender um universo infinito dentro de uma língua política finita esbarra não só em um paradoxo político – no qual a língua política não consegue garantir a sobrevivência do sujeito na pluralidade – mas também revela o caráter da revolução em si. A pergunta a se fazer é como um projeto eminentemente político, a *Revolução*, desemboca no fora-da-política. Milner (2011) afirma que na tentativa de dar à política um caráter ilimitado através da revolução, criou-se a fórmula “tudo é política”, onde nada escapa de seu domínio. Dentre os sinais desse processo, o autor aponta para a proliferação do nome *liberdade*, contrastando com o projeto político institucional de *nação*, o qual remete a um espaço limitado (ibid). O ilimitado tira da política seu sentido, sua direção, esvaziando-a e levando à sua dissolução: a execução e a tirania, marcas da Revolução francesa. Ou seja, a política passa a não se falar (Milner, 2011).

Para Milner (2011), isso constitui o dilema do século XX, se traduzindo em duas opções aos processos políticos modernos:

“Ou o ilimitado encontra seu suporte na formamercadoria; assim a política tende a se tornar o puro e simples

---

<sup>16</sup> Sobre a questão da função e materialismo da política, ver ponto 2.1 do presente trabalho.

porta-voz do mercado; ela busca construir uma língua superabundante, mas essa língua não diz nada dos processos efetivos. Ou recusa-se que a política se submeta ao mercado e almeja-se que ela se faça a si própria o suporte do ilimitado. As palavras então acabam por faltar, porque a língua política é limitada. Assim, a política se transforma em fora-da-política” (Milner, 2011. Pg. 44).

As revoluções do tipo ideal, prossegue o autor, optaram pela segunda opção. Isso porque a revolução não possui uma língua própria, ela precisa da língua política para se estabelecer (ibid). O projeto revolucionário ideal, portanto, busca se utilizar da língua política limitada para poder ir além dos corpos, tentar dar conta do ilimitado. Milner (2011) utiliza como exemplo as Revoluções russa e chinesa. Stalin, ao se dar conta deste caráter fora-da-língua da Revolução, buscava forjar uma língua própria revolucionária, primeiramente autorizando a linguística como uma ciência neutra e galileana, o que desembocou na formalização de um *Terror Mudo* (Milner, 2011. Pg. 45). Da mesma forma, a Revolução cultural chinesa se deparou com a mesma questão, embora seu encaminhamento tenha sido propositalmente diferente: “Se a revolução é sem língua, é preciso mudar a língua” (ibid. Pg. 45). Assim, foi iniciado um processo de destruição das línguas existentes de modo a não deixar qualquer vestígio. Em ambos os casos, tanto Stalin quanto Mao-Tsé-Tung abandonaram a política em nome da execução (Milner, 2011). Mesmo a primeira revolução moderna, a Revolução francesa, imprimiu o fora-do-político no campo revolucionário. Porém, ela também tornou possível um falar político novo.

Para Lacan (1969-70/1991), a revolução ganhou contornos diversos ao se articular com a ciência, denotando uma função do saber. Ele também se refere à *Revolução*, com R maiúsculo, como alguma coisa própria à modernidade que incide nas relações de poder.

“Não há dúvida de que uma certa evolução, própria da ciência, traz o risco de causar problemas inteiramente novos, inesperados, às funções do poder. Talvez isso já se anunciasse há algum tempo. Seria realmente um efeito de sentido retroativo perceber que talvez tenha sido em função disso que a palavra *revolução* assumiu um outro sentido, uma ênfase diferente da que sempre teve na história, na qual as revoluções não são novas.

Desde sempre, os poderes só acabam por meio de revoluções. *A Revolução, com R maiúsculo, talvez não se tenha percebido tão cedo que ela está ligada a algo de novo, que aponta para o lado de uma certa função de saber e que o torna, para dizer a verdade, pouco manejável da maneira tradicional*” (Lacan, 1968-69/2008. Pg. 231. Grifo meu).

Dos tipos de revolução mencionados por Lacan (ibid), há um que nasce com o saber, a *Revolução* moderna, à qual Milner (2011) se refere como o *tipo ideal*. O saber, Lacan não o localiza no trabalho, pois o trabalhador (nem o capitalista, segundo Marx) sabe o que faz. Não é uma questão de sentido. “O patrão sabe o que o operário faz, no sentido de que este lhe trará lucros, mas não tem certeza de ter uma ideia mais clara que o operário do sentido do que ele faz” (Ibid. Pg. 231). A função do saber não está no campo da clínica psicanalítica, dado que, concebida como ética, a clínica psicanalítica trata de outra coisa que não um saber, um *saber que não se sabe* (Lacan, 1969-70/1991). Para além do que ele denomina como *A nova tirania do saber* (ibid, Pg. 35), se encontra a psicanálise, e exatamente por se encontrar nesse registro, ela não tem nada a ver com a *Revolução*. Por isso, Lacan (1968-69/2008) refuta o ideal revolucionário, exatamente no momento em que a questão estava em voga. Ele sustenta que a revolução não produz uma mudança estrutural no discurso que rege a sociedade, desembocando sempre na figura de um novo mestre (Lacan, 1969-70/1991). Lacan não era insensível às conquistas conseguidas com as lutas políticas da época. Entretanto, ele aponta para uma questão mais fundamental, uma questão de estrutura, que não estava sendo considerada à época de maio de 68 na França, quando milhares saíram às ruas em uma série de protestos e apoio à greves de trabalhadores. Ele situa a psicanálise no campo de uma subversão pontual, alguma coisa que permita um giro discursivo, ainda que momentâneo, que possa barrar o avanço do discurso do capital, a ciência, o ilimitado. O discurso do analista se ocupa daquilo que está forcluído pela ciência: o sujeito. Tanto a ciência quanto o discurso capitalista apontam para o ilimitado, para a mercadoria, para um fora do político. É o que Milner (2011) denomina de *política das coisas*, referindo-se à concepção contemporânea de que as coisas podem se reger por conta própria, sem um sujeito que as sustente. Os significantes próprios de nosso tempo demonstram isso: *avaliação, gestão,*

*administração*. Lacan (1968-69/2008) sustenta uma posição: ele sustenta a política enquanto subversão, e não enquanto revolução.

Ao tomar essa posição, Lacan (1968-69/2008) está baseado nas considerações que Freud (1933 [1932]/2006) faz de Marx. Na última de suas *Novas Conferências Introdutórias*, Freud faz uma breve análise da revolução russa e do marxismo vigente em sua época. O primeiro ponto a se observar sobre as considerações freudianas é o texto no qual ele expõe sua posição. A conferência em questão, denominada *Sobre a Questão de uma Weltanschauung* pretende discutir a inserção da psicanálise em uma “visão de mundo”. O termo *Weltanschauung*, nos adverte Freud (ibid), diz respeito a um conceito muito próprio da língua germânica e de difícil tradução. Ele define *Weltanschauung* como:

“uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Acreditando-se nela, pode-se sentir segurança na vida, pode-se saber o que se procura alcançar e como se pode lidar com as emoções e interesses próprios da maneira mais apropriada” (Freud, 1933 [1932]/2006. Pg. 155).

Em nota o tradutor indica que o termo poderia ser traduzido por “uma visão do universo” (ibid. Pg. 155). É relevante notar que justamente nesse texto, sobre a visão de mundo e do universo, Freud tenha abordado o marxismo.

Ele supõe que o marxismo, ao se tornar um movimento revolucionário e passar a guiar os rumos de movimentos sociais no mundo inteiro, constitui por si uma *Weltanschauung*. Freud se diz um leigo no assunto, mas ainda assim faz duas ressalvas quanto ao marxismo: uma quanto à teoria de Marx e outra quanto aos caminhos tomados pelo movimento revolucionário. Quanto ao aspecto teórico da obra de Marx, Freud questiona o determinismo econômico proposto pelo autor, sobretudo no “desenvolvimento de formas de sociedades” (Freud, 1933 [1932]/2006. Pg. 172) segundo um processo dialético. Freud assume que haja uma correspondência entre fatores econômicos e a construção moderna da arte, da ética e das atividades intelectuais, porém, ele não enxerga aí um desenvolvimento processual e determinado unicamente pela economia. Para Freud, não há uma lei natural que garanta a sobrevivência ou extinção de uma sociedade, apenas um maior controle sobre as

“forças da natureza” (ibid. Pg.172). Ele concebe que as sociedades e suas respectivas instituições sociais conseguem se manter na medida em que os homens “colocam seus instrumentos de poder recentemente adquiridos a serviço de sua agressividade e usam-no contra outros homens” (ibid. Pg. 173). Com isso, Freud se afasta da ideia de uma história natural das sociedades e de alguma coisa que possa garantir uma explicação definitiva, ou mesmo demarcar as regras para o fim ou a permanência de um grupo ou povo na história. Para ele, trata-se de uma questão de capacidade sobrevivência. Por isso, ele não endossa a ideia de que a economia possa determinar todos os aspectos do mundo, em especial da sociedade moderna. Freud vai no sentido contrário desse tipo de determinismo. Assim, ele conclui:

“A força do marxismo está, evidentemente, não em sua visão da história, ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas. Com isso foram descobertas numerosas correlações e implicações, que anteriormente haviam sido quase totalmente negligenciadas. *Não se pode, contudo, supor que os motivos econômicos sejam os únicos que determinam o comportamento dos seres humanos em sociedade*” (Freud, 1933 [1932]/2006. Pg. 173. Grifo meu).

Freud adverte dos perigos desse tipo de determinismo. Essa é a posição de Freud, a qual ele sempre se refere como uma posição sem embasamento teórico suficiente. É possível pensar que a obra de Marx não era tão determinista como Freud supunha. A hipótese de Marx (1890/2011) vai no sentido de que nenhuma mudança estrutural na sociedade será realizada se as bases econômicas não forem radicalmente alteradas. No entanto, não é impossível conceber que ao se tornar um movimento revolucionário, o marxismo se torna determinista quanto ao predomínio da esfera econômica na constituição do homem. Freud supõe que o marxismo – o que ele chama de *marxismo prático* - se tornou uma *Weltanschauung*: o bolchevismo russo tornou-o autossuficiente (ibid. Pg. 175). Através da Revolução, o marxismo pretende responder a todas as questões da existência do sujeito, tornando-se “fonte de revelação” (ibid. Pg. 175). Aí se encontra a ressalva freudiana quanto aos encaminhamentos dados à teoria de Marx, que recaem, talvez inevitavelmente, no tipo

de Revolução ideal, com R maiúsculo (Milner, 2011). Sua crítica vai na direção das consequências da articulação da ação revolucionária como alguma coisa que tiraria o sujeito moderno de sua condição, supondo a possibilidade de um mundo onde a agressividade cessaria e os homens vivessem em harmonia. Dessa maneira, Freud ensaia uma aproximação da revolução russa com a religião.

“A recente descoberta da importância extraordinária das relações econômicas trouxe consigo a tentação de não deixar que as alterações nelas ficassem entregues ao curso do desenvolvimento histórico, mas sim, de pô-las em execução pela ação revolucionária. O marxismo teórico, tal como foi concebido no bolchevismo russo, adquiriu a energia e o caráter auto-suficiente de uma *Weltanschauung*; contudo, adquiriu, ao mesmo tempo, uma sinistra semelhança com aquilo contra o que está lutando. Embora sendo originalmente uma parcela da ciência, e construído, em sua implementação, sobre a ciência e a tecnologia, criou uma proibição para o pensamento que é exatamente tão intolerante como o era a religião, no passado. Qualquer exame crítico do marxismo está proibido, dúvidas referentes à sua correção são punidas, do mesmo modo que uma heresia, em outras épocas, era punida pela Igreja Católica. Os escritos de Marx assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão como fonte de revelação, embora não parecessem estar mais isentos de contradições e obscuridades do que esses antigos livros sagrados.

Embora o marxismo prático tenha varrido impiedosamente todos os sistemas idealísticos e as ilusões, ele próprio desenvolveu ilusões que não são menos questionáveis e merecedoras de desaprovação do que as anteriores” (Freud, 1933 [1932]/2006. Pg. 175).

O ideal revolucionário russo garantiria uma segurança à população através da produção do que Freud chama de “ilusões”, com caráter semelhante ao religioso. Isso é algo que diz respeito aos movimentos revolucionários do século XX, e remete à referência de Lacan (1968-69/2008) à articulação da Revolução como um saber. A rigor, é isso que Freud aponta em sua análise do marxismo prático. A Revolução supõe um saber totalizante, alguma coisa que possa dar conta do real do laço social e da experiência própria da vida. Por isso, Lacan (1969-70/2008) situará a psicanálise

em outro plano que não o revolucionário, pois justamente ela não é um saber, ela não constitui uma *Weltanschauung*, tal como proposto por Freud (1933 [1932]/2006).

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* (1966/1991), Lacan situa que “é outra coisa de que se trata em Freud, que é de fato um saber, mas um saber que não comporta o menor conhecimento, disso que ele é inscrito em um discurso” (Lacan, [1960] 1966/1999. Pg. 283). Antes mesmo de formular quatro discursos fundamentais, Lacan (íbid) já previa que o saber produzido em uma análise era um saber que não se sabe, um saber estranho ao sujeito, e que, no entanto, o determina. Esse saber está inserido em um discurso. A verdade que aparece aí - a verdade do sujeito, escondida, sem aparência – é uma verdade de palavra, de estrutura, e não uma verdade de conteúdo. Isso denota uma posição política de Lacan (1968-69/2008. 1969-70/1991), frente aos acontecimentos políticos pelos quais atravessava, frente ao pensamento francês de seu tempo, frente à situação da psicanálise na época.

O ponto subversivo de uma análise é poder permitir que, talvez, essa verdade que não tem cara de verdade venha à tona, tendo efeitos para o sujeito. Isso significa dizer que a possibilidade subversiva de uma análise é, em último caso, o passo do sujeito em direção a seu desejo, *pas-de-sens* como articula Lacan (1969-70/1991. Pg. 64), referindo-se a esse passo para fora do campo do sentido<sup>17</sup>.

A revolução supõe a política como processo histórico, como fruto de uma dialética de classes ou grupos. A subversão, por outro lado, tal como propõe Lacan (1969-70/1991), é relativa a um sujeito, e promove uma mudança de posição em relação ao discurso, um giro discursivo, o qual precisa ser sustentado a cada vez, não sendo permanente. Aí reside outra diferença entre a subversão e a revolução: enquanto a primeira é uma experiência pontual, a segunda se pretende como uma experiência definitiva.

A subversão de que se trata na psicanálise é singular, nunca é uma experiência coletiva propriamente dita, no sentido de que não é exercida por muitos atores dentro de um contexto institucional e social. Ainda assim, é coletiva no sentido de que tem a possibilidade de produzir uma exceção no discurso, de perturbar a ordem vigente. Alberti (2000) coloca a questão da seguinte maneira:

“Esta importância reside no fato de que o discurso do psicanalista é o único que dá lugar de sujeito ao outro – nesse

---

<sup>17</sup> O tema do passo em direção ao desejo é discutido mais adiante, no ponto 3.3 do presente trabalho.

discurso o sujeito está na posição do outro e o psicanalista é mero objeto *a*[6]. É essa posição do psicanalista como agente do discurso que pode subverter e barrar o discurso do capitalista no qual o sujeito se crê agente sem se dar conta de que age somente a partir dos significantes mestres que o comandam e que, no discurso do capitalista estão no lugar da verdade” (Alberti, 2000).

Portanto, a subversão do sujeito permitida pelo discurso do psicanalista implica na subversão do discurso do capitalista. Sem dúvida essa subversão se dá no plano do sujeito que está em um lugar do discurso, de modo que uma mudança na posição do sujeito implica uma mudança discursiva. Dessa maneira, alguma coisa que é absolutamente singular também tem sua incidência coletiva. Talvez essa seja a única aposta da psicanálise no campo social.

### **3. Política e Sintoma.**

Quando evoca-se o significante *política* e este se conjuga com o significante *psicanálise*, aparecem duas maneiras distintas de entender essa ligação. Pensar no caráter político da psicanálise supõe, por um lado, trazer para a política as palavras e conceitos surgidos com a práxis psicanalítica, de modo a utilizá-los como ferramentas para conceber o laço social, a sociedade, a cultura, tudo que possa compor o campo do Outro. Seria, de certa maneira, conceber um projeto político que incluísse a psicanálise, e por isto entenda-se tudo aquilo que aparece do sujeito. A segunda forma de entender a conjugação desses dois significantes remete ao ato político de sustentar

a psicanálise diante do discurso capitalista e do advento da ciência. Este ato – se podemos denominá-lo assim, com todas as implicações que esta palavra comporta – nada mais é do que a transmissão do discurso psicanalítico, algo possível somente sob transferência.

Uma política que inclua a psicanálise é uma política que se ocupe da questão do sintoma, uma política que dê lugar à *connerie* [babaquice] (Lacan, 1971-72/2011). Por *connerie* Lacan entende tudo que é do campo do humano e do sujeito. Mais especificamente, ele supõe uma política que dê lugar à palavra. A política é laço, “o mais fundamental dos laços sociais” (Askofaré, 2011. Pg. 289). Isso implica dizer que ela não é Saber. Por mais que conceba-se um saber à política, ela está para além disso; a política está no enlaçamento do corpo do *fallasser*, o que supõe um enlaçamento de gozo nos corpos. O saber como totalidade é próprio da política (Lacan, 1969-70/1991). Entretanto, é possível dizer que uma política que inclua a psicanálise desloca a questão do saber, afinal, trata-se de uma política que sustente o inconsciente, *um saber que não se sabe*. Não sendo o Saber o regulador do laço, abre-se lugar para o sintoma.

### **3.1. É possível que a psicanálise possa estar contemplada no discurso político?**

Incluir a psicanálise em um discurso político implica num problema logo de imediato: a psicanálise é corte, e como tal não pode ser um saber positivo. Mesmo sendo corte, a psicanálise constitui um discurso próprio, o que implica dizer que ela constitui um laço. No entanto, sendo um discurso que promove um corte, ela não pode se constituir *per se* como um discurso político. Não é possível conceber uma “política psicanalítica”, ou considerar que a psicanálise possa orientar a política. Porém, aquilo que a psicanálise traz em sua práxis, aquilo que se revela em sua clínica, o sujeito e seu desejo, tem a ver com a política enquanto uma prática que implica em um certo tipo de laço social. Assim, do arcabouço teórico e prático da psicanálise, algumas considerações são incontornáveis ao pensar em um discurso político que a considere. Askofaré (2011) elege cinco pontos fundamentais para a discussão a partir de sua leitura dos textos de Freud:

“1) Uma “teoria” disso que faz laço e disso que distingue, aos olhos da psicanálise, os laços sociais humanos das outras formas de `laços sociais` : nem laço natural nem gregário, mas laço social, concebido ao mesmo tempo como subversão e sublimação na e pela linguagem dos laços naturais elementares (laços de sangue, por exemplo) ou como criação ex nihilo de laços sociais sem fundamentos naturais. Sabe-se que Freud termina por levá-lo simplesmente ao amor e à identificação.

2) Uma “teoria” da estrutura social fundada numa divisão irreduzível: `A divisão dos homens em elementos dirigentes e dependentes faz parte integrante, escreve Freud, de sua desigualdade congênita e inelutável. Esses últimos elementos são a esmagadora maioria; eles têm necessidade de uma autoridade que lute por eles, à qual eles se submetem frequentemente sem objeções`. E Freud prossegue, eu estremeço: `É oportuno acrescentar aqui que é necessário se preocupar de modo mais amplo até o momento de formar uma camada dirigente de homens capazes de um pensamento autônomo, inacessíveis à intimidação e obstinados a perseguirem a verdade, aos quais restituiria de governar as massas sem autonomia`<sup>18</sup>

3) Uma “teoria” do poder na qual Freud exhibe os fundamentos e as responsabilidades pulsionais.

4) Uma “teoria” crítica das ilusões políticas, sejam elas fundadas no projeto de fazer desaparecer a agressão humana garantindo a satisfação dos bens materiais e estabelecendo [...] a igualdade entre os membros da comunidade (bolchevismo) ou seja sobre o projeto de um estado ideal fundado sobre uma `comunidade de homens que teriam submetido sua vida pulsional à ditadura da razão`<sup>19</sup>

5) Enfim, uma “teoria” do governar como uma das três tarefas impossíveis.” (Askofaré, 2011. Pg. 303).

Dos cinco pontos citados, o enfoque do presente trabalho recairá sobre os dois primeiros, não deixando de considerar os demais no desenvolvimento da argumentação. A escolha destes dois pontos se baseia nas concepções psicanalíticas de laço social e de sujeito, concepções estas que são muito caras à psicanálise e situam muito bem seu campo, sobretudo quando se refere à questão da política. A

---

<sup>18</sup> Askofaré faz referência ao texto de Freud *Por que a Guerra?* (1932). ESB, Vol. XXII.

<sup>19</sup> Novamente a referência do autor é o texto freudiano supracitado.

psicanálise supõe a incidência da linguagem como corte, o que promove a cisão absoluta entre sujeito e objeto. O sujeito é efeito do significante - lugar vazio que se encadeia metonimicamente ou se sobrepõe metaforicamente – enquanto o objeto está perdido desde sempre, sendo substituído a todo instante por objetos parciais. O campo do sujeito, portanto, comporta uma cisão fundamental, uma cisão fundante do próprio sujeito: a separação entre significante e significado, entre a Coisa (das Ding) e sua representação (Lacan, 1959-60/2008). Esta separação é própria do ser humano enquanto ser falante, é própria da linguagem humana enquanto articulada simbolicamente.

Dessa maneira, conjugar política e psicanálise implica em considerar a cisão do sujeito. Daí se desdobra uma noção própria do laço social, bem como uma ideia sobre a própria estrutura social. Quanto ao laço social, para a psicanálise, ele nada se assemelha a um laço natural ou imanente ao homem. Certamente, como pontuou Freud (1921/2006), não existe homem individualmente, estando o ser humano sempre no coletivo. Entretanto, disso não decorre uma ligação natural entre os homens. Para a psicanálise, em se tratando do sujeito da modernidade – afinal, este é o objeto da psicanálise – ele se enlaça através de seu sintoma:

“Se pensarmos no homem como suporte imaginário do sujeito, diremos que ele é sujeito na medida em que é assujeitado ao significante. Esse enlaçamento faz da vida um fato de linguagem e isso tem consequências. A primeira delas é que não carregamos, nos genes, nosso destino. Há que inventá-lo. E essa invenção se chama sintoma. O sintoma é um modo, é o modo, particular de se enlaçar ao mundo, ou à realidade. O sintoma é uma formação do inconsciente, então o laço que sustenta o homem no mundo é causado, determinado, pelo inconsciente, pelo significante” (Góes, 2012. Pg. 24).

O sintoma é a forma pela qual o sujeito se enlaça. Ao contrário do sintoma médico - que supõe uma disfunção que deve ser extirpada - o sintoma para a psicanálise supõe uma formação de compromisso, uma resposta à castração, o que pode ser entendido como um circuito de gozo (Góes, 2012). É a partir do sintoma que falamos, que nos colocamos, que estamos no mundo. Falar de um coletivo de pessoas e no laço que as une, implica considerar o sintoma envolvido nisso. Ou seja, a relação

que há não é sexual, é do laço social. Ao afirmar que não há relação sexual, Lacan (1972-73/1975) aponta para o lugar fundante do sintoma na constituição de um sujeito. Não há um significante que represente a mulher, não há o encontro de dois sujeitos, não há maneira de se completar, pois o que há é um sujeito e seu objeto (perdido). No lugar da relação sexual está o sintoma. Portanto, é a partir dele que o sujeito pode estabelecer algum laço.

Considerando o sintoma como o lugar que cada um ocupa no desejo da mãe, desejo do Outro, promovendo sua inserção, através da função paterna, no registro simbólico, depreende-se daí que o laço social não é idêntico para todos. O sintoma é a forma de estar na vida, de construção da realidade através do fantasma, é uma posição diante do Outro. É, portanto, um lugar simbólico ocupado pelo sujeito. Desse lugar pode-se fazer laço: este lugar é o laço do sujeito. Assim, cada um estabelece o laço à sua maneira, da forma como atravessa o Édipo (ou é atravessado pelo Édipo) e encontra um lugar no desejo do Outro, da forma como cada um se assujeita ao significante.

A rigor, o campo do Outro é regulado pela norma fálica. O falo é o significante que organiza os outros significantes, ordenando a linguagem em torno do significante da sexualidade, o significante oriundo da castração. Porém, como qualquer significante, o falo é vazio, não significa nada em si. Ademais, considerando que o objeto está perdido para o sujeito, o falo não é de posse de ninguém, não há um só sujeito que possa detê-lo. Ele é um lugar lógico que permite a ordenação de outros significantes. Ele é operação, e não um objeto. Ainda que a norma fálica regule a linguagem e o campo do Outro, cabe a cada um produzir uma saída para a questão colocada pela castração: o objeto só existe enquanto alucinado. Não é possível, assim, que todos se incluam da mesma maneira na norma fálica. Bem o oposto, cada um se inserirá à sua maneira. Há ainda aqueles que não se inserem na norma fálica de modo algum, tendo que construir através de uma estrutura outra - uma estrutura psicótica - como norma de organização para se constituírem.

A norma fálica deixa uma marca na constituição do sujeito: a cisão, esta que é própria do sujeito e está na estrutura social, como menciona Askofaré (2011). Marx (1861/2011) desvelou esse aspecto muito bem, supondo uma sociedade dividida em seu modo de produção, em sua operação mais fundamental - a venda da força de trabalho e a produção da mais-valia - estendendo tentáculos para além das classes

sociais economicamente estabelecidas: a divisão está entranhada no próprio homem trabalhador e independe de sua vontade ou de sua consciência (Marx 2011).

A leitura de Marx feita por Lacan (1968-69/2008) aponta para uma dimensão do discurso do capital que é correlativa à expropriação do valor a partir da venda da força de trabalho. Esta operação do valor expropriado, valor do qual o trabalhador deve abdicar para entrar dentro do discurso do capital – escolha forçada, visto que não há outra opção – possui operação homóloga no aparelho psíquico: o sujeito deve abdicar de sua satisfação para entrar no discurso<sup>20</sup>. Também não é uma escolha voluntária, visto que o objeto de satisfação já é perdido de antemão, restando apenas a alucinação de sua existência. Também há um valor perdido aí, um valor de gozo, digamos assim, um gozo que supostamente completaria. Esta perda de gozo, denominada mais-de-gozar, também é apropriado em nome da entrada na civilização. Trata-se de uma renúncia, como aponta Lacan (1968-69/2008).

“Isso que Marx denuncia na mais-valia é a espoliação do gozo. E, porém, essa mais-valia é o memorial do mais-de-gozar, seu equivalente do mais-de-gozar” (Lacan, 1969-70/1991. Pg. 91).

Lacan faz uma consideração em seu texto “Televisão” (1974/2001) sobre um único sintoma que poderia ser social: a proletarização generalizada, “que designa todo indivíduo como proletário desde o momento em que não tem nenhum discurso com que fazer laço” (Soler, 2011 *apud* Lacan 1975. Pg. 398). O discurso é a ordem na qual está inserido o sintoma do sujeito, a lógica operativa pela qual o sintoma pode fazer laço. O sintoma tem um lugar no discurso, o *a* que opera como mais-de-gozar, o caminho do gozo percorrido pelo sintoma do sujeito. O sintoma, portanto, opera dentro de um certo discurso. No caso do discurso do capitalista, abre-se um único

---

<sup>20</sup> A perda de gozo em nome da entrada no discurso pode suscitar dois tipos de entendimento. Por um lado, pode se referir à perda efetuada a cada vez que se entra em um discurso, visto que os discursos se encadeiam, fazendo com que o sujeito deva se posicionar – e perder – sempre que um giro discursivo se efetive. Por outro lado, pode também ser considerada a perda em nome da entrada na linguagem, a qual estrutura uma série de relações fundamentais entre os elementos que formam o discurso. A isso Lacan (1968-69/2008) denominou mais-de-gozar. Portanto, há uma perda a cada giro discursivo própria ao lugar que o sujeito se encontra em cada discurso e há uma perda estrutural, constitutiva do sujeito, de sua entrada em algo que se estrutura como discurso. O trabalho faz referência à segunda concepção, entendendo o discurso como estrutura da linguagem, independente de qual discurso esteja operando. Ver ponto 2.1 do presente trabalho.

sintoma que pode ser social. Se uma política em particular funciona dentro deste discurso, o proletário é o produto (Soler, 2011).

Entretanto, dentro de qualquer discurso há a produção de uma forma de laço através do sintoma. Dessa maneira, a questão do laço social se torna muito mais complexa. A regulação do laço é uma regulação de gozo, produzida pelo sintoma de cada um. Disso se depreende algo de político, ainda que de uma maneira subversiva, na medida em que a questão que está no cerne do político é a forma como os cidadãos se enlaçam coletivamente. Esse é um ponto que não passa despercebido para Lacan:

“Que o sintoma institua a ordem onde se revela nossa política implica, de outra parte, que tudo o que se articula dessa ordem seja passível de interpretação.

É por isso que temos razão de botar a psicanálise à frente da política. E isso poderia não ser, absolutamente, repouso para tudo o que a política representou até agora, se disso a psicanálise se revelasse advertida” (Lacan, 1971/2001. Pg. 18).

Conceber o sintoma como operador do laço social implica em considerar a cisão constitutiva do sujeito. Da mesma forma, conceber a cisão do sujeito implica em conceber uma cisão social. Há portanto, por um lado, a lógica da consciência e os processos que ela envolve; e há, por outro lado, uma outra lógica que atravessa os elementos conscientes e está na etiologia do sofrimento psíquico. Para Freud (1908/2006), essa outra lógica, a lógica inconsciente, não ficava restrita ao plano individual: haveria uma correspondência entre o plano da cultura e o plano do sujeito. Se há essa correspondência, pode-se supor que isso avance ao plano social, sendo algo constituinte de uma sociedade.

Não se trata necessariamente de apontar aonde essa cisão se presentifica em situações específicas. Trata-se de supor que se a cultura e a neurose têm uma origem em comum, a sociedade tem na pulsão um componente fundamental. Da mesma forma que o sujeito é cindido, a estrutura – e conseqüentemente a sociedade - também funciona de modo dividido. Para além da dimensão da racionalidade há uma dimensão pulsional, tanto no sujeito quanto no social. Isso não significa dizer que a lógica do inconsciente explica os fenômenos sociais. Significa, unicamente, que há o campo pulsional que atravessa a sociedade racional. A pulsão circula também na sociedade, investindo e desinvestindo elementos, sustentando ou não aspectos

coletivos. Se um trabalhador, por exemplo, é obrigado a trabalhar e responde a uma lei escrita que regulamente esse ofício, ele só pode fazê-lo de fato com algum investimento pulsional, nem que seja advindo da necessidade. A descarga da pulsão se faz no coletivo, bem como seus investimentos e contra-investimentos. O discurso está na ordem do pulsional, o sujeito barrado tem um lugar dentro dos elementos discursivos de modo que a pulsão é a energia que circula entre eles.

Ao fazer esse tipo de consideração, chega-se à conclusão de que a psicanálise, por sustentar o campo do sujeito e da pulsão, se opõe a qualquer tipo de visão harmônica da sociedade. Conceber a cisão do sujeito e o sintoma que o enlaça ao mundo supõe, em alguma medida, que o ideal de felicidade permanece sempre inalcançável. Segundo Lacan, a felicidade virou uma questão da política (Lacan, 1969-70. Pg. 84), tornando-se um direito almejado individualmente por cada cidadão: a crença de que é possível alcançar um estado de organização social e pessoal de modo a atingir um estado idealizado de plenitude em que o sujeito seria “feliz”. Lacan localiza esse movimento como uma função de mestria, própria ao discurso que lhe dá nome. Nada mais paradigmático do discurso do mestre do que a ideia de que alguém pode garantir ao sujeito o apaziguamento de suas questões. Não à toa, o exemplo dado por Lacan nesta passagem de seu seminário 17 (Pg. 84), diz respeito a um certo tipo de psicanálise que não opera no discurso do analista, permanecendo no discurso do mestre e, portanto, no plano da consciência. Trata-se, a rigor, de uma psicanálise que não dá lugar ao gozo, transformando-se numa terapêutica em que o analista ocupa o papel de senhor. O passo subversivo de Lacan, diz ele, é tentar dar lugar à *babaquice* (*connerie*), não tentar dar uma solução a essa “cadeia bastarda de destino e inércia, de golpes de azar [*coups de dés*] e de estupor, de falsos sucessos e de encontros mal-sucedidos, que fazem o texto comum da vida humana” (Lacan, 1969-70. Pg. 80). Trata-se, em suma, de sustentar um discurso que não seja totalizante, que suporte a falha, a babaquice.

“Supõe-se que exista um sentido (uma explicação ou um significado) para a existência humana. Há... para os crentes. A psicanálise, para o bem e para o mal, ancora no mais estrito materialismo. Aliás, qualquer sentido que se estabeleça como verdade para os mistérios da vida tende a criar uma

religião. Esse perigo ronda a psicanálise, e Lacan nos avisou da importância de escapar do discurso do mestre e de sustentar uma lógica `não toda`, quer dizer, que se mantenha uma abertura, o que Freud chamou de `umbigo do sonho`” (Góes, 2012. Pg. 31).

Com a psicanálise – e com Marx, sem dúvida – é possível construir uma visão crítica da harmonia e da estabilidade, da cessação da agressividade humana e da satisfação dos bens materiais. Em suma, não há como submeter a vida pulsional a uma *ditadura da razão*<sup>21</sup>. Por isso, a vida pulsional e - conseqüentemente a práxis psicanalítica – é incompatível com o capitalismo. No discurso do capital, a ciência é condição de possibilidade e de instrumentalização do discurso capitalista, o que confere ao saber um lugar de destaque. Pois, o discurso do capitalista é uma corruptela do discurso do mestre, baseando-se no processo de formalização da ciência em que tenta-se apreender o real em um algoritmo. Disso, o trabalhador é reduzido a puro valor em função do saber, no processo que Marx chamaria de espoliação”, e que Lacan aponta ao propor a citada “proletarização generalizada” (Lacan, 1974/2001). O que se exige do trabalhador, assim, é apenas seu mais-de-gozar.

Em suma, um projeto político que considere a psicanálise implicaria numa mudança discursiva na forma como opera a política. Não é possível conceber uma “política psicanalítica”, ou seja, que a política opere dentro do discurso da psicanálise. Este é um discurso de passagem, aponta Lacan (1969-70/1991). Trata-se de subverter o discurso do mestre, o qual, em tempos onde impera o capital e a ciência, o saber se encontra no lugar de mestria. Por subversão entenda-se a possibilidade de giro no discurso. Diferente da revolução, a subversão se caracteriza como um ponto de “barulho”, uma posição de resistência ao discurso regente.

“A noção mesma de quarto de giro evoca a revolução, mas certamente não no sentido onde revolução é subversão. Bem ao contrário, isso que gira – é isso que chama-se de revolução – é destinado, em

---

<sup>21</sup> A questão é colocada por Freud em “Por que a Guerra?”. Citado por Sidi Askofaré em Askofaré, Sidi. *D`un discours l`Autre* (2011). Ver referências bibliográficas.

seu próprio enunciado, a evocar o retorno” (Lacan, 1972-73/1975. Pg. 41).

A questão que se coloca é menos a de uma concepção teórica de homem, e mais a de dar lugar àquilo que a psicanálise recolhe em sua clínica - o resto, o que não funciona, o que responde a um princípio diverso da Razão, o que não está no bom senso, a babaquice. Lacan (1969-70/1991) indica que o lugar do analista na política é sustentar o gozo como constituinte do discurso, isto é, que não há discurso que não seja do gozo. Aí está a babaquice, da qual nem Freud nem Marx fugiram (ibid).

Assim, nada mais díspar da psicanálise do que uma política orientada pelo Bem, tenha ele seus mais diversos nomes: *felicidade*, *bem-estar*. Não se trata de colocar um sentido no centro. A subversão psicanalítica é justamente conceber um discurso sem centro. Aí reside uma importante distinção entre a subversão e a revolução, visto que a segunda supõe sempre a produção de um sentido que dê conta do real. É preciso um movimento outro, que não produza um centro definido. Lacan fornece o exemplo de Copérnico e Kepler. Freud (1917/2006) concebe Copérnico como um revolucionário por ter substituído a Terra pelo Sol como centro gravitacional por onde orbitam os planetas. A verdadeira revolução – aquela que é subversão – Lacan (1972-73/1975) aponta em Kepler, na medida que seu sistema elíptico das órbitas planetárias não colocava nenhum corpo celeste como centro gravitacional. Aí se situa o discurso analítico: um discurso descentralizado. Por isso, não é possível colocar um ideal por onde gire o sentido da sociedade e da cultura.

“A subversão, se ela existiu em qualquer parte e em algum momento, não é de ter mudado o ponto de virada daquilo que gira, mas sim de ter substituído o *isso gira* por um *isso cai*” (Lacan, 1972-73/1975. Pg. 43).

Deixar que algo caia, deixar que o significante caia, deixar que o sujeito se produza na cadeia. Em contrapartida a uma política processual, a qual recai nos tempos atuais em um funcionamento burocrático, pode-se pensar com a psicanálise numa política que inclua o ato do sujeito, em que o discurso se subverta. Uma política da babaquice. Babaquice da palavra, do desencontro da linguagem. A psicanálise

deixa evidente a necessidade de uma tomada de posição. É isso que está em jogo em sua clínica: que o sujeito possa tomar uma posição diante do gozo de seu sintoma e possa se responsabilizar por isso. Quando se pensa na política, a psicanálise convoca à mesma coisa, à tomada de posição diante de um saber que não está dito, *um saber que não se sabe*. De fato, essa não é uma saída para todos, não é um fenômeno de massa.

Em suma, a pergunta que norteia este ponto se desloca. A primeira questão era *É possível um projeto político que inclua a psicanálise?* Parece ser legítimo afirmar que a psicanálise possui algo a dizer sobre isso. Por isso, como indicação de trabalho futuro, poderia se pensar em um desdobramento da primeira pergunta: *O que seria uma política que incluísse a psicanálise?*

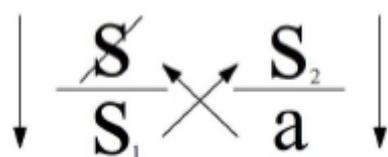
### **3.2. A psicanálise como ato político.**

Sustentar a psicanálise diante do avanço da ciência moderna e no discurso do capitalista se configura como um ato político. O presente trabalho parte desta premissa. Longe de ser uma “militância psicanalítica” ou de conceber a psicanálise como um Saber transformador, trata-se de seguir dando lugar a algo que está, e sempre esteve, fora da ciência. Trata-se, em suma, de sustentar um discurso Outro. Não cabe à psicanálise promover a derrocada do capitalismo ou da ciência – isto está para além do alcance da psicanálise. Porém, se o discurso psicanalítico se institui, a psicanálise pode promover uma posição subversiva quanto ao desejo que move o sujeito. No lugar da mais-valia e do mais de gozar, do valor perdido – valor de gozo, valor monetário – que se configura como causa de desejo do capitalismo, a psicanálise pode “permitir ao sujeito, sujeito do inconsciente, de tomá-lo [o inconsciente] como causa de seu desejo“ (Lacan, 1974/2001. Pg. 519).

A noção de discurso em Lacan concerne a algo do coletivo, não se limitando aos indivíduos um a um. Sem dúvida, esta noção foi extraída da experiência analítica e foi um esforço do próprio Lacan, à luz dos acontecimentos de seu tempo, conseguir fazer uma conceituação sobre o laço social (Soler, 2011). Todos os discursos formulados por Lacan instituem lugares, posições fixas. Todos os discursos instituem vínculos sociais. Ao longo da história, dependendo da forma como o discurso do mestre se presentificou, relações foram estabelecidas: o mestre e o escravo, o homem e a mulher, pais e filhos, os representantes de Deus, a mística. Ou mesmo no discurso

da histeria se produz o neurótico histérico e o médico. No discurso analítico, o analista e o analisante. Todos produzem um vínculo que poderia se chamar de social. Todos, exceto um: o discurso do capitalista (Soler, 2011).

O discurso do capitalista é uma corruptela discursiva, perversão do discurso do mestre. Os lugares são os mesmos, bem como os termos que funcionam na estrutura. Entretanto, o discurso não funciona como os outros, o movimento discursivo é distinto.



O sujeito, no lugar de agente, é comandado pelo *a*, mais-de-gozar, no lugar de produto. Assim, o produto é também o que comanda, ninguém menos que o sujeito. O produto do discurso capitalista é a mais-valia/mais-de-gozar. Eles não são os agentes, este lugar continua reservado ao sujeito. Entretanto, pela forma perversa como o discurso se articula, em um movimento diagonal e outro vertical, a mais-valia/mais-de-gozar condicionam o sujeito no lugar de agente. A cadeia da linguagem é comandada por S1 no lugar de verdade, lugar oculto, e S2 ocupa o lugar de Outro. Neste discurso não há ruptura, não há barreira, não há qualquer hiato entre o gozo - tornado possível pelo próprio discurso - e a verdade (Soler, 2011). Esta é, talvez, a diferença mais significativa do discurso do capitalista para os outros discursos formulados por Lacan. Operando na ordem do *ilimitado*, o discurso do capitalista está em um registro diferente do registro político, uma vez que a política precisa de um espaço e um tempo delimitados (Milner, 2011). Dessa maneira, o discurso do capitalista funciona numa lógica, se podemos dizer assim, não-linear, com seus elementos girando de forma diagonal ou vertical. Para Soler (2011), o sujeito no lugar de agente está totalmente submetido ao *a*, no lugar de produção, o que implica dizer que o sujeito, no âmbito deste discurso, está submetido à mais-valia: a parte perdida é o que está em jogo em seu desejo, numa tentativa alucinada para recuperá-la.

“De um desejo articulado à falta enquanto dado estrutural, o capitalista não quer ouvir falar. Em seu

lugar, formula a promessa de eliminar a falta pela aplicação da ciência à tecnologia que ofereça, no mercado, os meios de obter satisfação e negar a falta. Essa promessa é sustentada pelo caráter infinito do dinheiro (...) O desejo é suprimido em nome do império do prazer, forma particular de alienação no modo de produção capitalista” (Góes, 2008. Pg. 47)

A ligação entre desejo e mais-valia permite a dedução de que neste ponto o sujeito não deseja em nome próprio: o sujeito deseja a promessa velada do discurso, a recuperação de um valor produzido pelo trabalhador e usurpado pelo próprio movimento do capital (Soler, 2011), uma vez que esse valor acaba não sendo totalmente expropriado pelo capitalista e se acumula na abstrata esfera do capital. Seu gozo opera em função de uma satisfação perdida alucinada, do mais-de-gozar, formando um circuito próprio de gozo que não inclui o desejo. É nesse ponto que a psicanálise pode produzir uma mudança discursiva: é possível, talvez, subverter essa ordem de gozo restituindo ao sujeito uma posição desejante, o que implica dizer: uma barra no gozo. Essa é a única contribuição política que a psicanálise pode oferecer, e não é pouca coisa.

“O que a psicanálise é capaz de objetar ao discurso capitalista pode ser dito assim: suscitar um desejo outro, ou sustentar os desejos outros. Se o discurso do capitalista faz-se como causa geral do mais-de-gozar, da mais-valia, em uma psicanálise devolvemos ao sujeito sua singularidade, a sua própria, a pequena parte de seu desejo que não entra no grande círculo do discurso. A ideia de Lacan de uma análise terminada é a que gera outro desejo (...) Sustentar outro desejo é uma maneira, não de derrocar – estamos todos presos no discurso capitalista – mas sim de sustentar um desejo que possa excetuar-se de tal discurso” (Soler, 2011. Pg. 448).

Um desejo que possa se configurar como uma exceção, ainda que pontual, ao discurso capitalista (ibid). Essa é a possibilidade aberta pela psicanálise ao sujeito, a qual só pode se efetivar de fato caso a psicanálise possa ser transmitida. Restituir ao sujeito seu desejo não está no plano pedagógico do ensinamento, como se o analista pudesse, do auge de seu Saber, ensinar alguém a desejar. Por ser uma mudança discursiva, e pelo fato da psicanálise ser uma práxis, e não um Saber, a transmissão da psicanálise – transmissão do discurso psicanalítico – só pode ser feita no âmbito da própria clínica. Não é algo massificado ou protocolar: é algo que pode ocorrer em transferência, a cada vez. Isso abre para a transferência uma dimensão política, uma vez que ela instrumentaliza uma mudança discursiva: é através da transferência que é possível a um sujeito se colocar em outra posição discursiva se valendo do dispositivo analítico, sustentando-se como exceção.

Um paciente chega em análise e transfere ao analista a repetição de seu sintoma. Endereça ao analista aquilo que endereça a todos com quem faz laço: `me deixe gozar de meu sintoma, apesar de todo meu sofrimento`. É, precisamente, por sustentar outra posição, que o analista pode promover uma subversão na máquina de gozo de uma pessoa. Ao repetir em análise, o sujeito encontra no analista um lugar vazio, lugar de objeto em seu circuito pulsional. Assim, ele pode fazer comparecer alguma coisa da falta, da incompletude, sem preencher o sujeito com explicações sobre suas mazelas. O analista possibilita uma experiência, um encontro com a própria repetição como algo constitutivo de cada um. Ao invés da elucidação, o analista apresenta o problema, dando ao sujeito a possibilidade de responder a isso com seu desejo. Ao se deparar com a falta, o sujeito não tem, dentro de uma psicanálise, um *gadget* que possa funcionar como tampão para aquilo que lhe acomete.

Assim como o trabalhador é alienado de sua condição diante da mais-valia, o sujeito é alienado de sua condição de gozo diante de seu sofrimento. É neste ponto que a transferência pode incidir, possibilitando ao sujeito que ele construa um “saber” sobre si mesmo, *um saber que não se sabe* (Lacan, 1969-70/1991). O sujeito, alienado, transfere ao analista a suposição de um saber que possa dizer sobre seu sofrimento. A resposta do analista, porém, não vem deste campo, vem do campo do objeto, deixando um saber a ser tecido pelo paciente sobre si próprio. É fundamental considerar que a transferência não é própria da análise, ela vem da neurose: o sujeito transfere seu amor e sua repetição para outros ao longo da vida. A diferença reside na

resposta (ou ausência de resposta) que o analista dá a isso, manejando a transferência de modo que o sujeito possa ser posto em trabalho. Numa análise há um sujeito que fala e alguém que se esforça para escutá-lo, mas não do lugar de sujeito. Nessa mudança de posição reside a possibilidade da transmissão da psicanálise a partir de sua experiência, instituindo um novo discurso e, conseqüentemente, uma forma de laço diversa.

Em transferência, quando um sujeito fala no lugar de agente, isso passa pelo Outro, e daí pode cair um significante no lugar de produção. Este significante, constitutivo do sujeito, sai do lugar de verdade recalcada e pode ocupar lugar de agente. É uma operação que só funciona na medida em que a palavra passa pelo Outro, e a transferência esteja em jogo.

Na clínica psicanalítica, com o analista funcionando como objeto, abre-se espaço para que o real da falta constitutiva do significante apareça. É com esse real que a psicanálise trabalha. Um real impossível de ser universalizado. Isso coloca a práxis psicanalítica na contramão dos marcos fundadores da modernidade e contemporaneidade: o capitalismo e a ciência. Um não existe sem o outro. Pode-se dizer, inclusive, que a ciência é condição de possibilidade para o capitalismo, ao mesmo tempo em que ela se realiza através do discurso capitalista (Soler, 2011). Mais precisamente, a estrutura do discurso capitalista é originada a partir de uma modificação introduzida pela ciência no discurso do mestre (Soler, 2011). Surge uma intrincada relação dessa mistura entre ciência e capital. A ciência não possui um discurso próprio, mas se faz valer do discurso capitalista como forma de instrumentalização.

A marca fundamental da ciência, e conseqüentemente do capitalismo, é precisamente seu caráter universalizante. Não há espaço dentro do método científico para algo singular, algo que não seja dedutível dentro dos algoritmos que escrevem a realidade científica. A operação da ciência é uma tentativa alucinada de capturar o real nos “caracteres matemáticos” proferidos por Galileu. Não há espaço para a singularidade, não há espaço para algo que não seja universal: se não pode ser traduzido na álgebra, não é objeto da ciência, ou, pior, não existe. Da mesma maneira opera o capital - que se utiliza da formalização da ciência de dar a qualquer objeto um algarismo numérico – e transforma qualquer coisa em mercadoria: “se fabrica homogeneidade, e não laço” (Soler, 2011. Pg. 452). Não interessa o valor-de-uso, apenas o valor-de-troca. A pura cadeia entre as mercadorias e sua função dentro de

uma economia que se organiza em torno de sua produção, gera a massa, a “proletarização generalizada” (Lacan, 1974/2001). Da massa o sujeito se encontra excluído, sem lugar. É função da psicanálise se ocupar disso.

Precisamente, a psicanálise se ocupa daquilo que no desejo do sujeito é impossível de se universalizar (Soler, 2011). Promove-se, então, quando possível, uma mudança subversiva na dialética do desejo. Pensar em subversão e não em revolução é uma concepção de política própria da psicanálise. A subversão discursiva é um ponto, uma tomada de posição diante do discurso e de seu desejo. A subversão supõe, portanto, uma política que esteja baseada no ato do sujeito. A revolução, por outro lado, implica num processo, em que atores políticos desempenham seus papéis determinados historicamente. São duas dimensões abertas ao conceber o político: o ato político do sujeito diante do discurso e seu desejo, e o processo político-histórico que determina posições conforme se desenrola. Sugerir que a política possa ser um lugar possível para o sujeito pode ocasionar, talvez, algum deslocamento, visto que a tendência da política é operar no discurso do mestre (Askofaré, 2011). A aposta da psicanálise é que dando lugar à fala de alguém, o sujeito possa barrar um pouco seu gozo através de uma posição desejante e possa se apropriar de alguns significantes que permitam um novo trilhamento pulsional.

Soler (2011), baseada no texto *Televisão* (1974/2001) de Lacan, supõe que a restituição do desejo ao sujeito - permitir que o sujeito se deixe habitar pelo desejo do Outro - poderia permitir uma “saída do discurso capitalista – isso que não constituirá um progresso, já que é somente para alguns” (Lacan, 1974/2001. Pg. 520). A autora insiste na tese de que isso não implicaria uma derrocada do discurso capitalista, mas uma saída pontual, uma posição de exceção, a ser sustentada a cada vez. Soler (2011) reforça que o capitalismo produz outra coisa em matéria de agrupamento, algo que ela chama de “*agregados*” (Soler, 2011. Pg. 453). “O *agregado* não é uma massa consistente, não tem a estrutura de um conjunto” (ibid. Pg. 453), se configurando assim como uma “multiplicidade inconsistente” (ibid).

No discurso psicanalítico há laço, algo muito diverso de um agregado. No entanto, o laço não é exclusivo da psicanálise: todos os outros discursos produzem laço. A diferença reside na forma de enlaçamento que a psicanálise supõe. Pois o que uma psicanálise pode promover – algo que depende de um passo ético do analisante – é levar o sujeito às portas de seu desejo, convocando-o a uma posição. Dentro de um contexto coletivo e discursivo, pode-se afirmar que a tomada de posição de um sujeito

diante de seu desejo – este que tem o sujeito como causa – se configura como uma posição de exceção diante do discurso do capital. O capitalismo possui efeitos de fora-do-discurso (Soler, 2011. Pg. 449), e talvez com a psicanálise possa se restaurar alguma coisa discursiva ao sujeito.

Os efeitos de uma análise incidem não somente sobre o capitalismo, mas também sobre o avanço da ciência. Afinal, o mecanismo da ciência é o de foracluir o sujeito, aquele do qual a psicanálise se ocupa. “Daí a ideia de que a psicanálise, nesse sentido, é como um antídoto que faz valer o que em outras ocasiões foi chamado de direitos do sujeito. Como se a psicanálise fosse, em suma, o que falta à ciência” (Soler, 2011. Pg. 397). Sustentar o sujeito no campo da ciência e sustentar o desejo diante do capital, aí se delineiam dois pontos de resistência da psicanálise às instâncias que marcam a cultura atual. Essa é uma sustentação feita na clínica, pelo manejo da transferência. No fundo, é uma aposta, para alguns. Ainda assim, pode se configurar como político.

Talvez seja possível pensar que a vocação da política seja a de barrar o capitalismo, colocando um limite. É importante ressaltar que o capitalismo opera pelo pulsional do sujeito. Ele não o desconsidera, pelo contrário, o reverte em função da produção (Costa-Moura & Fernandes, 2011). O sujeito não está foracluído do capital, tal como o está na ciência, pois o capitalismo precisa da pulsão para seguir produzindo. O que a psicanálise possibilita é a reversão desse processo em função da produção: ao invés do sujeito estar condicionado à mais-valia, ele pode colocar o inconsciente como causa de seu desejo. A política, por sua vez, ao se configurar como um campo de fala no funcionamento social, pode ter como função impedir o avanço da ordem ilimitada do capitalismo, dando lugar à palavra.

### **3.3. As implicações do desejo.**

Dar lugar à palavra do sujeito, no contexto de uma análise, tem um sentido: colocar o desejo em causa. Isso não se configura como uma garantia analítica, é uma possibilidade aberta a partir de um esforço de escuta e de sua condução. Lacan (1959-60/2008) sustenta que a experiência psicanalítica concerne a alguma coisa que é muito geral e muito particular ao mesmo tempo. É geral porque diz respeito ao momento em que vivemos, à “obra coletiva na qual estamos todos mergulhados” (ibid. Pg. 11). Por outro lado, é muito particular na medida em que se configura como um trabalho

diário, a maneira de se responder a uma demanda do sujeito, tentando assegurar, acima de tudo, que não se adultere o sentido fundamentalmente inconsciente dessa demanda (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 11). O sujeito chega a uma análise com uma demanda inconsciente, a qual ele direciona ao analista. O que se demanda, invariavelmente, é a felicidade. Disso a psicanálise não pode fugir, e a partir daí sua clínica se constrói. O analista não pode oferecer a felicidade a seu paciente; contudo, não pode exigir que ele esteja fora dessa demanda. Há um manejo a ser feito aí; supõe-se que pode ser efetuado um deslocamento na demanda de modo a colocar o desejo em jogo. A rigor, a psicanálise não está fora do ideal de felicidade, mas ela irá faltar quanto a isso.

*“Não escapa a Freud que a felicidade é, para nós, o que deve ser proposto como termo a toda a busca, por mais ética que seja. Mas o que decide, e cuja importância não se vê o suficiente com o pretexto de que se deixa de escutar um homem a partir do momento em que ele parece sair de seu âmbito puramente técnico, o que eu gostaria de ler no *Mal-Estar na Civilização* é que, para essa felicidade, diz-nos Freud, não há nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo.*

*Esse é o ponto totalmente novo. O pensamento de Aristóteles referente ao prazer tem algo que não é contestável, e que se encontra no polo diretivo da realização do homem, uma vez que se há no homem algo de divino é o fato de pertencer à natureza” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 25. Grifo meu).*

A problemática da felicidade se encontra, para Lacan, na virada que Freud provocou na tradição aristotélica de pensamento. Não é pretensão deste trabalho adentrar com minúcias na imensidão do corte epistêmico que a obra freudiana provocou na filosofia ocidental. Para os efeitos deste trabalho, fica-se apenas com a indicação feita por Lacan na citação acima sobre a direção do pensamento de Aristóteles. Para Lacan, a dimensão do prazer para Aristóteles se relacionava diretamente com a realização do homem<sup>22</sup>. Isso se traduz nos termos da satisfação da

---

<sup>22</sup> Lacan faz uma grande e relevante consideração sobre a função do prazer em Aristóteles e em Freud. Não é objeto desse trabalho adentrar na filosofia aristotélica e nem na leitura empreendida por Lacan da mesma. No entanto, fica como indicativo que Lacan situa o prazer em Aristóteles como uma ação que tem um fim em si mesmo. Em Freud, ele observa que não se pode dissociar o prazer do princípio de inércia.

felicidade como alguma coisa que se assemelharia a um ideal humano. Nesse ponto, Lacan sustenta uma posição baseado em sua leitura de Freud. Ao sujeito que chega a uma análise buscando uma “verdade libertadora” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 34), que possa lhe garantir a felicidade, Lacan (ibid) irá sustentar que essa verdade será buscada em um “ponto de sonegação do sujeito” (Pg. 35), afirmando que se trata de uma “verdade particular” (Pg. 35). Na articulação entre particular e universal gira a questão da felicidade (e da política), através do ideal de uma felicidade universal.

Lacan (1959-60/2008) considera que a felicidade se tornou assunto de política na sociedade moderna, se constituindo como o bem maior do cidadão. Ela se expressa da seguinte maneira: “*Não poderia haver a satisfação de ninguém sem a satisfação de todos*” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 343). Há um empuxo à felicidade generalizada, um ideário de uma sociedade em que os indivíduos compartilhassem todos de uma plenitude. Mais do que a felicidade individual, há uma fantasia de que a verdadeira felicidade deve ser de todos. A demanda endereçada ao analista é essa. No entanto, a psicanálise não se constitui como uma *disciplina da felicidade*. Longe disso. Ao situar a psicanálise como uma ética do desejo, Lacan não assume um compromisso da psicanálise com a felicidade. O que Lacan propõe é o deslocamento metonímico da demanda pelo desejo, permitindo uma mudança de objeto. Ao invés da satisfação da demanda, indo para além de sua formulação, propõe-se a exigência sempre de outra coisa que não pode saciar uma necessidade.

“realizar seu desejo coloca-se sempre numa perspectiva de condição absoluta. É na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que, em toda satisfação da necessidade, ela exige outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda

---

“O prazer em Aristóteles é uma atividade, comparada com a flor que se depreende da atividade da juventude – ele é, de alguma maneira, sua irradiação. Ademais, ele é também o sinal do desabrochamento de uma ação, no sentido de uma *enérgeia* – termo em que se articula a verdadeira praxis, como que comportando em si mesma sua própria finalidade.

O prazer, sem dúvida alguma, encontrou muitas outras modulações através dos tempos como sinal, estigma, ou benefício, ou substância da vivência psíquica. Mas vejamos como ele é tratado naquele que nos interroga – em Freud.

O que não se pode deixar, primeiramente, de nos surpreender é que seu princípio de prazer é um princípio de inércia (...) ele parte de um aparelho que, por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro. Esse organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 39-40).

para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo final” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 344-345).

A modernidade é marcada pela falta do Pai. Talvez agora, mais do que nunca, o pai tropece. A promessa de felicidade moderna se calca, assim, em um profundo desamparo, uma promessa que busca suas garantias no avanço da tecnociência e no progresso do mercado de bens (Góes, 2008). Deslocando a demanda de felicidade generalizada, Lacan (1959-60/2008) situa a psicanálise numa posição oposta ao Bem Supremo. Essa é uma questão fechada, nos diz Lacan, mesmo sendo colocada ancestralmente ao homem (ibid). É nessa problemática que recai a demanda do sujeito quando chega a uma análise. O sujeito pede o Bem, e cabe ao analista colocar esse limite, que nada mais é do que o limite próprio da dialética do desejo. Essa é a função de uma análise, e a novidade que ela porta é colocar essa problemática no centro de qualquer realização que o sujeito possa ter de si mesmo (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 351). A psicanálise se situa em uma *zona limite* entre o Bem e outra coisa que não se encontra nesse registro. Não se trata de pregar o fim ou a inexistência do Bem, pois haverá sempre uma correspondência com esse campo. Trata-se de não manter um compromisso com isso.

“A questão do Bem Supremo se coloca ancestralmente para o homem, mas ele, o analista, sabe que essa questão é uma questão fechada. Não somente o que se lhe demanda, O Bem Supremo, é claro que ele não o tem, como sabe que ele não existe. Ter levado uma análise a seu termo nada mais é do que ter encontrado esse limite onde toda a problemática do desejo se coloca” (Lacan, 1959-60/2008. Pg 351).

Dessa maneira podemos delinear o campo por onde opera a práxis psicanalítica. Ela é uma prática clínica que implica em um laço social específico, com incidências no coletivo, as quais, porém, não conseguem ser dimensionadas ou positivadas. Seu compromisso é com o desejo, o que traz suas consequências. Afinal, Lacan indica que o lugar do desejo é “desejo de nada”, “relação do homem com sua falta a ser” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 349). O desejo é a própria inadequação, não se pautando pelas leis da cidade, o que não significa que a psicanálise proponha uma

auto-regulação do sujeito. A psicanálise apenas aponta para uma lei que determina o sujeito, que o funda, que se articula ao desejo. Ao situar-se na zona do limite do desejo, a psicanálise não opera segundo o regime dos bens – bens privados, bens de família, bens da casa, bens do ofício – apesar de deles não prescindir. Não está no campo das terapêuticas, o qual Lacan qualifica como o da “moralização racionalizante” ou da “harmonização psicológica” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 354). Ou seja, não autoriza o que Lacan chama de “devaneio burguês” (ibid, Pg. 355), o qual teria como finalidade última a felicidade do indivíduo.

O passo em direção ao plano do desejo implica numa perda. Édipo deu esse passo, aponta Lacan (1959-60/2008). Édipo renuncia ao serviço dos bens em nome de seu desejo: ele abre mão de qualquer coisa relativa à sua felicidade para ir no sentido de seu desejo de saber. Não é uma escolha premeditada, não é alguma coisa que possa ser feito a partir da vontade individual de cada um. Para Édipo, foi uma dimensão que se abriu a partir de sua perda. Tampouco renunciar ao serviço dos bens constitui *per se* um passo em direção ao desejo.

A tragédia de *Édipo Rei* começa quando ele já está empossado do reino de Tebas. Nesse momento, afirma Lacan (1959-60/2008), Édipo está no pleno exercício do serviço dos bens. Ele atinge a felicidade: tanto a felicidade conjugal como a felicidade de seu povo pelo fato de Tebas ser uma cidade próspera. No entanto, uma maldição recai sobre a cidade. Édipo não entende o motivo de estar sendo punido pelos deuses e decide investigar. O coro tenta dissuadir Édipo de sua busca, mas ele prossegue, ele deseja saber. Ao investigar a cidade, ele se descobre no centro da profecia da qual tentara fugir quando jovem. Édipo havia, sem saber, casado com sua mãe e matado seu pai, tal como a profecia anunciava. Ele não sabia e não tinha como saber que o homem que matara em sua juventude era seu pai, nem lhe era possível imaginar que sua esposa, Jocasta, era sua mãe. Por isso, Lacan (ibid) afirma que “Édipo não fez complexo de Édipo” (Ibid, Pg. 357). É notável, ainda assim, seu ato. Édipo se encontra com o que o determina, sua condição de sujeito. Ele precisa saber a “chave do enigma do desejo” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 362) e não cede quanto a isso. Uma vez que se encontra no centro da profecia, Édipo perde tudo o que esteja relacionado à ordem dos bens e do Bem. Uma vez que ele habita essa zona limite do desejo, não há como retornar, ele não pode voltar ao trono de Tebas e governar. Ele responde a uma ética outra, fora dos bens e das leis da cidade. Sua saída, única e singular, é a renúncia: cegar-se e refugiar-se em Colona.

A falta colocada pelo desejo se configura para Édipo como a perda do serviço dos bens, isto é, não são mais os bens – sociais, culturais, da cidade – que regulam o sujeito e sim uma ética em que o desejo fique no lugar do Bem. De certo modo, isso está indicado em Freud, no *Mal-Estar na Civilização* (1929-30/1975), quando ele presume um sacrifício feito pelo sujeito em nome da entrada na civilização, algo exigido pelo processo civilizatório e incontornável para todos os homens<sup>23</sup>. O que Lacan sustenta vai nessa mesma direção, afirmando que o desejo exige, de seu lado, uma renúncia dos processos civilizatórios, uma renúncia articulada a uma perda. Uma vez que se habita a zona limite do desejo, a fantasia de uma felicidade suprema, de um Bem organizador, se coloca de outra forma. O que está em jogo de fato nesta perda, Lacan (1959-60/2008) vê no ato de Édipo, o qual implica em arriscar seu ser. Esse é o horizonte por onde transita a questão de Édipo, o horizonte do ser. É isso que representa o ato de Édipo ao cegar-se, ele faz incorrer nele sua castração e que traduz todo o trabalho de uma análise. Afinal, nos diz Lacan: “o que a análise articula é que, no fundo, é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer na castração” (Ibid. Pg. 359).

Sustentar o desejo supõe se contrapor a um circuito de gozo que gira em torno do interdito. Sustentar o desejo é, assim, trazer para o primeiro plano a castração, o que coloca ao sujeito a questão ética do que fazer com isso. Essa é a referência feita por Lacan (1959-60/2008) quando afirma que o desejo exige arriscar seu próprio ser: a assunção da castração como uma condição do sujeito. Trata-se, em suma, de aceitar a ordem paterna como alguma coisa que não funciona, que claudica, com todo o ódio que isso comporta. A ordem paterna é a ordem fálica, a qual gira em torno de um pai morto simbolicamente. Supõe-se um pai primitivo, mítico, que possuiria o falo e assim gozaria de plenos poderes. Esse é o fantasma neurótico. Para se estruturar, a ordem paterna precisa que o pai tenha apenas uma única função: a de ser um mito, um nome, Nome-do-Pai (Lacan, 1959-60/2008). Nesse cenário, o desejo – desejo do desejo do Outro - não é só uma opção, é o que resta. A pergunta que Lacan indica ser própria do sujeito, no final, é apenas: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (ibid. Pg. 367). Assim, o que está em jogo numa análise é muito menos da ordem de impor diretrizes que viriam a tentar dissimular a condição de sujeito barrado do ser falante – a castração, a marca do significante, a trôpega ordem paterna -, e sim a de levar o

---

<sup>23</sup> Sobre esse tema, ver ponto 1.3 do presente trabalho.

sujeito a se deparar com uma decisão ética diante disso tudo. Para Lacan, “Se existe uma ética da psicanálise – a questão se coloca – é na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso” (Ibid. Pg. 364). Portanto, a psicanálise não consiste num ordenamento, num direcionamento ou numa adstração do sofrimento do sujeito. A psicanálise se configura como medida. Mais precisamente, a psicanálise traz como questão de sua ética “a relação da ação com o desejo que a habita” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 366).

“A ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que chama de experiência trágica da vida” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 366).

Situar o desejo como alguma coisa que não gira em função do “serviço dos bens” implica uma posição do sujeito que vai no sentido contrário da organização da *pólis*, da felicidade e satisfação de todos. A ética, começando com Aristóteles, se articula intimamente à felicidade, não tendo sua incidência somente na moral, mas tendo também um desdobramento político (Góes, 2008). Ela supõe uma pedagogia, baseada nos valores e nas virtudes, a qual, se seguida à risca, conduza à felicidade, ao Bem Supremo (ibid). Uma ética pautada pelo desejo não está no campo do Bem. O desejo é incompatível com o Bem, não pode responder a isso: o desejo é a própria inadequação. É algo que remete à experiência própria da vida, a seu caráter trágico. A psicanálise supõe que o objeto esteja perdido. Lacan usou o nome de *das Ding*, tirado da obra de Freud (1891/2006), para designar alguma coisa que estava perdida desde sempre para o sujeito, e não obstante, em torno dessa perda se estrutura o desejo. Essa Coisa perdida corresponde ao buraco, a alguma coisa no corpo da mãe que está interdito. Há uma separação radical entre o sujeito e *das Ding*. E afinal, se *das Ding* está perdida, a psicanálise se afasta de uma ética concebida em torno do Bem, pois o sujeito se constrói em torno desse objeto perdido, de uma falha, e não em torno do Bem (Góes, 2008). Ao situar a psicanálise como uma ética que tem o compromisso com o desejo do sujeito, Lacan (ibid. Pg. 368) está se contrapondo à ética tradicional aristotélica e a moral nela implicada.

“A moral de Aristóteles – vejam de perto, vale a pena – se funda inteiramente numa ordem certamente arrumada, ideal, mas que responde contudo à política de seu tempo, à estrutura da Cidade. Sua moral é uma moral de mestre, feita para as virtudes do mestre, e vinculada a uma ordem de poderes. A ordem dos poderes não deve ser desprezada – não se trata aqui, de modo algum, de afirmações anarquistas – é preciso simplesmente conhecer o limite disso no que se refere ao campo aberto à nossa investigação” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 368).

Aí se articula a ética com a política, e a função da psicanálise nesta articulação. A questão passa pela “posição do poder” com relação ao desejo, o que para Lacan (ibid. Pg. 368), sempre foi a mesma. Isto é, trata-se do lugar que o desejo ocupa na organização política de uma sociedade. Afinal, o desejo é alguma coisa que se coloca ao sujeito ao longo dos tempos, o que pressupõe uma forma de lidar com ele também em um plano coletivo. Ele usa o exemplo Alexandre e de Hitler e os discursos proferidos por eles durante suas conquistas.

“Qual é a proclamação de Alexandre chegando em Persépolis assim como a de Hitler chegando em Paris? O preâmbulo pouco importa – *Vim liberá-los disto ou daquilo*. O essencial é isto – *Continuem trabalhando. Que o trabalho não pare*. O que quer dizer – *Que esteja claro que não é absolutamente uma ocasião para manifestar o mínimo desejo*.

A moral do poder, do serviço dos bens é – *Quanto aos desejos, vocês podem ficar esperando sentados*” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 368).

A moral do poder, do serviço dos bens, é incompatível com o desejo. Sempre foi e talvez agora mais do que nunca. O desejo não é uma condição da humanidade, é uma condição do sujeito. “É na medida em que o sujeito se situa e se constitui em relação ao significante, que nele se produz essa ruptura, essa divisão, essa ambivalência em cujo nível se situa a tensão do desejo” (ibid. Pg. 371). O sujeito nasce em um mundo de linguagem, um mundo no qual, por estrutura, o significado é dissociado do significante, o que impede o sujeito de saber o que ele deseja. Não à toa

ele é inadequado, disruptivo, rompe com a ordem estabelecida. Acima de tudo, o desejo promove o encontro do sujeito com alguma coisa que ele não quer se haver, a castração. Assumir uma posição desejante, se deixar habitar pelo desejo do Outro, não traz uma sensação de bem-estar; pelo contrário, desejar implica numa perda fundamental, angustiante, o que em última análise está articulada com a incidência da condição de castrado do sujeito. Por isso Lacan (1959-60/2008. Pg. 359) indica ser mais cômodo estabelecer um circuito de gozo em torno do interdito colocado pelo Édipo, do que fazer com que desse interdito decorra a castração. O desejo promove o encontro com isso, com a condição incômoda de sujeito. Não é por acaso que Lacan aponta que a dimensão não se conjuga no serviço dos bens.

“Uma parte do mundo orientou-se resolutamente no serviço dos bens, rejeitando tudo o que concerne à relação do homem com o desejo – é o que se chama de perspectiva revolucionária. A única coisa que se pode dizer é que não parecem se dar conta de que, ao formular as coisas desse modo, só fazem perpetuar a tradição eterna de poder, ou seja – *Continuem trabalhando, e quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados* – Mas pouco importa. Nessa tradição o horizonte comunista não se distingue do de Creonte, do da Cidade, do que reparte amigos e inimigos em função do bem da Cidade, senão supondo, o que efetivamente já é alguma coisa, que o campo dos bens, nos serviços dos quais temos de nos colocar, possa num certo momento englobar todo o universo” (Lacan, 1959-60/2008. Pg. 372).

Não se trata de negar o campo dos bens: ele existe e é de dentro dele que funcionamos. É o caso, contudo, de não tomá-lo como ilimitado e universal. Isso supõe que se pague algo, e nesse ato de pagar alguma coisa se desloque. “Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo – na medida em que esse desejo, nós o definimos alhures como a metonímia de nosso ser” (ibid. Pg. 376). O desejo implica em colocar uma barra, uma delimitação no gozo. Não se trata de sublimação; há uma operação radical envolvida no passo em direção ao desejo.

“Sublimem tudo o que vocês quiserem, é preciso pagar com alguma coisa. Essa alguma coisa se chama gozo. Essa operação mística, pago-a com uma libra de carne.

Eis o objeto, o bem, que se paga pela satisfação do desejo”  
(Lacan, 1959-60/2008. Pg. 376-377).

Aí se abre uma dimensão política para a psicanálise e para o analista que consegue funcionar como tal. A política na práxis psicanalítica converge para a sustentação de sua ética. Ou seja, sustentar a psicanálise como uma ética do desejo, com tudo que isso comporta, se configura como um ato político. Não se trata de um ato quixotesco ou efêmero. Tampouco de um ato de santificação em nome de um desejo sublime. Dar lugar ao desejo, promover um espaço de delimitação em que o sujeito possa pagar com seu gozo o preço por sua condição de sujeito, isso tem efeitos políticos. Uma análise - se funcionando como discurso, se configurando como medida de nossa ação - tem efeitos no laço social, embora estes não possam nunca ser mensurados ou positivados. A psicanálise implica numa posição diante do discurso, que só pode ser tomada pontualmente, a cada vez. Não se trata de heroísmo nem de uma romantização da psicanálise, trata-se de uma função, que quando exercida produz efeitos que podem se dizer políticos.

Ao sustentar uma ética que não assume um compromisso com os bens da Cidade, a psicanálise abre a possibilidade de pensar a política. O que seria uma política que contemplasse o sujeito e o desejo? Pois eles existem e insistem - o desejo, o sujeito - e não se conjugam com o serviço dos bens. Essa é uma questão que fica e que retorna. A psicanálise faz aparecer alguma coisa que foge à moral do poder, deixando em aberto para o sujeito que se encontra com o campo do desejo a questão do que fazer com isso. Cada um é convocado a responder ao seu desejo da sua maneira, uma vez que se depara (e perde) com sua condição de sujeito. Por isso, a psicanálise se encontra a contramão do poder, do gozo ilimitado do serviço dos bens. Ao sustentar-se como exceção, ela abre um ponto subversivo no discurso, no poder, na *Cidade*. Ao discurso que exige que se espere sentado pelo desejo e apenas se siga trabalhando, a psicanálise erige um ponto de resistência. Isso remete a uma mudança na forma de vinculação, a qual, por ser pontual, precisa ser constantemente sustentada, com a clareza de que o discurso psicanalítico não pretende ser uma resposta ao Capital ou à ciência, ele não pretende solucionar nada, apenas abrir uma

possibilidade para o sujeito tomar o inconsciente como causa, com todas as implicações políticas que isso supõe.

### **Conclusão: O que extrair do percurso.**

Após todo esse percurso, algumas questões retornam. Afinal, no que tange a articulação entre psicanálise e política, pouco se responde e muito se discute. Partindo de Freud, é possível perceber a dimensão do problema colocado. A política não foi formalizada na psicanálise tal como o foram a ética, os discursos, a ciência. Ainda assim, isso está colocado o tempo todo. Freud (1921/2006) deixou indicado a predominância do coletivo na vida psíquica do sujeito: não é possível dissociar o social do particular. E, no entanto, poucas foram as formalizações em Freud que utilizam o nome *política*, apenas indicações. Para Askofaré (2011), o conceito de política na psicanálise é lacaniano, e não freudiano – se for possível esse tipo de distinção. O primeiro esforço deste trabalho foi tentar mapear um campo político dentro dos textos de Freud, partindo de conceitos que servem de balizadores, tais como o processo civilizatório, a constituição da neurose e o mal-estar. Uma definição psicanalítica de política parte de Lacan, mas encontra seus fundamentos em Freud. Pois a radicalidade da questão já está colocada na obra freudiana. Ao estipular uma cisão fundamental no sujeito - uma lógica inconsciente de funcionamento que opera, incide e determina – Freud promove um rompimento epistêmico em todos os saberes instituídos. A psicanálise se define assim, como corte.

A partir do que foi colocado neste trabalho, é possível distinguir algumas questões fundamentais a serem debatidas no que diz respeito à política na psicanálise. Em um primeiro momento, foram analisados textos freudianos em que esboça-se uma teorização sobre o laço social e as formas de vinculação humana em organizações coletivas. Partiu-se do mito e da formação das sociedades tribais para se chegar ao laço social regulado pelo mal-estar. Do trabalho com os textos de Freud é notável o caráter único que a psicanálise confere à constituição social. Pois o que está em jogo em uma sociedade é a pulsão, que atravessa os extratos sociais, investindo e desinvestindo os mais diferentes aspectos da coletividade. A sociedade funciona, para Freud, através de uma lei, um interdito, que possa organizar a pulsão em torno dela. Não é diferente da formação da neurose, pelo contrário. A lei – interdito paterno – é responsável por instaurar o registro simbólico, o qual está longe de ser particular de cada indivíduo: é algo que se coloca a todos, convocando cada um a se inserir nisso de sua maneira de acordo com o que é possível. No entanto, a questão paterna - o mito do assassinato do pai forjando um interdito regulador do simbólico – é alguma coisa à

qual todos são convocados a responder, é algo que está colocado no coletivo, e a partir daí uma organização social pode se construir.

Em 1921 Freud escreve seu texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, buscando fazer uma formalização dos processos de grupo à luz da psicanálise. Esse é um texto que requer um estudo especial e aprofundado. É importante distinguir, porém, o funcionamento de grupo – de massa – e um funcionamento político. Um dos objetivos desta dissertação era extrair da obra de Freud as raízes do que ele poderia definir como política. Apesar do funcionamento de grupo remeter à política, ele não é, propriamente político. A massa, a uniformidade, conduzem a um fora-do-político. O grupo é diferente do coletivo, é diferente da política, embora guarde com ela pontos em comum incontornáveis. Ao invés de priorizar a psicologia grupal, o foco deste trabalho foi o de fazer algumas considerações sobre o laço social, tentando discernir sua função, o que faz retornar, novamente a questão paterna.

Chegou-se à formulação de que o laço social era o que restava do mal-estar, era uma tentativa de alocá-lo, de dar conta do sofrimento próprio do processo de formação da neurose. O atravessamento do complexo edípico e a assunção da ordem paterna – ordem simbólica – como alguma coisa que claudica, que falha, produzem um sofrimento inerente à vida humana, o que Freud(1929-30/2006) chamou de mal-estar. O interdito que ordena a pulsão, a lei veiculada pelo Nome-do-Pai (Lacan, 1959-60/2008), gera o mal-estar em função dos processos envolvidos em sua formulação: a proibição do objeto de satisfação, o assassinato do pai e a instauração de uma ordenação trôpega. O que resta deste processo é o sintoma do sujeito e o laço social. São duas coisas complementares, sintoma e laço; é a partir do sintoma que é possível fazer algum enlaçamento, situar-se no mundo. Ao mesmo tempo, é a partir do laço que o sintoma pode se estabelecer, uma vez que o sintoma (neurótico) possui sempre um endereçamento, o que supõe alguma forma de vinculação. Isso traz uma indicação de uma concepção de política na psicanálise.

Em um segundo momento da dissertação, buscou-se fazer uma delimitação do conceito de política de dentro e fora da psicanálise. Priorizou-se uma conceituação da política na modernidade pelo fato da psicanálise tratar do sujeito moderno em sua clínica. Estipulou-se que a política teria como uma de suas funções dar conta de um real implicado no laço social, real próprio da incidência da pluralidade no singular de cada um. A multidão - os outros, o plural – atravessa o indivíduo singular. Por um lado, pelo fato do homem se conceber como um ser falante, sua constituição se faz

através do Outro, não sendo nunca particular – o que não exclui a singularidade. Por outro lado, o encontro com a diferença, com a pluralidade própria do campo do Outro comporta em si um real, o qual só é possível suportar pela política. Para garantir a diferença, permitindo que ela seja suportada sem que a singularidade seja varrida do coletivo, a política encontra sua função. Ela é uma costura simbólica – e imaginária – que se firma como uma possibilidade de dar lugar a um real próprio da diferença. Ela é, portanto, o oposto da massificação.

A política se amarra no corpo do ser falante, em um enodamento que remete à dimensão do gozo. Partindo das indicações de Milner (2011), formulou-se que a incidência da política é no corpo, este é seu materialismo, pois não há fala que não esteja articulada ao corpo, pela própria condição de falante do ser humano. O gozo também se articula ao corpo, é aí que ele aparece.

Utilizando-se do seminário 16 de Lacan (1968-69/2008) esboçou-se uma definição de gozo a partir de sua perda, para tentar compreender o que está em jogo no funcionamento fantasmático do sujeito que é apropriado pelo discurso do capital. Há, no capitalismo, uma forma de apropriar o gozo e, ao mesmo tempo, instituir a fantasia de que é possível que o sujeito goze livre e plenamente. Condiciona-se, assim, o gozo do sujeito, o qual tenta sempre recuperar uma satisfação absoluta que acredita ser possível, se encerrando em si mesmo num sistema de produção ilimitado. Há aí a indicação de futuros trabalhos, tratando especialmente a articulação entre a política e o discurso do capital no que diz respeito às suas incidências no corpo. Qual a função da política na expropriação de gozo empreendida pelo movimento do capital? Essa é uma das questões que retornam e que permanecem para estudos ainda por vir.

Fez-se necessário situar a psicanálise diante do contexto político, isto é, situar sua práxis dentro de um campo fundamentalmente político. Para tal foram utilizadas as considerações de Lacan (1968-69/2008 ; 1969-70/1991) sobre a revolução e a subversão. O ponto de partida foi a formulação de Lacan de que a psicanálise não tem qualquer correspondência com a revolução, pelo contrário, ela se encontra no plano da subversão. É necessário extrair as consequências disso, pois prescindir do termo revolução não significa pouca coisa no contexto da modernidade. Milner (2011) sustenta que a política na modernidade se fez em torno do termo Revolução. A partir da Revolução francesa – e com as experiências russa e chinesa - foi criado um tipo ideal de Revolução, com R maiúsculo, que Lacan (1968-69/2008) articula a uma

função de Saber próprio da ciência. Todas as experiências políticas modernas se referiram a esse ideal revolucionário, seja para refutá-lo, seja para endossá-lo. Para Milner (2011) foi a tentativa de inserir a revolução na agenda política, o que se traduz em último caso, a tentar colocar a política no campo do ilimitado. A Revolução ideal remete ao ilimitado, torna-se uma meta pela qual a questão do sujeito e de sua vida coletiva é respondida. A Revolução pressupõe um Saber sobre o sujeito, sobre o que se aspira e como apaziguar as contradições próprias da vida em comum. Freud (1932-33/2006) apontava para os perigos do ideal revolucionário se tornar uma lógica religiosa, absoluta e que abarcasse todos os aspectos da vida humana numa função de mestria.

Em contraposição a tudo que está colocado no projeto revolucionário, Lacan (1969-70/1991) situa a psicanálise como uma função de subversão. Ela se constitui como uma práxis que pode promover um giro discursivo, instituindo um discurso de passagem, ocasionando uma quebra na mestria promovida pelo ideário da Revolução. Isso faz da psicanálise uma ação pontual, a ser sustentada a cada vez.

Em um terceiro momento da dissertação foi feita uma articulação do significante *política* e do significante *psicanálise*, de modo a tentar entender o que está implicado nessa ligação. Foram tiradas duas formas de trabalho. A primeira corresponde ao questionamento da possibilidade de um projeto político que levasse em conta a psicanálise e tudo que ela traz a partir de sua clínica. A pergunta se coloca: o que precisaria estar em jogo na política para que a psicanálise seja levada em conta?

Dois marcos são importantes na concepção de uma política desse tipo. A primeira recai no laço que une as pessoas em uma sociedade. Para a psicanálise, o laço não é natural, não se aposta em uma união humana. Se tem alguma coisa que o inconsciente traz é exatamente esse impossível próprio do vínculo entre os seres falantes. Há um real compreendido aí, um real próprio da vinculação humana, impedindo qualquer tipo de união. A psicanálise faz cair os ideais de uma sociedade estável e harmônica. Porém, não é próprio da psicanálise conceber um sujeito isolado ou uma anarquia: não é um elogio à barbárie ou à auto-regulação do homem. Trata-se da constatação de que uma sociedade está sempre fundada em um conflito, uma divisão incontornável, própria do sujeito cindido. Ainda assim a sociedade é imprescindível. Isso coloca uma questão para a política. Para Lacan (1969-70/1991), trata-se de dar lugar à *connerie* [babaquice], isto é, a tudo que compõe o campo do sujeito: o tropeço, a falha, o erro, a palavra. Novamente aparecem perguntas que

ficam como indicações para trabalhos futuros. Pois o objetivo desta dissertação, como já foi dito, é muito mais o de tentar levantar os pontos a serem debatidos do que fornecer repostas fechadas às perguntas que surgem. Não deixa-se de pensar, contudo, o que seria uma política que desse lugar à babaquice. Como isso poderia ser pensado em um plano institucional? Resta como questão esta e outras perguntas.

Outra maneira de se conceber a articulação entre política e psicanálise é tentar discernir o que significa, no contexto atual, sustentar uma clínica que dê lugar ao sujeito, à palavra, ao erro, enfim, a tudo que não funciona. A modernidade possui dois marcos: o avanço da ciência moderna e a formulação do discurso capitalista. Os dois são complementares, se alimentam mutuamente. O campo do sujeito é incompatível com a ciência, pois o sujeito é precisamente aquilo que não pode ser apreendido em um algoritmo, não pode ser reproduzido nem padronizado. O movimento da ciência exige isso. É por essa inadequação radical que pode-se pensar que a ciência promove uma forclusão do sujeito. À psicanálise é delegada a função de se ocupar disso que não tem lugar no plano científico. Considerando que a cultura atual é atravessada pela ciência de modo derradeiro, pode-se conceber a magnitude do que está colocado para psicanálise.

Quanto ao discurso do capitalista, também a constituição do sujeito apresenta uma incompatibilidade. Pois o capitalismo exige a padronização dos modos de consumo e da produção infinita de valor. O sujeito também não se adequa, e responde com seu sofrimento. Entretanto, ao invés de promover uma forclusão, o capitalismo se apropria do gozo do sujeito, condicionando-o ao que Lacan (1968-69/2008) chamou de *mais-de-gozar*. Essa é a forma por onde opera o gozo, o qual ele formula como perda de gozo. O capitalismo se faz valer tempo todo do sujeito, tentando instituir uma padronização em sua satisfação e uma apreensão de seu fantasma. O sujeito alucina um gozo pleno que ele acha que pode possuir, acredita já ter experimentado, e tenta de todas as formas recuperar. Busca-se uma satisfação absoluta, perda de antemão. O discurso capitalista produz e expropria o *mais-de-gozar*, revertendo-o para alimentar o sistema como um todo. O sujeito, condicionado ao seu *mais-de-gozar*, encerra a si mesmo em um gozo ininterrupto. Erige-se um sistema cuja finalidade é a produção, distribuição e condicionamento de gozo. Mais especificamente, produz-se no discurso do capital a perda de gozo.

Nesse ponto pode ocorrer uma subversão caso o sujeito esteja em análise. Pois a psicanálise abre a possibilidade de colocar uma barra nesse funcionamento,

deslocando o condicionamento pelo mais-de-gozar e permitindo que o sujeito assuma uma posição desejante. Com isso, é possível conceber um laço social distinto e uma forma de funcionar no mundo que não esteja em completa consonância com o discurso do capital. O sujeito não para de alucinar uma satisfação irrestrita, o mais-de-gozar continua operando no aparelho psíquico. O que uma análise pode subverter é o discurso ao qual essa operação está submetida. O desejo pode colocar um limite no gozo apropriado do sujeito. A psicanálise, assim, se configura como um ponto de exceção diante do discurso vigente, produzindo efeitos políticos em sua clínica, os quais não podem ser mensurados ou apreendidos numa escala positiva.

Isso leva a pensar a posição da clínica psicanalítica na Cidade, pensar sua ética e suas implicações políticas. Pois a psicanálise precisa se haver com uma demanda feita pelo sujeito, uma demanda também endereçada à política. Demanda-se felicidade. No caso da política, a felicidade generalizada, para todos. Disso a psicanálise não pode recuar, nem a política. O que é buscado na clínica psicanalítica que talvez possa também ser concebido para a política, é um deslocamento dessa demanda. Não se pode fugir disso, mas também não se pode responder a essa demanda como se ela fosse possível de ser atendida. A psicanálise não promete a felicidade, ela abre a possibilidade de um trabalho. É possível que o sujeito tenha algum bem-estar no decorrer desse trabalho, o que não faz desse o compromisso da psicanálise. Para Lacan (1959-60/2008), isso significa um deslocamento do que ele chama de *serviço dos bens*. Também não é aí que está o compromisso da psicanálise. Os bens da cidade, bens do trabalho, bens materiais, a psicanálise não prescinde deles, ao mesmo tempo que não faz deles seu objeto. O compromisso da psicanálise é com o desejo do sujeito, leva-lo às raias de uma decisão ética quanto àquilo que o determina e sustentar o trabalho em análise. Isso não é pouca coisa. Afinal, aí está implicada uma forma outra de funcionar no mundo.

Chega-se ao final com tantas dúvidas quanto no início. Diversas questões saltam aos olhos e ficam como indicação para trabalhos vindouros. O que seria uma política orientada pela psicanálise? Como instrumentalizar uma definição psicanalítica de política, se isso for possível? Qual a incidência da política no sintoma e no corpo? São algumas das questões que restam, e das quais a psicanálise é cada vez mais convocada a se ocupar delas.

## **Referências Bibliográficas:**

Alberti, Sônia. “O discurso capitalista e o mal estar na cultura” (2000). IN:

<http://www.oocities.org/hotspings/villa/3170/SoniaAlberti.htm>

Arendt, Hannah. “Qu’est-ce que la politique?” (1955). Éditions du Seuil. Paris, 1995.

\_\_\_\_\_ “A condição humana” (1958). Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2010.

Askofaré, Sidi. “D’un discours l’Autre – la science à l’épreuve de la psychanalyse”.

Presses Universitaires du Mirail. Toulouse, 2011.

Assoun, Paul-Laurent. “Freud et les Sciences Sociales”. Editions Armand Colin.

Paris, 2008.

Châtelet, François. “Uma História da Razão” (1992). Jorge Zahar Editora. Rio de Janeiro, 1994.

Costa-Moura, Fernanda & Fernandes, Francisco Leonel. “A Psicanálise Existe? Considerações sobre o Materialismo da Psicanálise”. IN: LO BIANCO, Anna Carolina (Org.) *A Materialidade da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

Freud, Sigmund. “Projeto para uma Psicologia Científica” (1891/2006). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. II. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_ “Moral Sexual Civilizada e Doença nervosa Moderna” (1908/2006) *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_ “Totem e Tabu” (1913/2006). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XIII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_ “O inconsciente” (1914-15/2006). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XIV. Rio de Janeiro: Ed. Imago,

\_\_\_\_\_ “Uma Dificuldade no Caminho da Psicanálise” (1917). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XVI. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 2006

\_\_\_\_\_ “Psicologia de grupo e análise do eu” (1921/2006). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XV. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_ “O Futuro de uma Ilusão” (1927/1975). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XXI. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1975.

\_\_\_\_\_ “O Mal-Estar na Civilização” (1929-30/1975). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XXI. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 1975.

\_\_\_\_\_ “Por que a Guerra?” (1932-33/2006). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XXII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_ “A Questão de uma Weltanschauung” (1933/2006). IN: “Novas Conferências introdutórias sobre a psicanálise”. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*, Vol. XXII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, Rio de Janeiro, 2006.

Góes, Clara de. “Psicanálise e Capitalismo”. Garamond Editora. Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_ “História e Psicanálise”. Garamond Editora. Rio de Janeiro, 2012.

Kreutzer, Henry. “Jacques Lacan: Séminaire 1952-1980 – Index Référentiel”. Economica/Anthropos éditions. Paris, 2009.

Lacan, Jacques. *Liturraterre*. IN: “Autres Écrits”. Editions du Seuil. Paris, 2001.

\_\_\_\_\_ *Télévision* (1974). IN: “Autres Écrits”. Éditions du Seuil. Paris, 2001.

\_\_\_\_\_ “O seminário, livro 7: A Ética da Psicanálise” (1959-60). Jorge Zahar Editora, Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_ “Le séminaire, livre XIV: La logique du fantasme” (1966-1967) Inédito. IN: <http://staferla.free.fr/S14/S14%20LOGIQUE.pdf>

\_\_\_\_\_ “O Seminário, Livro 16: De um Outro ao outro” (1968-69). Jorge Zahar Editora. Rio de Janeiro, 2008)

\_\_\_\_\_ “Le séminaire, livre XVII: L’envers de la psychanalyse” (1969-1970) Éditions du Seuil, Paris, 1991.

\_\_\_\_\_ “D’un discours qui ne serait pas du semblant” (1970-71). Éditions du Seuil, Paris, 2007.

\_\_\_\_\_ “Je parle aux murs” (1971-1972). Éditions du Seuil, Paris, 2011.

\_\_\_\_\_ “Le Séminaire, livre XX: Encore” (1972-73). Éditions du Seuil. Paris, 1975.

\_\_\_\_\_ “Subversion du sujet et dialectique du désir” ([1960] 1966). IN: Lacan, Jacques. “Écrits”. Éditions du Seuil, Paris, 1999.

\_\_\_\_\_ “Le mythe individuel du névrosé” (1952). Éditions du Seuil. Paris, 2007.

Locke, John. “Dois Tratados sobre o Governo Civil” (1689-90). IN: Weffort, Francisco (org.). “*Os Clássicos da Política* (2012). Editora Ática. Rio de Janeiro, 2012.

Maquiavel, Nicolau. “O Príncipe” (1593). IN: Weffort, Francisco (org.). “*Os Clássicos da Política* (2012). Editora Ática. Rio de Janeiro, 2012.

Marx, Karl. “ O Capital – Crítica da Economia Política. Livro I, Volume 1: O Processo de Produção do Capital” (1890). Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2011.

Milner, Jean-Claude. “La politique des choses – court traité politique I” (2011) Verdier Editions. Paris, 2011.

\_\_\_\_\_ “Pour une politique des êtres parlants – court traité politique II” (2011). Verdier Editions, Paris, 2011.

\_\_\_\_\_ “Clartés de tout – de Lacan à Marx, d’Aristote à Mao”(2011). Verdier Éditions, Paris, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques. “O Contrato Social”. IN: Weffort, Francisco. “*Os Clássicos da Política*” (2012). Editora Ática. Rio de Janeiro, 2012.

Safouan, Moustapha. “Lacaniana – Les Séminaires de Jacques Lacan, Tome 1: 1953-1963”. Fayard Éditions. Paris, 2001.

Zafiropoulos, Marcos. “Lacan et Lévi-Strauss ou le Retour à Freud” Presses Universitaires de France Paris, 2003.