

PSICANÁLISE E A HIPÓTESE COMUNISTA

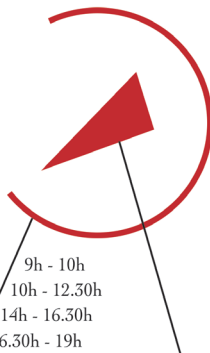
São João del Rei, 13 e 14/11/15

Pedro Sobrino Laureano
Gabriel Tupinambá
Organizadores



PSICANÁLISE E A HIPÓTESE COMUNISTA

São João del Rei, 13 e 14/11/15



Abertura 9h - 10h
Para além do totalitarismo 10h - 12.30h
Desejo e Comunismo 14h - 16.30h
Psicanálise e militância 16.30h - 19h

Trabalhos completos

Comissão organizadora

Pedro Sobrino Laureano (UFSJ)
Gabriel Tupinambá (PUC-RJ/CEII)
Rodrigo Luiz Cunha Gonsalves (EHS/CEII)
Rodrigo Afonso Nogueira Santos (UFSJ)
Mariana Vieira (UFSJ)
Luís Otávio Nicodemus (UFSJ)
Marjorie Cristina Santana (UFSJ)

Comissão científica

Pedro Sobrino Laureano
Gabriel Tupinambá

Mesas

Para além do totalitarismo
Desejo e Comunismo
Psicanálise e militância

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca da UFSJ

C719 Colóquio Psicanálise e a Hipótese Comunista (1.: 2015: São João del-Rei, MG)
Anais [recurso eletrônico] do 1º Colóquio Psicanálise e a Hipótese Comunista, 13 e 14 de novembro de 2015, São João del-Rei, MG, 2015 / Organizado por Gabriel Tupinambá; Pedro Sobrino Laureano . - São João del-Rei, MG: UFSJ, 2015.

Disponível em:

1. Psicanálise 2. Comunistas 3. Sujeito (Filosofia) 4. Capitalismo I. Tupinambá, Gabriel (Org.) II. Laureano, Pedro Sobrino (Org.) III. Universidade Federal de São João del-Rei. IV. Título

Universidade Federal de São João del-Rei

Reitora

Valéria Heloísa Kemp

Vice-Reitor

Sérgio Augusto Araújo da Gama Cerqueira

Pró-Reitor de Ensino de Graduação

Marcelo Pereira de Andrade

Pró-Reitor Adjunto de Ensino de Graduação

Márcio Falcão Santos Barroso

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

André Luiz Mota

Pró-Reitor Adjunto de Pós-Graduação e Pesquisa

Afonso de Alencastro Graça Filho

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários

Paulo Henrique Caetano

Pró-Reitor de Administração

José Tarcísio Assunção

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento

Cláudio Sérgio Teixeira de Souza

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas

Adriana Amorim da Silva

Chefe do Departamento de Psicologia

Diogo Antônio Bloés Chagas

Coordenadora do Programa de Mestrado em Psicologia

Maria Nivalda de Carvalho-Freitas

Sumário

Apresentação	5
“Vers un signifiant nouveau”: nossa tarefa depois de Lacan	
Gabriel Tupinambá	9
O Império das Imagens - A Ação Performática entre Acting Out e Passagem ao Ato	
Clarisse Gurgel	37
Uma investigação sobre a forma de propriedade verdadeiramente humana em Marx	
Carlos Augusto Pereira	56
Por uma escuta e música Comunista	
Frederico Lyra de Carvalho	76
Subjetivação e engajamento: as relações entre a militância e a angústia	
Rodrigo Gonsalves	89
O corpo que resta à política	
Rafael Oliveira	98
Alternativas anticapitalistas e contraposição internacional	
Fernando Barcellos	121
A Dimensão Totalitária do “Eu”	
Max Paulo P. B. da Silveira	134
Psicanálise e política em Žižek	
Pedro Sobrino Laureano	143



Apresentação

Psicanálise e a hipótese comunista.

Em novembro de 2015, o NUPEP (Núcleo de pesquisa e extensão em psicanálise) e o CEII (Círculos de estudos da Ideia e da ideologia), junto ao PPGPSI e ao DPSIC-UFSJ realizaram o *I Colóquio psicanálise e a hipótese comunista*, em São João del Rei. O colóquio reuniu contribuições de participantes do CEII, alunos do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFSJ, palestrantes convidados e professores do DPSIC, buscando discutir um tema controverso: a ideia de comunismo ainda faria algum sentido, no mundo atual? E o que a psicanálise poderia contribuir para pensar esta questão? Os textos reunidos nesta edição especial da *Analytica-revista de psicanálise*, buscam, cada um a sua maneira, colocar tais questões.

Certamente, a ideia de comunismo pode parecer, à primeira vista, uma fóssil de um espécime definitivamente extinto: podemos estudá-la, pensando o tempo em que o animal ainda tinha vida. Mas, de qualquer maneira, o sonho que ele retorne assemelha-se mais a uma hipótese de ficção científica do que à realidade do mundo que se descortina “após a queda do muro de Berlim”. Trata-se, como em qualquer sonho, de uma hipótese cuja realização traria o pior dos pesadelos, àquele do totalitarismo.

A aposta que se encontra nos artigos aqui presentes, então, é a de que a negação de uma proposição não implica na afirmação de seu contrário. Em termos históricos, trata-se de afirmar tanto que 1) a negação do socialismo *do século XX* não implica a afirmação do capitalismo e, da mesma forma, que 2) a negação do capitalismo não implica a afirmação do socialismo *do século XX*, o retorno à tragédia totalitária.

Mas não repousaríamos em um argumento de dois níveis, no qual o socialismo é rejeitado apenas como um regime histórico, enquanto o capitalismo é rejeitado em seu próprio conceito? Recapitulando o argumento: 1) a negação

do socialismo *do século XX* (do socialismo como regime particular, portanto) não implica a afirmação do capitalismo (*em geral*, do capitalismo *tout court*); e, 2) a negação do capitalismo (*em geral*, do capitalismo como conceito), não implica a afirmação do socialismo *do século XX* (isto é, desta efetuação/traição histórica daquilo que Badiou chama de “hipótese comunista”).

Aqui se encontra a necessidade de uma aposta radical: primeiramente, a de que o capitalismo deve ser rejeitado como Universal, justamente porque nele perdura uma exclusão ôntica/histórica. Tudo no capitalismo é histórico, ficcional, menos a diferença de classes, que é naturalizada. Depois, devemos conceber o fracasso do socialismo no século XX não como o fracasso de um regime particular, o fracasso de uma determinada efetuação histórica de uma hipótese abstrata, de uma Utopia afastada, mas, antes, como o fracasso do próprio Absoluto.

E se única forma de realizar o luto melancólico do fracasso do socialismo histórico, este luto que não cessa de assombrar (como o fantasma enunciado por Derrida em *Os espectros de Marx*) o mundo atual, for o de elevar este fracasso ao Absoluto?

O que morre no século XX, é o próprio Absoluto, portanto. Por isso trata-se de um *Evento*, e não de uma simples ocorrência histórica. Enquanto a história é feita de regimes particulares, o Evento redimensiona aquilo mesmo que as formas particulares/históricas significarão, ele constitui o pano de fundo a partir do qual os regimes históricos serão interpretados. O Evento não diz respeito a um setor determinado da sociedade ou da história, mas sim *atoda* a sociedade e a toda história, pois a partir dele deve-se reinterpretar, transformar, aquilo mesmo que se entende como sendo o “todo”.

Neste sentido, a única forma de compreender o fracasso do socialismo no século XX é tratando-o como um fracasso de toda a humanidade, e não como o fracasso de um regime político determinado—é toda a humanidade, *inclusive* os defensores do capitalismo, que fracassam. Justamente porque o projeto socialista (ao contrário do nazismo e, também, do capitalismo,

que é baseado na exclusão de classe) era, de fato, um projeto para *toda* a humanidade, sem exceções *a priori*, aquilo que fracassa em sua realização é algo que diz respeito ao universal, como tal.

Sem dúvida, esta é também a lição desencantada e pós-ideológica atual. Tudo depende, então, da maneira como se compreende a negação, o fracasso do Absoluto.

Para o capitalismo, tal fracasso significa que devemos renunciar ao Absoluto; que após a tragédia do século XX, devemos nos contentar com o jogo de aparências, com a particularidade das diferentes culturas, aceitando a exclusão econômica como um dado fundamental da Natureza Humana. Mas podemos nos perguntar, aqui: tal afirmação do puro semblante pós-ideológico não seria realizada a partir da ideia de um Real, equacionado à Natureza humana desvelada pelo mercado? Isto é, a pós-ideologia atual não se desenrolaria, fundamentalmente, contra o pano de fundo de uma Natureza universal? De maneira que, mesmo evitando a questão do Absoluto, esta retornaria, assombrando o capitalismo, mas agora através de nomes como “mercado”, “natureza”, etc.? Lembremos a crítica do antropólogo Viveiros de Castro a respeito da ideia de “multiculturalismo”: esta supõe que, por trás das distintas culturas, há uma Natureza Humana em geral; ela apenas consegue afirmar a diferença através deste pano de fundo neutro, homogêneo.

Isto significa, então, que devemos rejeitar a Ideia de Absoluto (como é a solução do próprio Viveiros de Castro)? Ora, para o desenvolvimento da “hipótese comunista”, tal fracasso do Absoluto já é inerente ao próprio Absoluto. Isto é, trata-se de abandonar a ideia do Absoluto como algo de positivo ou, em termos políticos, como a mera reconciliação histórica das divisões sociais, a Utopia de uma sociedade purgada de qualquer negatividade. Pois tal fantasia a respeito do Absoluto é aquela que é sustentada *atantopelos* utopistas vencidos pela história *quantopelos* próprios defensores atuais do fim das Utopias: embora um busque afirmá-la e o outro negá-la, ambos sustentam a ideia unificada, positiva, do Absoluto,

Tirar todas as consequências da “queda do muro de Berlim”, interpretá-la não apenas sociologicamente será, então, realizar uma interpretação capaz de tocar aquilo que a psicanálise chama de Real-Impossível. A “queda do muro de Berlim” é o sítio histórico/temporal de emergência de um Antagonismo no próprio universal, de uma aporia que não pode ser simbolizada. Como transformar tal impotência em causa, tal bloqueio histórico em uma impossibilidade ontológica?

Os textos reunidos neste dossiê possuem a coragem de se confrontar com esta questão.

Pedro Laureano Sobrino

Gabriel Tubinambá



“Vers un signifiant nouveau”: nossa tarefa depois de Lacan¹

Gabriel Tupinambá

“*Scilicet*: tu podes saber o que daí advirá agora”²

1. A determinação reflexiva da psicanálise

Slavoj Žižek conclui a introdução de seu primeiro livro em inglês, *O Sublime Objeto da Ideologia*, com o seguinte sumário de sua própria estratégia:

“Acredito que estes três objetivos estejam profundamente conectados: a única maneira de ‘salvar Hegel’ é através de Lacan, e esta leitura de Hegel e da herança hegeliana que Lacan realiza permite uma nova abordagem da ideologia, nos permitindo entender fenômenos ideológicos contemporâneos (cinismo, ‘totalitarismo’, o estatuto frágil da democracia) sem cairmos em qualquer tipo de armadilha ‘pós-moderna’ (como a da ilusão que vivemos numa condição ‘pós-ideológica’)” (Žizek, 1998, p. 7)

Esta esquematização, que sugere algumas rotas privilegiadas de investigação, nos oferece um bom diagrama do projeto filosófico de Žižek, que propõe um laço imanente entre a psicanálise lacaniana, com sua lógica do significante, e a dialética hegeliana, e, em seguida, um outro laço entre Hegel, agora revitalizado pela teoria freudiana da pulsão de morte, e a teoria marxista da ideologia. Contudo, este é também um diagrama útil na medida em que revela o limite do próprio projeto de Žižek e o início de um *pensamento žižekiano* propriamente dito. O que falta neste esquema é, evidentemente, um terceiro vetor, ligando a “nova abordagem da ideologia”

1 Este trabalho foi originalmente publicado em inglês, no livro *Repeating Žižek* (Duke Press, 2015), editado por Agon Hamza.

2 Lacan, J. (2001) *Autres Écrits* Paris: Éditions du Seuil, p. 283.

"Vers un signifiant nouveau": nossa tarefa depois de Lacan

de volta à psicanálise – uma investigação que, embora cada vez mais presente no trabalho de Žižek, permanece ainda bastante rudimentar³.

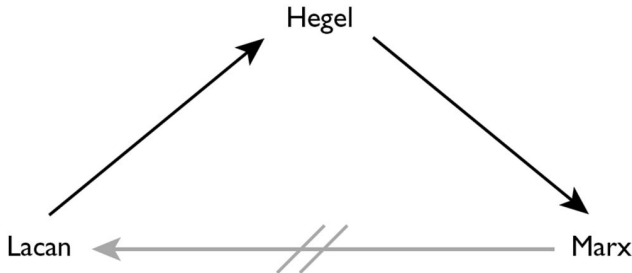


fig 1

Para entender não tanto a trajetória singular do pensamento de Žižek, mas o espaço geral de pensamento fundado por ele, devemos nos referir a uma segunda descrição de seu projeto, que aparece nas páginas introdutórias de *Eles Não Sabem o que Fazem*, publicado dois anos depois:

“Assim como em *O sublime Objeto da Ideologia*, o espaço teórico deste livro é moldado por três centros de gravidade: a dialética hegeliana, a teoria analítica lacaniana, e a crítica contemporânea da ideologia. Esses três círculos formam um nó borromeano: cada um conecta os outros dois; e o lugar que os três encerram, o ‘sintoma’ em seu meio, é, evidentemente, a satisfação do autor (e, o autor espera, também do leitor) com tudo aquilo depreciativamente chamado de ‘cultura popular’... Os três círculos teóricos não são, no entanto, do mesmo peso: é o segundo termo, a teoria de Jacques Lacan que, como Marx diria, ‘dá a luz geral que banha todas as outras cores e modifica suas particularidades’” (Žizek, 2002, p. 2)

Esta nova apresentação é, de fato, mais completa. Antes de mais nada, ela transforma o limite implícito da formulação anterior – a falta de qualquer menção sobre como uma nova teoria da ideologia poderia nos ajudar a lidar com os impasses da psicanálise – em um traço particular e não-essencial do projeto do próprio Žižek, nos permitindo discernir as invariâncias mais gerais que constituem o “espaço teórico” de *qualquer* pensamento žižekiano.

3 Sua primeira tentativa de revelar “um Lacan diferente (...), extremamente sensível aos câmbios nas tendências ideológicas hegemônicas” pode ser encontrado em Žižek, S. (2001), *On Belief* London: Routledge - p. 29.

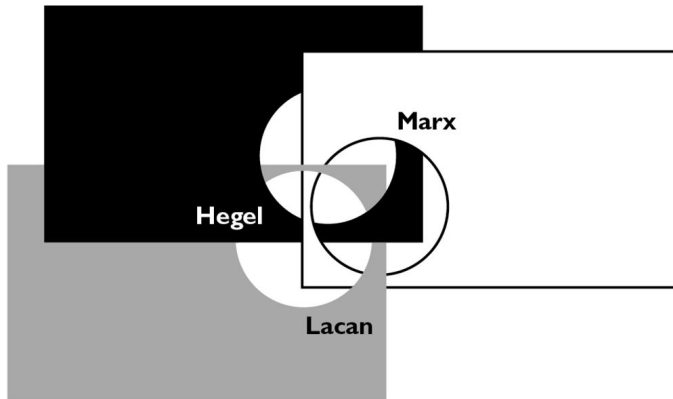


fig 2

Essas constantes, que delimitam um certo espaço lógico, são de dois tipos: conceituais e topológicas.

A invariância conceitual nomeia os três componentes a serem articulados: a psicanálise de Lacan, a filosofia de Hegel e o pensamento político de Marx. Esses três nomes próprios delimitam as concepções específicas de psicanálise, filosofia e política em jogo no pensamento žižekiano. A invariância topológica, por outro lado, diz respeito à circulação por esse espaço conceitual, definido por sua propriedade “borromeana”⁴.

Essa constrição impõe duas condições para qualquer trajetória possível que vise transitar entre a psicanálise, a filosofia e a política. A primeira condição proíbe conversões diretas entre campos do pensamento— é uma decisão que diz respeito à *não-complementaridade*: não podemos estabelecer nenhuma relação entre Marx e Freud sem um desvio através de Hegel, nem investigar a relação de Hegel com Marx sem considerarmos Freud, e assim por diante. Essa primeira condição, de natureza restritiva, evita o surgimento de estratégias

4 Um encadeamento “borromeano” (não trata-se verdadeiramente de um nó), é uma estrutura da teoria matemática dos nós e laços, evocada repetidamente por Lacan. Trata-se de uma amarração curiosa, de, no mínimo, três componentes fechados distintos - podemos imaginar três círculos, A, B e C - tal que, para cada dois componentes tomados separadamente- (A,B), (B, C), (A,C) - não há encadeamento (quando um círculo passa por dentro do outro, como numa corrente). O que encadeia A a B é C, o que encadeia B com C é A, e por aí vai. Nenhum componente está diretamente ligado ao outro, a não ser por um terceiro, também encadeado aos demais sob esse mesmo princípio. Livingston, Charles (1996), Knot Theory (Mathematical Association of America Textbooks), p. 10.

conceituais tais como o freudo-marxismo ou a “psicologia existencial”, já que proíbe qualquer tentativa de usar um campo do conhecimento para resolver diretamente os impasses do outro.

A segunda condição, igualmente profunda, é mais afirmativa, pois defende a existência de uma *transição imanente* entre quaisquer dos campos de pensamento que compõem esse espaço. Se a consistência da filosofia hegeliana depende de sua articulação com Marx e Lacan, então uma investigação filosófica rigorosa *eventualmente nos levará, sem jamais cruzar qualquer fronteira delimitadora, até a política e a psicanálise*. Por conseguinte, o pensamento político, *devido à inconsistência imanente à própria política*, pode requerer, em algum ponto, que levemos em conta ideias filosóficas ou psicanalíticas, da mesma forma que a psicanálise pode ser convidada a ir além de si mesma, até campos do saber aos quais até mesmo se opõe, para encontrar sua própria consistência.

Assim, mesmo que o o desafio de pensar a psicanálise lacaniana através de um alinhamento prévio com Hegel e Marx permaneça em grande parte inexplorado pelo próprio Žižek, tal estudo é, todavia, parte do horizonte do pensamento žižekiano. De toda forma, é importante notar que, em seus trabalhos mais recentes, Žižek vem separando cada vez mais suas investigações sobre Hegel dos temas lacanianos, desenlaçando os dois autores (McGowan in Khader & Rothenberg, 2013, p. 41-42), uma vez que a leitura de Hegel através da lógica freudiana da pulsão já foi amplamente desenvolvida⁵. A partir desta separação, um novo circuito tornou-se operativo – primeiro, propondo uma leitura hegeliana da teoria do capital em Marx⁶ e, em seguida, esboçando uma crítica das instituições psicanalíticas baseada na atual aliança da psicanálise com a ideologia neoliberal⁷:

5 Um estudo importante ainda está para ser realizado, a respeito das conexões entre diversos traços que distinguem duas fases da obra de Žižek: a primeira, presente em seus primeiros trabalhos, tem Laclau como seu interlocutor privilegiado, a democracia radical como ideal político e aceita em grande parte a crítica marxista da religião; a segunda, observável depois de *The Ticklish Subject* (1999), revitaliza a cristologia de Hegel, tem Badiou como interlocutor e a hipótese comunista como emblema político. Todavia, a conexão conceitual entre essa mudança e a possibilidade de uma posição mais crítica frente aos desvios ideológicos da psicanálise ainda é obscura.

6 Žižek, S. (2006) *Parallax View* London: Verso, p.16-67; (2010) *Living In the End Times* London:Verso, p.181-243; (2012) *Less Than Nothing* London: Verso, p. 241-264.

7 Žižek, S. Žižek, S. (2001), *On Belief* London: Routledge, p.29-33; (2006) *Parallax View* London: Verso, p.252-270, p.298-308; (2012) *Less Than Nothing* London: Verso, p. 963-1010.

Gabriel Tupinambá

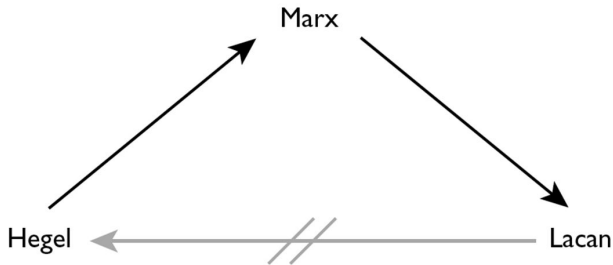


fig 3

Mas o que poderia ser produzido a partir de uma incursão hegelo-marxista na psicanálise? A partir de nossas considerações anteriores, podemos pelo menos antecipar o que *não* poderia ser seu resultado: dada a condição de *não-complementariedade*, certamente não se trata de uma tentativa de suturar os impasses psicanalíticos atuais com explicações políticas e filosóficas e, de acordo com a condição das *transições imanentes*, nem tampouco poderia ser uma mera crítica externa da “psicanálise realmente existente” do ponto de vista de outros campos do saber. Ao invés disso – e seguindo aqui um caminho que o próprio Žižek já vem elaborando – este estudo deve operar uma “determinação reflexiva” da psicanálise, ou seja, *a inclusão da psicanálise no próprio campo de problemas que ela nos permitiu perceber no mundo*. Em outras palavras, trata-se de uma investigação imanente à psicanálise, que busca reconhecer como, no âmbito da clínica, dos impasses institucionais e dos problemas da metapsicologia, questões essencialmente políticas e filosóficas se concretizam fora de seus próprios domínios⁸.

Para que possamos compreender melhor o que seria uma orientação žižekiana para a prática psicanalítica, dedicaremos o restante desta

8 Um exemplo brilhante de como se daria essa relação imanente e não-complementar entre dois campos pode ser encontrado na leitura que Žižek faz da obra do economista marxista Alfred Sohn-Rethel. Citamos aqui a conclusão de uma análise de Žižek sobre a relação entre política e filosofia: “Somos capazes agora de formular precisamente a natureza ‘escandalosa’ para a filosofia do feito de Sohn-Rethel: ele confrontou o círculo fechado da reflexão filosófica com um lugar externo onde sua forma é concretamente encenada. A reflexão filosófica é, portanto, submetida a uma experiência angustiante, similar àquelas sintetizadas pela velha fórmula oriental ‘tu és isto’: ali, na efetividade externa do processo de troca, é o seu verdadeiro lugar; lá está o teatro no qual sua verdade foi encenada antes que você soubesse disso. A confrontação com este lugar é intolerável porque a filosofia como tal é definida por sua cegueira quanto a este lugar: ela não pode considera-lo sem dissolver-se a si própria, sem perder sua consistência” Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology* London: Verso, p.17.

contribuição a construção de uma periodização alternativa do ensino de Lacan, da qual extrairemos algumas consequências importantes.

2. A Crítica da Razão Diagnóstica

Para ficarmos apenas com o exemplo mais significativo⁹ – dado que representa a maior instituição de psicanálise lacaniana hoje, bem como a continuação oficial da própria Escola de Lacan – consideremos brevemente o caso da *World Association of Psychoanalysis (WAP)*¹⁰.

A escansão do ensino de Lacan em sequências conceituais distintas vem ganhando, nas últimas duas décadas, um papel central na orientação da razão diagnóstica nas Escolas lacanianas. A cada novo fenômeno clínico que ameaça expor as insuficiências de nossa compreensão atual das tipologias subjetivas, ou cuja resistência à interpretação ameaça “exaurir” o desejo de analisar, segue-se a descoberta de novas subdivisões conceituais na obra de Lacan – uma concepção mais refinada do real, um novo diagnóstico do que mudou na sociedade contemporânea, e daí em diante. Estas novidades conceituais são então apresentadas às diferentes escolas da AMP, que, em seguida, se organizam em torno da tarefa de elaborar estas ideias e submetê-las ao teste da prática clínica. Não se trata de questionarmos a necessidade de produzir alguma espécie de unidade e orientação comum para as diversas escolas - especialmente hoje, quando a psicanálise lacaniana, com seus procedimentos polêmicos e contra-intuitivos, precisa realmente se esforçar para consolidar sua base institucional internacional, de modo a efetivamente inscrever o “acontecimento freudiano” no mundo. A questão, todavia, é que existem diferentes maneiras, com consequências diversas, de criar uma orientação comum.

Por mais ingênuo que pareça, o fato é que os textos que efetivamente guiam as elaborações conceituais da WAP hoje têm uma coisa em comum: grande parte deles assume que, quanto mais antenados com os últimos desenvolvimentos da obra de Lacan, mais próximos estaremos de uma

9 Devemos ao livro *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma* (Boitempo, 2015) de Christian Dunker, não só uma sistemática “crítica da razão diagnóstica”, mas também uma extensa e exemplar análise da racionalidade diagnóstica no Brasil.
10 www.wapol.org (acessado em 15 de Outubro de 2015)

psicanálise sintonizada com os dilemas contemporâneos. Por exemplo, alguns dos textos clássicos de Jacques-Alain Miller, como *Os seis paradigmas do gozo* (Miller, 2000) ou *O osso de uma análise* (Miller, 1998), bem como os mais recentes, como o seminário *O ultimíssimo Lacan* (Miller, 2013) todos dedicados à escandir o ensino de Lacan em sequências conceituais – tornaram-se referências indispensáveis à orientação clínica e institucional da WAP, dando o tom e a temática da maior parte das elaborações conceituais publicadas em revistas ou apresentadas nos congressos¹¹.

Assim, a solução para os impasses diagnósticos trazidos à tona por novas “subjetividades nebulosas” (Miller, 1997), que desafiam nossos modos costumeiros de distinguir as estruturas psicóticas das neuróticas, supostamente já estaria nos esperando lá nos últimos seminários de Lacan, aguardando sua formalização em uma nova teoria da “loucura generalizada”¹², por exemplo. Ou ainda, nossa dificuldade frente a ineficácia de certas formas de intervenção clínica é substituída pelo anúncio de uma nova clínica, a “clínica do real”, também baseada nos últimos anos do ensino de Lacan, que não só trabalha com outras maneiras de intervir, mas também com outros critérios do que consideramos uma intervenção bem sucedida.

O importante para nós é o circuito que assim se estabelece. Primeiro, através da fala e do sofrimento dos analisandos, nosso momento histórico traz novos desafios ao divã. Em seguida, esses impasses informam novas leituras do ensino de Lacan, *leituras elas próprias influenciadas pelo momento histórico associado a essas novas formações do inconsciente*. Essas novas leituras, por sua vez, reconfiguram a obra lacaniana de modo que as novidades clínicas já estivessem desde sempre contidas ali, importando o diagnóstico para dentro da própria diagnóstica¹³. O problema com esse procedimento é o seguinte: fazer um julgamento sobre o mundo contemporâneo – por exemplo, afirmar

11 Referimos o leitor à página da web do VIII Congresso Internacional da WAP, chamado “A Ordem Simbólica no Século XXI – ela não é mais o que era antes: quais as consequências para o tratamento?”: <http://2012.congressoamp.com/> (acessado em 3 de janeiro de 2014)

12 Flourey, N. (2010), *Le réel insensé - Introduction à la pensée de Jacques- Alain Miller*, (Germina). p.64-65; Miller, J.-A. ed. (2000), *La Psicosis Ordinaria*, (Paidós). p. 9.

13 “O ponto essencial de nossa crítica das chamadas novas patologias é o método, ou melhor, a falta de método, com o qual elas, por si próprias, estabelecem, apresentam, interpretam e transmitem fatos clínicos” Porge, E. (2007), *Transmitir La Clínica Psicoanalítica*, (Nueva Visión). p. 9.

que o lugar do nome-do-pai mudou devido aos discursos do capitalismo e da ciência¹⁴ – é propor o diagnóstico de alguma coisa que *inclui uma dimensão da própria psicanálise*. E aí não temos mais meios de separar o que é um posicionamento estratégico do campo analítico e o que é apenas uma resposta neutra e desinteressada aos novos tempos. Não haveria, afinal, também um nome-do-pai *da* psicanálise? E não poderíamos também estender à comunidade analítica os mesmos perigos que a psicanálise reconhece em todos os outros lugares, a substituição dos laços simbólicos pela formação de grupos imaginários? Em suma: seria a psicanálise lacaniana realmente capaz de retirar-se suficientemente do momento histórico para diagnosticá-lo sem precisar se perguntar se sua própria compreensão dos dilemas contemporâneos não estaria ela própria distorcida por aquilo que ela diagnostica no outro?

Este impasse, embora político em sua essência e filosófico em sua articulação, é *imane*nte à *própria prática psicanalítica*, pois diz respeito às próprias bases da razão diagnóstica na psicanálise lacaniana. Este é o problema que nossa periodização alternativa do ensino de Lacan, informada pelo espaço conceitual do pensamento Žižekiano, visa abordar. Se não formos capazes de incluir a psicanálise no mundo que ela procura analisar – quer dizer, sem uma posição que nos permita aceitar que a psicanálise também está aberta ao revisionismo – não poderemos distinguir um novo momento histórico no qual a histeria não existe mais como antes de um novo momento histórico no qual a psicanálise é ela própria estruturada de acordo com a figura da “bela alma”.

3. Instituição, clínica e conceito: sua amarração, antes e depois de 1964

Os escritos de Lacan devem ser entendidos, de maneira similar a escritos políticos, como intervenções localizadas. Ao invés de nos oferecer sistematizações esquemáticas de seu ensino – cujas constantes reformulações encontrariam um correlato na série de seus seminários anuais – seus *scripta* serviram acima de tudo como respostas combativas a problemas específicos

14 “The real in the 21st Century” – disponível em: <http://www.lacanquotidien.fr/blog/2012/05/the-real-in-the-21st-century-by-jacques-alain-miller/> (acessado em 3 de janeiro de 2014)



colocados pela conjuntura do campo psicanalítico de seu tempo. Esta é a razão pela qual, no posfácio à edição francesa de seu décimo primeiro seminário, Lacan nos adverte que seus escritos foram feitos “para não serem lidos” – “pas-à-lire” (Lacan, 1973): eles foram feitos para intervir, deslocar ou dividir, ao invés de descrever, sintetizar ou condensar.

Dessa premissa podemos tirar duas consequências. Em primeiro lugar, para pensar com Lacan – e não meramente lê-lo – devemos considerar seus escritos juntamente com o “contexto de luta” no qual eles foram produzidos¹⁵. Isto implica, por exemplo, uma atenção aos desafios enfrentados pela psicanálise na época de cada uma das intervenções de Lacan, bem como uma capacidade para distinguir, com esta referência histórica em mente, entre preferências condicionais e incondicionais, entre as alianças e conexões conceituais estabelecidas por razões táticas e aquelas que podem ser consideradas intrínsecas à psicanálise como tal, e que, às vezes, revelam-se somente de forma retroativa.

Ademais, a preocupação com as diferentes batalhas travadas por Lacan – batalhas muitas vezes contra suas próprias posições anteriores – deve ser suplementada por uma atenção refinada a uma importante mudança em sua relação com a situação psicanalítica francesa, em torno de 1963. Antes de sua ruptura com a *Société Française de Psychanalyse* (SFP), a constante luta de Lacan contra o decrépito estado da psicanálise na França, sua ineficácia clínica e seus desvios conceituais, acontecia primariamente durante seus seminários e apresentações, na forma de denúncias, réplicas irônicas e, principalmente, de a preocupação implacável de seu ensino em retornar aos insights básicos da descoberta freudiana. Todavia, assim que Lacan perdeu seu lugar na *International Psychoanalytic Association* (IPA)¹⁶, e seu ensino ficou subitamente em perigo, ele foi confrontado com uma tarefa nova, e

15 Lacan, em seu *Pequeno Discurso aos Psiquiatras*, em 1967, afirma: “Há algo de muito surpreendente, que é o que aqueles que fazem muito bem o trabalho de transmissão, [ao fazê-lo] sem de fato nomeá-lo, frequentemente perdem a oportunidade, que é bastante visível no texto, de contribuir com a pequena ideia que eles poderiam ter apresentado ali! Pequena ou até mesmo muito grande. (...) Por que é que eles produziram uma pequena inovação? É porque, ao me citarem, no próprio fato de me citarem, eles presentificariam (...) o contexto de uma luta [“context de bagarre”] no qual eu produzi tudo isso. Desde o simples fato de afirmá-lo no contexto da luta, isto me poria em meu lugar, e permitira-os produzir então uma pequena inovação” Lacan, J. (1979), ‘Petit Discours aux Psychiatres’, *Lettres de l’École*, Vol 2, n. 25 Paris: Éditions du ECF, p. 66.

16 A SFP foi um “ramo” francês da IPA. Um diagrama muito útil das instituições psicanalíticas desde os tempos de Freud até o presente pode ser encontrado como um apêndice na biografia de Lacan escrita por Roudinesco (1997).

fundamentalmente diferente: a de criar uma instituição alternativa, a *École Freudienne de Paris* (EFP), organizada de acordo com suas próprias ideias e capaz de positivamente inscrever no mundo uma posição que, até então, somente havia sido articulada como crítica a um posicionamento hegemônico.

A relevância desta segunda consequência não pode ser subestimada – na verdade, ela constitui, talvez, a única periodização do trabalho de Lacan que distingue verdadeiramente dois momentos em seu ensino. É claro que há maneiras convincentes e úteis de dividir os seminários de Lacan em sequências conceituais discerníveis, mas distinções entre dois “classicismos” (Milner, 1995) lacanianos, ou entre “seis paradigmas do gozo” (Miller, 2000), raramente dão conta dos problemas heterogêneos que resistiram à sequência conceitual anterior e demandaram as subsequentes reformulações. Somente a ruptura que distingue um antes e um depois da fundação da própria Escola de Lacan, em 1964, é efetivamente capaz de se referir a mudanças simultaneamente institucionais, conceituais e clínicas.

A ruptura institucional é um tanto evidente: Lacan foi subitamente confrontado com a difícil tarefa de combinar sua crítica implacável ao *establishment* psicanalítico com um projeto formativo capaz de evitar os desvios que ele antes denunciara. Não tratava-se apenas da criação de mais uma instituição, mas de um período de intensa experimentação organizacional, com a escolha pelo formato de uma *escola*, a invenção dos cartéis e do passe, de criação de uma revista de artigos anônimos, a *Scilicet*, e de uma relação renovada com os psicanalistas e a psicanálise pela Europa, etc. A ruptura conceitual, mesmo se considerarmos somente os desafios de assumir um projeto de formação institucional, foi igualmente profunda: um aspecto que é bastante claro nos seminários de Lacan após o famoso “seminário interrompido” de 1962, é sua preocupação com o problema do *rigor* na psicanálise – o problema de como distinguir o uso de sua teoria como meio de identificação da posição do analista e o uso desses mesmos conceitos como traços identificatórios por seus discípulos e seguidores. A respeito da clínica, a ruptura é ainda mais marcante: Lacan havia se tornado bastante infame na cena psicanalítica francesa precisamente por conta de suas invenções clínicas, como as sessões de duração variável, que contribuíram diretamente para

sua expulsão da SFP. Segue-se, então, que tais procedimentos técnicos finalmente encontrariam seu lugar na EFP, que tão abertamente convidava os psicanalistas a reinventarem a prática freudiana em sintonia com seu próprio tempo. Porém, a cristalização da teoria lacaniana do tempo lógico em um princípio geral da prática analítica não foi a mais notável das novidades após a ruptura de 1964: o desenvolvimento clínico mais importante foi certamente a invenção do *passé*¹⁷ – uma invenção que, na verdade, amarrava os três registros da ruptura, servindo como marcador do fim da análise (clínica), como um procedimento comum e formativo (instituição) e como fonte de desenvolvimentos teóricos e de problemas para a psicanálise (conceito).

Propomos, assim, que a ruptura realmente efetiva no ensino de Lacan é aquela que divide, de um lado, o momento em que a relação entre a clínica, o conceito e a instituição era *extrinsecamente* garantida – mesmo se de forma crítica ou negativa – pela situação da psicanálise na Europa desde a criação da IPA, e, do outro, o momento em que coube a um sítio singular, ao ensino de Lacan, enlaçar *de maneira intrínseca* estas três dimensões da psicanálise.

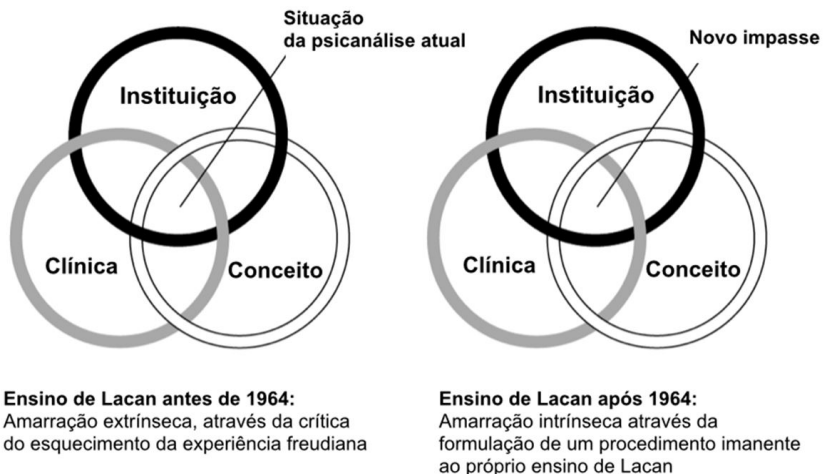


fig 4

17 Ver 'Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École', in Lacan, J. (2001) *Autres Écrits* Paris: Éditions du Seuil.

Ademais, esta ruptura não divide a obra de Lacan em duas sequências igualmente consistentes. Na verdade, ela separa duas noções distintas de fidelidade a Freud – uma em contradição com a situação da psicanálise em sua época e outra *em contradição com si mesma*:

É sabido, de fato, que a originalidade da leitura lacaniana de Freud reside na afirmação de sua ortodoxia freudiana e sua recusa de todo “desvio” pós-freudiano. De acordo com essa perspectiva, sua entrada na dissidência não era possível se não como uma maneira de renovar a ruptura freudiana, e somente assim. Ora, criando sua própria escola, Lacan se viu obrigado, se não a se confessar lacaniano, pelo menos a validar a existência do ‘lacanismo’. Através desse auto-reconhecimento, seu movimento entrou em contradição com a própria doutrina que o suporta e que define a si mesma como freudiana. (Porge, 1998, p. 71-72)

Todavia, esta ruptura importante não pode ser entendida como um corte limpo e pontual – não pode ser lida, como algumas vezes é sugerido, até mesmo pelo próprio Lacan, como um corte marcado exclusivamente pelo “seminário interrompido” de 1962, sobre os Nomes-do-Pai¹⁸. Quando os primeiros sinais de uma diferença insolúvel entre seu ensino e a orientação geral da SFP começaram a aparecer, Lacan fez de tudo para permanecer no ramo francês da associação freudiana, e tais querelas perduraram por muitos anos antes de culminarem na ruptura. Assim, durante estes anos difíceis, encontramos Lacan já trabalhando nos primeiros elementos necessários para uma teoria da amarração imanente da clínica, metapsicologia e comunidade analítica. O exemplo mais revelador é, talvez, uma menção breve porém crítica ao texto freudiano *Psicologia das Massas e Análise do Ego*, encontrado na aula de 31 de maio de 1961:

Do que tento fazer aqui se poderia dizer, com todas as reservas que isso implica, que é um esforço de análise no sentido próprio do termo, que concerne à comunidade analítica como massa organizada pelo ideal do eu analítico, tal como este se desenvolveu efetivamente sob a forma de um certo número de miragens, no primeiro plano das quais a do eu forte, tantas vezes implicada erradamente ali onde se crê reconhecê-la. Para inverter o par de termos que constituem o título do artigo de Freud a que me referia há pouco, uma das faces do meu seminário poderia se chamar *Ich-Psychologie und Massenanalyse*.

18 Em seu estudo *Os Nomes-do-Pai em Jacques Lacan* (1998), Erik Porge retrança as justaposições surpreendentemente recorrentes, ao longo do ensino de Lacan, de menções ao seminário interrompido de 1962, a “excomunhão” da IPA e o conceito dos nomes-do-pai.

Com efeito, a Ich-Psychologie, que foi promovida ao primeiro plano da teoria analítica, constitui tampão, constitui barragem, constitui inércia desde mais de uma década para todo reinício da eficácia analítica. E é na medida em que as coisas chegam a esse ponto que convém interpelar como tal a comunidade analítica, permitindo a todos lançar um olhar sobre isso, sobre o que vem alterar a pureza da posição do analista frente àquele a quem ele responde, seu analisando, na medida em que ele mesmo, o analista, se inscreve e se determina através dos efeitos que resultam da massa analítica, quero dizer, da massa dos analistas, no estado atual de sua constituição e de seu discurso. (Lacan, 1992, p 324-325)

Esta passagem crucial - que aparece ao final de seu seminário dedicado à transferência e logo antes do seu importante seminário sobre a identificação - merece uma análise mais cuidadosa. Qual é o movimento conceitual implicado na inversão dos termos do título do texto freudiano? O raciocínio de Lacan poderia ser esboçado da seguinte forma:

- (1) a massa analítica se organizou – apesar de tudo – da maneira exata que Freud descreveu a formação de grupos como o exército e a igreja, através da “introjeção” de um traço em um ego ideal partilhado (Freud, 2011, p. 75);
- (2) no entanto, dado que o grupo de analistas é o conjunto daqueles que se posicionam de uma certa maneira no espaço clínico, o traço que organiza a massa analítica não é tão facilmente localizado dentro das sociedades psicanalíticas na figura de um líder ou de uma orientação normativa partilhada, aparecendo antes como um ideal para a prática clínica;
- (3) tal traço - cuja função era, primariamente, a de organizar a sociedade analítica - apareceria, portanto, dentro da própria clínica, um traço da relação entre analista e analisando que serve de verificação da pertença de alguém ao grupo de analistas. Assim, o sentido de *permanência* e a divisão clara entre *dentro e fora*, qualificações próprias às relações de filiação a um grupo, retornavam na clínica informado e qualificando um desvio metapsicológico particular – a saber, a teoria do “Ego forte” – e a série de restrições técnicas associadas à direção do tratamento que se orienta por tal força egóica de defesa.
- (4) ou seja, na psicanálise, aquilo que não tem nome institucional retorna como metapsicologia na clínica.

É importante notar que esse argumento de Lacan convoca as dimensões institucionais, clínicas e conceituais em torno de um problema irreduzível a qualquer uma dessas três esferas: *como identificar e agrupar o conjunto daqueles cuja única propriedade compartilhada é a de dissolver identificações grupais?*

Mas por que tal construção requereria que Lacan invertesse o título de *Psicologia das massas e Análise do Eu?* Para compreender esta mudança – que

claramente reflete a mudança no posicionamento de Lacan, antes e depois da fundação da sua Escola – devemos antes notar o pressuposto não-trivial implicado no argumento de Lacan, a saber, a ideia de que a sobreposição que une a clínica à comunidade analítica não deve ser aquela que faz equivaler o psicanalista na clínica e o membro da sociedade freudiana – um elo positivo – mas entre o que simultaneamente escapa ao circuito das identificações na transferência e ao ideal do eu na instituição. Todavia, *não existe tal causa negativa na teoria freudiana das massas* – quer dizer, não existe um real próprio à socialização, não existe singularidade coletiva. Esta é a razão pela qual Lacan enfatiza que ele está envolvido em “um esforço de análise no sentido próprio do termo” ainda que esteja lidando com um problema institucional: os desafios próprios a fundação da EFP demandavam de Lacan o compromisso com uma nova hipótese, que não pode ser encontrada como tal na doutrina freudiana, ainda que essa adição fosse necessária para nos mantermos fiéis ao próprio Freud.

Antes de seguirmos analisando em mais detalhes os desafios de tal *massenanalyse*, bem como suas implicações políticas e filosóficas, devemos notar que essa questão suplementar - acerca das novas elaborações conceituais necessárias para dar conta do impasse da Escola - viria a se tornar também um problema central no ensino de Lacan. Isso é particularmente claro em seus seminários do final dos anos 60, que lidam de maneira mais direta com a relação entre saber e gozo. Sem nos aprofundarmos muito nesse difícil tema, é suficiente afirmar que as investigações de Lacan acerca do saber como um meio de gozo (Lacan, 2007, p. 39) acrescentaram uma outra condição ao problema já delineado em 1961: como agrupar a comunidade daqueles que não pertencem a qualquer grupo *sem constituir o grupo daqueles que se identificam negativamente, isso é, tomam a ‘ausência de identidade’ como insígnia?* Isto é, como evitar o laço social igualmente perigoso baseado no saber da falta de identidade? Se mobilizarmos uma vez mais nosso modelo triádico, vemos que a real ameaça ao ensino de Lacan, após a fundação de sua Escola, não era outra senão a própria obra de Lacan. Isso é, tornava-se possível ignorar as tarefas com as quais se confrontava a EFP *seguindo à risca* as elaborações de Lacan, ou seja, tomando seu ensino

por uma garantia de que se é um analista, tal como permitia a doutrina do “ego forte”, cuja função na organização das sociedades freudianas Lacan já havia denunciado.

A questão, assim, se torna: será que Lacan conseguiu resolver esse impasse, que marcou de maneira tão profunda o seu ensino? A resposta é claramente negativa: não somente o problema de como amarrar de maneira intrínseca as questões conceituais, clínicas e institucionais da psicanálise não foi propriamente resolvido, mas a questão tampouco chegou a ser tematizada de maneira explícita por Lacan. Sem dúvida, a teoria do fim de análise como a passagem de analisando a analista, já em sua primeira formulação, ofereceu-nos todas as peças necessárias para construir o problema de forma rigorosa, e podemos argumentar que o mecanismo do passe poderia até mesmo permitir uma resposta mais consistente a este impasse, mas é de todo modo um fato que a Escola de Lacan foi dissolvida em 1980 e que o passe, já em 1978, foi considerado por ele “um fracasso total” (Lacan, 1978, p. 181).

4. Desejo, ato e discurso: três nomes para um impasse

Propusemos o seguinte esquema como um modelo capaz de discernir a ruptura que efetivamente distingue dois momentos separados da trajetória do ensino lacaniano:

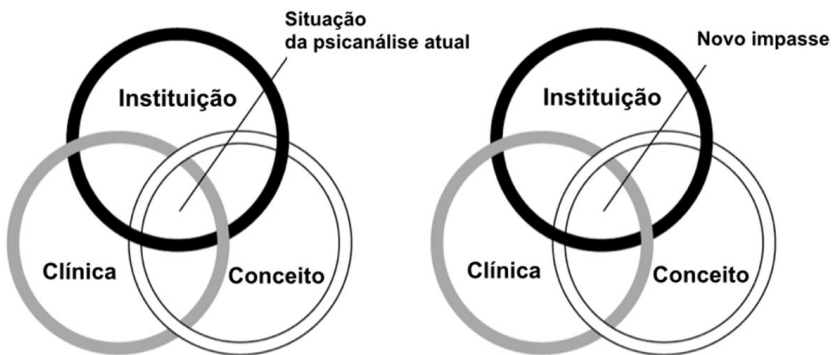


fig 5

Vimos também como este novo impasse traz à tona a necessidade de amarrar, de maneira imanente, a forma de organização da comunidade analítica, a direção do tratamento na clínica e o aparato conceitual da metapsicologia. Esse problema, contudo, não é nem inteiramente conceitual (ele também tem consequências para o manejo da transferência e para a compreensão conceitual da subjetividade), nem puramente clínico (já que as diferentes posições clínicas informam os traços de pertença à comunidade analítica, bem como o papel do ensino e da transmissão na Escola), e nem exclusivamente conceitual (dado que diferentes “compromissos ontológicos” acerca do lugar da negatividade e do desejo restringem de maneiras diferentes a prática analítica e o laço social da Escola). Além disso, o caráter excessivo desse impasse acaba por reduplicar o problema em questão: afinal, seria uma questão que não pode ser inscrita em nenhum dos domínios internos à psicanálise uma questão estritamente psicanalítica? Estamos lidando com um problema essencialmente *impuro*, tanto porque contamina cada registro com elementos que pertencem aos outros dois, quanto por introduzir na psicanálise uma questão que parece estar ligeiramente fora de seu próprio escopo.

Esse problema se apresenta de maneira esclarecedora se comparamos as duas conceitualizações de Lacan acerca do “desejo de analista” – primeiramente, no seu seminário sobre ética e, depois de sua ruptura com a SFP, em seu décimo primeiro seminário.

Como já vimos, a questão de como encontrar um fundamento alternativo para a posição do analista, subtraído do circuito da contra-transferência, das formações de grupo e da lassidão conceitual, já estava colocada para Lacan no final dos anos 1950. Em 1958, o psicanalista escreveu um de seus textos mais importantes, *A Direção do Tratamento e os Princípios de seu Poder*, onde encontramos uma primeira articulação explícita a respeito da necessidade de distinguirmos entre o desejo de analista e o desejo de ser um analista – essa última, a posição que buscaria unir as diferentes instâncias psicanalíticas em um ponto positivo, permanente e reconhecível (Lacan, 2006, p. 512).

Foi em torno desse mesmo período que Lacan iniciou seu famoso estudo da filosofia moral de Kant, e podemos agora entender o porquê: o problema de



Kant – como pensar a conduta moral para além dos interesses patológicos sem por isso tomar como transcendental um conteúdo particular? – era justamente o problema que Lacan enfrentava de dentro do campo psicanalítico¹⁹.

Entre 1958 e 1960, Lacan se dedicou a desenvolver uma elaborada crítica da posição de Kant, buscando pensar as bases da retidão ética necessária de um analista, que deveria ser capaz de duvidar não somente das armadilhas da contra-transferência, mas também em seu reconhecimento como analista por seus pares e da conveniência de suas próprias elaborações conceituais – em síntese, uma posição capaz de se orientar por outra coisa que não seus interesses patológicos (Lacan, 1992, p. 300-301). Nesse período, Lacan elaborou uma concepção do desejo do analista como um *desejo puro*, apostando que seria possível resolver o impasse de enlaçar imanentemente as dimensões clínicas, institucionais e conceituais da psicanálise através de um tipo especial de retidão moral, orientada pela forma vazia do desejo tal como o fato vazio da Razão [faktum der Vernunft] orienta a ação moral na segunda Crítica de Kant. No entanto, em torno de 1963, uma vez ocorrida a ruptura com a SFP, Lacan concluiu seu famoso seminário acerca dos *Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* com a seguinte afirmação:

“O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver.” (Lacan, 1998, p. 276)

O tema da ética praticamente desapareceria do ensino de Lacan a partir daí, e a referência à dimensão quasi-transcendental do desejo seria substituída pela investigação da teoria freudiana das pulsões. Todavia, essa mudança não deve ser entendida como um desenvolvimento puramente conceitual: na verdade, a alegação de que o desejo do analista não é puro – no sentido de ser alojado numa forma vazia e isenta de interesses patológicos – tem a consequência fundamental de *tornar difusos os limites entre analista e analisando* no procedimento analítico. Na citação acima já é de alguma forma claro que o cerne do desejo do analista – e o pivô de sua distinção do “desejo

19 Lacan fala, em *Kant com Sade*, justamente de uma “crítica da Razão a partir da impureza” (Lacan, 2006, p. 654)

"Vers un signifiant nouveau": nossa tarefa depois de Lacan

de ser analista" – *está paradoxalmente do lado do analisando*. Em síntese, ao trazer a teoria da pulsão, da dimensão objeto do sujeito, para o centro da consideração psicanalítica, Lacan também transformou sua teoria do desejo do analista, entendida agora como a capacidade prática de qualquer pessoa em sustentar a si próprio no ponto de uma "absoluta diferença" *em relação à fala do analisando*, ao invés de se orientar pela distância de seus próprios interesses patológicos.

Essa transformação é absolutamente inédita. Ela nos permite conceber o espaço institucional da psicanálise de forma completamente nova: do mesmo modo que a clínica deveria ser reformulada, após 1963, a partir do princípio de que o "inconsciente está do lado de fora" (Lacan, 1998, p. 276), também a comunidade analítica deveria se haver com a ideia de que ela é *uma comunidade composta somente de seu próprio exterior*, isto é, uma comunidade cujo centro esotérico coincide com seu material mais exotérico, a fala daqueles que procuram a análise devido a seus sofrimentos.

Essa nova posição a respeito do desejo do analista introduziu uma certa indistinção ou vacilação no cerne do procedimento analítico, aproximando no campo da pertença institucional as duas instâncias que estão em "absoluta diferença" na cena clínica - analista e analisando. Esta indistinção pode inclusive ser entendida como o motor do ensino de Lacan nos anos 60: a investigação que o leva, em rápida sucessão, da noção de *desejo do analista* àquela do *ato analítico* e em seguida ao *discurso do analista*. Podemos entender os três conceitos como sucessivas tentativas de pensar o ponto que une o processo psicanalítico em todas as suas dimensões, simultaneamente. Aquilo que distingue os três conceitos, pelo menos numa primeira aproximação, parece ser a profundidade dessa "parceria" que amarraria analista e analisando na intersecção impossível entre a clínica e a comunidade analítica.

A passagem da teoria do desejo de analista à teoria do ato analítico está, mais uma vez, ligada a duas outras dimensões do procedimento analítico: às elaborações de Lacan a respeito do objeto da psicanálise – quer dizer, o ponto de incidência da interpretação analítica – e os primeiros passos da *École Freudienne de Paris*, seus primeiros desafios reais, como

estabelecer seus processos de admissão, formação e estudo (Lacan, 2001, p. 229-241). Este conceito deve ser distinguido do conceito de desejo do analista em pelo menos dois pontos fundamentais: primeiro, a teoria do ato procura fundamentar a posição do analista *em suas consequências* – isto é, existe um analista somente onde houver consequências analíticas de uma interpretação – e, em segundo lugar, ele introduz uma ambiguidade relacionada *àquele que age*. Seria o ato analítico um ato de interpretar um sintoma ou o ato da destituição subjetiva que cabe ao analisando? Em ambos os casos, a ideia de um ato analítico desloca o eixo da figura do analista para um ponto em que analista e analisando são estranhamente indiscerníveis²⁰. Não é à toa que foi também neste contexto que Lacan desenvolveu sua teoria do passe, em que articula o ato analítico com o atravessamento da fantasia no fim da análise e a passagem do analisando à posição de psicanalista (Lacan, 2001, p. 234-240).

No entanto, já em 1969, Lacan afirmou não ter conseguido formalizar o conceito do ato (Lacan, 2006b, p. 296) e seguiu em frente, com a construção de sua teoria dos quatro discursos. Essa mudança no seu ensino é normalmente percebida como uma mudança de foco, como se a psicanálise por um instante deixasse de olhar para si mesma e se voltasse para os protestos políticos de Maio de 68. Todavia, existem no mínimo três boas razões para questionar essa explicação já desgastada: primeiro, outros eventos políticos haviam agitado a cena intelectual francesa desde que Lacan começara a promover seu ensino, e ele nunca antes havia se distanciado das questões estritamente psicanalíticas para dedicar-se a eles, como teria sido o caso com os seminários dedicados aos quatro discursos; segundo, Lacan é bastante claro ao afirmar que o discurso do analista, a forma singular de laço social introduzida pela psicanálise, seria o núcleo deste seu novo movimento conceitual, e somente em relação ao discurso analítico é que se tornava possível formalizar as demais estruturas discursivas (Lacan, 2007, p. 78); e, finalmente, à luz de nossa investigação atual, vemos que o tema do laço social analítico e de seus desvios é um tema cujo desenvolvimento implícito acompanhava Lacan

20 Ver a aula de 15 de novembro de 1967, no seminário não publicado de Lacan sobre o ato psicanalítico.

pelo menos desde 1958. O discurso do analista foi desenvolvido como uma nova maneira de pensar aquilo que aparecera pela primeira vez como a “impureza” do desejo do analista, depois como um ponto indecível - uma espécie de laço não-transferencial - entre analista e analisando, na noção do ato analítico. O conteúdo político da teoria dos discursos exemplifica, assim, o que chamamos anteriormente de “transição imanente” entre componentes de uma amarração borromeana: quanto mais Lacan se aproxima do problema da consistência interna do procedimento analítico, mais descobrimos estar, surpreendentemente, no território da filosofia e da política.

A teoria do discurso analítico substituiu a ambiguidade que apontamos no conceito de ato analítico por uma formalização clara, alinhando o objeto parcial da pulsão, do qual o analista faz um semblante, à produção de um novo significante do lado do sujeito da fala. Esta estrutura, que une, num laço paradoxal, o que Lacan chama de “saber do analista” ao significante sem sentido produzido pelo ato analítico, a posição do analista e o sujeito do inconsciente (Lacan, 2007, p. 38), é agora articulado como um laço social – jogando luz no modo como as dimensões clínicas e metapsicológicas da psicanálise devem ser pensadas juntamente a suas contra-partes sociais e institucionais.

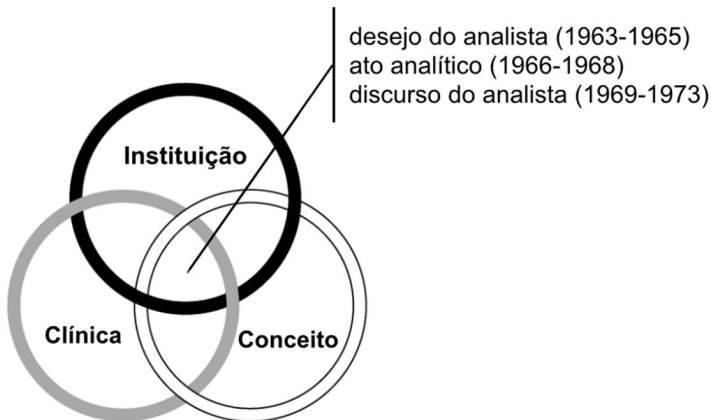


fig 6

Este breve panorama do ensino de Lacan nos permite traçar, pelo menos superficialmente, as insistentes tentativas de localizar, cada vez em um registro diferente e através de diferentes procedimentos formais, a impureza que decentraliza a posição do analista, condicionando-a a uma outra instância, a divisão do sujeito, que, de forma paradoxal, só existe enquanto tal no próprio processo analítico. Lacan logo deixaria de referir-se também ao discurso do analista, e o que é conhecido pelos exegetas como “o ultimo ensino de Lacan” teria aí seu ponto de partida (Milner, 1995). É curioso notar que o nó borromeano se tornou uma peça realmente central no formalismo lacaniano precisamente no momento em que o impasse que estamos traçando perdeu qualquer referência explícita em seu ensino. Foi também nesse contexto que a *École Freudienne de Paris* lentamente se desintegrou.

No entanto, no momento mesmo da falência do inovador projeto institucional de Lacan, encontramos um evento muito especial, um lembrete indelével da necessidade de retornarmos ao desafio que assombrou Lacan pelo menos desde 1964. Nosso débito aqui é com ninguém menos que Louis Althusser. Althusser já havia tido um papel crucial em 1963, quando ele ofereceu a Lacan um lugar novo para ministrar suas aulas, seus próprios estudantes como audiência e uma leitura renovada de Marx que claramente influenciou as elaborações subsequentes de Lacan. Porém, em 15 de março de 1980, no último encontro da EFP, Althusser apareceu – sem ser convidado – para confrontar a psicanálise com a impureza no seio de seu próprio procedimento. Foi assim que Althusser resumiu o caso:

Minha intervenção foi para dizer que o caso da dissolução da EFP não era da minha conta, mas que, ouvindo a todos vocês, há um procedimento jurídico que Lacan claramente anunciou, queira ele ou não, e ele deve saber, pois ele conhece a lei, e todo esse negócio é bem simples: saber se cada um vai votar sim ou não amanhã no tópico da dissolução. Sobre isso eu não tenho nenhuma opinião, mas é um ato político, e um ato político não se toma sozinho, como Lacan o fez, mas deve ser refletido e debatido democraticamente por todas as partes concernidas, a primeira delas sendo suas “massas”, que são os analisandos, sua “massa” e seus “verdadeiros professores”, que os analisandos realmente são, e não apenas por um indivíduo solitário, em segredo na Rue de Lille 5; se não é despotismo, mesmo se esclarecido. (...)

De todo modo, eu disse, abertamente, o que vocês estão fazendo é política e nada mais; vocês estão imersos num processo político e nada mais. (...) E, em todo caso,

"Vers un signifiant nouveau": nossa tarefa depois de Lacan

fazer política, como vocês e Lacan estão fazendo, tem sempre consequências. Se você pensa que você não está fazendo nada, espere um pouco; cairá sobre sua cabeça, ou ainda, o que é pior, não cairá sobre suas cabeças, já que vocês estão bem protegidos e sabem se cuidar. Na verdade, cairá na cabeça dos pobres coitados que se deitam em seus divãs e em seus conhecidos, e nos conhecidos de seus conhecidos, e assim ao infinito. (Althusser, 1999, p. 132)

A intervenção de Althusser incide sobre as duas dimensões da impureza que delineamos anteriormente. Primeiro, ela aponta para o papel dos analisandos na constituição do procedimento analítico, ou seja, a dependência dos analistas de seus "verdadeiros professores". Segundo, ela distingue a dimensão reduplicada ou excessiva do enlace desse procedimento ao nomeá-lo *um ato político*.

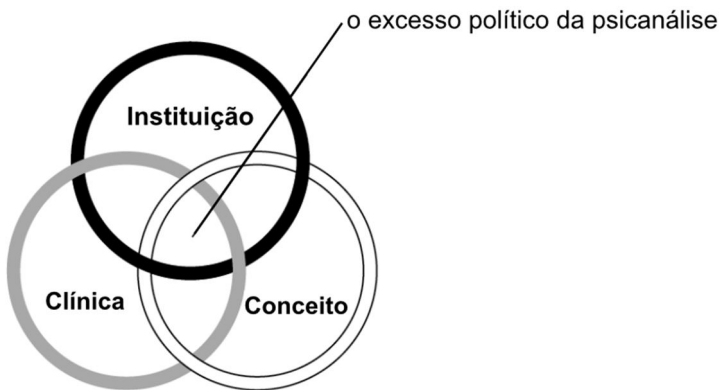


fig 7

5. Psicanálise, política e filosofia: o axioma do pensamento žižekiano

Qual seria, portanto, a enigmática relação entre política e psicanálise? Como pudemos ver, no coração da própria psicanálise, encontramos um certo excesso político, distinto tanto das aplicações políticas da teoria psicanalítica, quanto das ambições freudo-marxistas: o problema imanentemente psicanalítico de como relacionar as complexas questões em torno do desejo do analista e o papel dos analisandos na composição da "massa analítica". Estamos agora em

condição de acrescentar à nossa hipótese inicial, a respeito da ruptura efetiva no ensino de Lacan, uma nova proposta, a saber, a de que o problema que guiou seu trabalho nos anos 1960 – e que foi entendido por Althusser, em 1980, como a dimensão política imanente ao procedimento psicanalítico – é o problema ainda em aberto que define o que significa ser fiel a Lacan hoje.

É somente à luz desse impasse que podemos apreciar plenamente a aposta de Žižek de que há um certo fracasso no seio do projeto lacaniano que deve ser retomado mais uma vez:

“Quando Lacan introduz o termo ‘desejo do analista’ é uma maneira de dissipar a ideia de que o clímax do tratamento analítico seria uma espécie de insight monumental no abismo do Real, a ‘travessia da fantasia’, da qual, no dia seguinte, retornamos para a sóbria realidade social, retomando nossos papéis sociais usuais - a psicanálise *não* é um insight que só pode ser partilhado nos preciosos momentos iniciáticos. O objetivo de Lacan é estabelecer a possibilidade de um coletivo de analistas, é discernir o que seria um laço social possível entre analistas (...) É uma aposta arriscada: seria toda comunidade baseada na figura do Mestre ou de seu derivado, a figura do Saber? Ou existe uma chance para um laço diferente? É claro, o resultado desta luta foi um fracasso avassalador, por toda a história da psicanálise, de Freud à obra tardia de Lacan e de sua Escola - mas é uma luta que vale a pena continuar. Esse é o momento propriamente leninista de Lacan: lembremos como, em seus últimos escritos, ele lidava constantemente com as questões organizacionais da Escola” (Žizek, 2006, p. 305-306).

Não suficiente, é também a medida em que conseguimos vislumbrar a conveniência de ocultar o fracasso da psicanálise em pensar sua própria consistência por trás do diagnóstico de que viveríamos numa nova ordem simbólica ela mesma inconsistente, que podemos entender um pouco melhor a conclusão a que chega finalmente Žižek:

“E se, numa situação em que o próprio Inconsciente, em seu sentido estritamente freudiano, está desaparecendo, a tarefa do analista não for mais a de tornar o significante-mestre inoperante, mas, ao contrário, construir/propor/estabelecer, *novos* significantes mestres? Não é assim que devemos (ou, pelo menos, podemos) levar a expressão lacaniana ‘vers un signifiant nouveau’?”²¹

Reconstruímos o ensino de Lacan a partir de um de suas apostas implícitas, uma aposta que diz respeito ao “momento propriamente leninista” de Lacan: a hipótese de que a articulação entre a prática clínica, a metapsicologia

21 Ibid.

freudiana e a comunidade psicanalítica deve ser pensada, simultaneamente, como um problema psicanalítico e político. Porém, o que nos permitiria conceber esta transitividade entre as questões analíticas e políticas sem implicar assim uma relação de complementariedade entre os dois campos, como no caso dos freudo-marxistas, nem tampouco um espaço extrínseco a ambos, como no caso da intervenção de Althusser em 1980?

O que se faz necessário aqui é justamente uma teoria da relação não-complementar entre os três domínios: política, psicanálise e filosofia. Esta é a razão pela qual a posição de Žižek, que já identificamos com este "espaço teórico" preciso, é capaz de apresentar uma leitura de Lacan que traz à tona o intrincado problema que traçamos nesta investigação: o pensamento žižekiano é construído como uma *generalização do impasse* lacaniano, tornando-o uma verdadeira teoria da amarração destes três campos heterogêneos de pensamento.

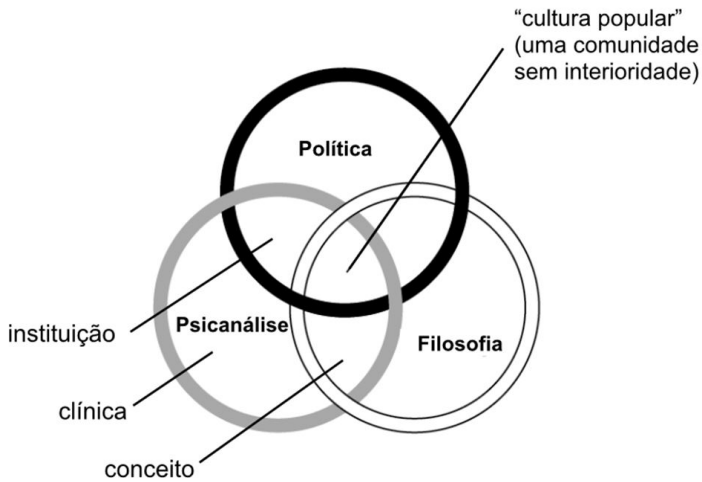


fig 8

Por fim, esta investigação preliminar nos permite responder aos comentários, por vezes desdenhosos, a respeito do uso que Žižek faz da cultura popular, tomado normalmente como um sinal de um engajamento superficial ou vulgar com esses diferentes domínios do conhecimento.



Ao contrário, podemos ver como “cultura popular” é o nome dado, no projeto žižekiano, à forma mesma do procedimento analítico tomado em sua consistência. Ele nomeia a forma geral do problema com que Lacan foi subitamente confrontado em 1964 quando, depois da criação da *École Freudienne de Paris*, ele teve que extrair as consequências para uma teoria do laço social do fato de que o inconsciente é uma forma paradoxal de externalidade que, mesmo tendo a forma de uma outra cena, ainda assim não tolera nenhuma interioridade.

“Cultura popular” é um nome para a coragem de confrontar o desafio colocado pelo próprio Lacan quando, num “esforço de análise no próprio sentido do termo”, ele discerniu a necessidade desenvolvermos – se é que há um desejo verdadeiro de inscrever a psicanálise no mundo – uma teoria da *massenanalyse*.

Bibliografia

Althusser, L. (1999) *Writings on Psychoanalysis* New York: Columbia University Press.

Dunker, C. (2015) *Mal-Estar, Sofrimento e Sintoma* São Paulo: Boitempo.

Floury, N.(2010), *Le réel insensé - Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, Paris: Germina.

Freud, S. (2011) *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Kawauchi, A. (1996), *Survey on Knot Theory*, Basel: Birkhäuser Basel.

Khader, J. &Rothenberg, M. (ed.) (2013) *Žižek Now* New York: Polity.

Lacan, J. (1965-66) *L'objet de la psychanalyse* (unpublished seminar).

Lacan, J. (1973) *Le Seminaire: Livre XI - Les Quatre Concept Fondamentaux de la Psychoanalyse* Paris: Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1978). "Conclusão das Jornadas de Deauville da EFP". In *Lettres de l'EFP* (23). Paris: EFP, p. 181.

Lacan, J. (1979), 'Petit Discours aux Psychiatres', *Lettres de l'École, Vol 2, n.25* Paris: Éditions du ECF.

Lacan, J. (1991) *Le Seminaire: livre VIII - Le Transfert* Paris: Éditions du Seuil.

Lacan, J. (1992) *Seminar VII: Ethics of Psychoanalysis* New York: W.W. Norton & Co.



- Lacan, J. (1998) *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of psychoanalysis* New York: W.W. Norton & Co.
- Lacan, J. (1998b) *Seminar XX: Encore* New York: W.W. Norton & Co.
- Lacan, J. (2001) *Autres Écrits* Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2006) *Écrits* New York: W.W. Norton & Co.
- Lacan, J. (2006b) *Le Séminaire: livre XVI - D'un Autre à l'autre* Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2007) *Seminar XVII: The Other Side of Psychoanalysis* New York: W.W. Norton & Co.
- Livingston, C. (1996), *Knot Theory* New York: Mathematical Association of America Textbooks.
- Miller, J.A. (1998) *O osso de uma análise*. Salvador: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise.
- Miller, J.A. (2000) 'Os seis paradigmas do gozo', *Opção Lacaniana*, n° 26-27. São Paulo: Edições Eólia.
- Miller, J.A. (2000), *La Psicosis Ordinaria*, Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (2013) *El Últimísimo Lacan* Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. (Org.) 'Le Conciliabule D'Angers'. Paris: Seuil, 1997.
- Milner, J.-C. (1995) *L'Oeuvre Claire* Paris: Éditions du Seuil.
- Porge, E. (1998), 'Os Nomes do Pai em Jacques Lacan', Rio de Janeiro: Companhia de Freud.



_____ (2005), *Transmettre la clinique psychanalytique* : Freud, Lacan, aujourd'hui, Paris: Erès.

Roudinesco, E. (1997) *Jacques Lacan* New York: Columbia University Press.

Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology* London: Verso.

Žižek, S. (2001), *On Belief* London: Routledge.

Žižek, S. (2002) *For They Know Not What They Do* London: Verso.

Žižek, S. (2006) *Parallax View* London: Verso.

Žižek, S. (2010) *Living In the End Times* London: Verso.

Žižek, S. (2012) *Less Than Nothing* London: Verso.



O Império das Imagens

A Ação Performática entre Acting Out e Passagem ao Ato

Clarisse Gurgel

Este artigo pretende apresentar o conceito de *ação performática* como tática preferencial, hoje, de comunistas e socialistas organizados. Tal apresentação nos conduzirá a reflexões em torno do caráter da *ação performática*, quanto a sua configuração como um tipo especial de compulsão à repetição. Nestes termos, nosso conceito transitará entre sua caracterização como um Acting Out e como uma Passagem ao Ato, esta última como forma de atuação preponderante em um contexto que alguns psicanalistas têm denominado de Império das Imagens. Esta dificuldade inicial em caracterizar a *ação performática* nos marcos de uma atuação sintomática será o fio condutor para chegarmos a determinadas considerações acerca de um possível diagnóstico de nosso tempo.

Breve gênese

O conceito de *ação performática* tem origem na articulação da teoria da ação, com a teoria do teatro de performance, com a filosofia política e a psicanálise¹. Ela é uma ação política efêmera, concentrada no tempo presente, com uso extraordinário do espaço e simuladora de radicalidade.

O conceito foi por nós forjado para servir-nos de recurso para compreendermos uma maneira dos partidos revolucionários atuarem, hoje, na

1 Para melhor compreensão da gênese do conceito de Ação Performática ver GURGEL, Clarisse. *Ação Performática: sintomas de uma crise política*. In: <http://www.niepmarx.com.br/MM2015/anais2015/mc56/Tc563.pdf>



busca por visibilidade em um contexto de isolamento, este último entendido como fruto do estigma de sua própria forma de estruturação em partido. Acreditamos que um dos fundamentos para o fenômeno da *ação performática* encontra-se na cisão histórica entre espontaneidade e organização, razão pela qual as *ações performáticas* se assemelham à ação direta, em sua aparência, de tal modo que simulem radicalidade e vitalidade e, assim, entrem nas pautas midiáticas, sem que necessariamente representem ameaça real à ordem. Nestes termos, os partidos revolucionários estariam priorizando a metodologia de realização de eventos, nos marcos da *ação performática*, como substitutivo do trabalho militante e continuado em suas bases sociais.

A *ação performática* é uma tática de visibilidade adotada pelos partidos para simularem uma organização política ativa, não burocratizada, mas, ao contrário do que se supõe, a adesão a ela não é uma reação a um processo de burocratização, supostamente imanente à forma-partido, mas efeito da própria burocratização: a ausência de vitalidade pela rigidez de uma máquina burocrática pouco ativa é disfarçada por meio de uma aparente ação direta. A apropriação simulada de feições de ação espontânea gera um efeito *sui generis*: uma ação política dispersa e diluída, com uma radicalidade obediente por parte de um sujeito rígido, guetificado, com pretensões de ser reconhecido por aquele com quem antagoniza - a mídia de massa. Em síntese, a *ação performática* é um tipo de ação que se apresenta como solução para os fracassos da esquerda, mas que é, na verdade, sua consequência. É aquela tática que vem ocupar o papel da organização e que se destaca pela centralidade no evento, a exemplo das manifestações, passeatas e demais modos de demonstrações.

Denominá-la performática, portanto, não significa atribuir a ela qualquer grau de performatividade. Esta última está associada a ações que adquirem eficácia, no sentido de sua satisfação, quando são realizadas em circunstâncias apropriadas, seja do ponto de vista dos meios e procedimentos adotados, seja do ponto de vista do sujeito adequado. Segundo John Austin, em *How to do things with words*, performatividade corresponde a expressões vocais ou mesmo gestos em que “to say something is to do something”. O conceito

está relacionado a situações em que a emissão de um enunciado implica na realização de uma ação. Austin pretende formular um conceito que ilustre, pela linguagem, atos compreensíveis por si só, atos ilocucionários.

Nos marcos da noção de ato performativo, veremos que a *ação performática* é seu oposto. Sua ineficácia potencial encontraria suas bases, justamente, no fato de que o sujeito político da ação não obedece às seis regras básicas de que fala John Austin, em especial no que diz respeito à necessidade de as pessoas e as circunstâncias serem apropriados para o invocação do procedimento específico; os pensamentos ou sentimentos serem de fato verdadeiros por parte de quem os invoca; e o procedimento ser de fato subsequente à sua invocação. Ao contrário, a *ação performática* é uma ação: 1. de um sujeito que não se adéqua a seu conteúdo e forma; 2. efêmera e geralmente sem desdobramentos consequentes e; 3. de fundamento ideológico não reivindicado abertamente por seus atores. Este segundo caráter da *ação performática*, de efêmero e intermitente, não lhe retira, porém, o aspecto de compulsão à repetição e é a partir deste caráter que temos podido distinguir a *ação performática* de demais formas de ação que preservam outra dinâmica de rotinização, daquilo que procuramos desenvolver em outros trabalhos como “hábito revolucionário”².

Quando tratamos de um tipo de ação que reúne as características acima - uma ação efêmera, concentrada no tempo presente, com uso extraordinário do espaço e simuladora de radicalidade - estamos falando de ações que se encerram no evento. Esta limitação geralmente produz situações que nos indicam uma espécie de gozo imediato no ato e que tornam o fenômeno da *ação performática* permeado de cenas que beiram o patético. Em um artigo relativamente antigo, que intitulamos *Atirem os sapatos, mas não acertem o alvo*, procuramos ilustrar esta dimensão. O texto citava um ato ocorrido em 2008, no Rio de Janeiro, liderado por partidos revolucionários

2 Tais formas alternativas de rotinização têm como fonte de elaboração as reflexões hegelianas acerca da figura do hábito, assim como toda nossa pesquisa é orientada pelas lições de Hegel, permeada pela relação dialética entre universal e particular, entre representação como universalidade formal, em contraposição ao universal concreto. Este aspecto, embora pouco explicitado neste trabalho, pelo caráter conciso que possuí, é, aliás, o que confirma a invariância conceitual proposta por Žižek, dado que temos em Hegel o terceiro elemento que nos permite estabelecermos a relação entre a política e a psicanálise, sem cairmos nas armadilhas de conversões diretas.



contrários à ocupação americana no Iraque. Seus organizadores programaram jogar sapatos no consulado americano, em alusão ao episódio do jornalista iraquiano que, no mesmo ano, tentou atingir George Bush com um sapato, por ocasião de uma visita surpresa do presidente americano à Bagdá. As lideranças partidárias - a despeito dos ímpetos de grupos anarquistas e esquerdistas - gritavam do carro de som para que os manifestantes jogassem os sapatos apenas ao lado do prédio, onde não havia vidraça, de modo a não incomodar a polícia e não gerar prejuízos ao consulado. Em um episódio mais recente, em 2012, setores também ligados à esquerda revolucionária organizaram, em Curitiba, um ato denominado Marcha das Vadias, dedicado às pautas de liberação sexual e de combate ao machismo. Na ocasião, o Movimento Popular por Moradia, o MPM, levou moradores de ocupações para o ato, dentre eles profissionais do sexo. A presença do movimento, de perfil popular, gerou tanto mal estar a um ato de maioria de classe média, que o evento foi interrompido. Tais exemplos ilustram a situação de sujeitos coletivos contra-hegemônicos que, ao adotarem como tática preferencial a realização de eventos simuladores de radicalidade, como meio de sinalizarem vitalidade e versatilidade, acabam agravando sua condição de isolamento, pelo forma performática de lidarem com suas bandeiras e com suas bases sociais.

Ação performática como evento: Badiou versus Negri

O evento como tática central de ação política encontra, hoje, suas principais fontes de inspiração naqueles filósofos que incorporaram os diagnósticos de pulverização e fragmentação econômica e social como aspectos positivos para a luta revolucionária. Autores como Antônio Negri (2003) se destacam entre as organizações da esquerda contra-hegemônica por, justamente, preservarem algumas categorias do marxismo que servem de arcabouço para leitura plenamente otimistas das condições subjetivas, em condições objetivas adversas. Ao ponto de concebermos que o papel de Negri, como alentador em tempos de baixa expectativa política, ser semelhante ao dos próprios eventos: ambos atendem a um necessidade de urgência, de imprimir aos sujeitos uma leve sensação de êxtase, de experimentação de alguma liberdade e de praticidade.



Ainda que a noção de evento como modo de resistência preferencial seja elemento chave para Negri e nos sirva de conteúdo para forjarmos nosso conceito de ação performática, julgamos oportuno distingui-la da noção de *evento* em Badiou, na qual podemos encontrar alternativas a isto que entendemos como uma forma sintomática de ação revolucionária de nossos tempos. A despeito de traduções frequentemente semelhantes, o termo evento, em Badiou, distingue-se do que Antônio Negri entende como conformação da política ao paradigma da resistência apoiada nas experiências de movimentos antiglobalização. Para Negri (2003), o evento seria um fator constituidor da identidade de sujeitos coletivos, pois, em seus termos, “...processos decisórios revolucionários no estilo Lênin foram desestabilizados, e as estratégias correspondentes tornaram-se completamente inviáveis” (p.129). O deslocamento proposto seria nos instrumentos, que não mais partidários, e na estratégia, agora centrada na resistência, com a perda da perspectiva da insurreição³. Em seu lugar, é apresentada a estratégia da “auto-valorização imanente do sujeito coletivo”.

O ponto de partida de Negri é a derrota do operário fordista e a crescente centralidade de um trabalho vivo intelectualizado. O conceito de *Intelecto Geral*, de Marx, situado no fenômeno da subsunção real, é confundido por Negri como *Intelecto Comum*, termo também de Marx para nomear uma tendência emancipatória em face da crise do valor. Tratam-se de equívocos a partir da leitura de textos de Marx, mais especificamente dos *Grundrisse*,⁴ de onde se deriva a tese negriana do trabalho operário como, cada vez mais, um trabalho de gestão da informação, de capacidades de decisão, constituidor de redes de comunicação com potencial libertador. Negri parece não entender aquilo que sugere Moishe Postone, em *Tempo, Trabalho e Dominação social*:

3 Em outro trabalho, analisamos em que medida a abdicação da disputa pelo aparelho do Estado pode resultar no retorno do conceito de Poulantzas de Estado para o conceito clássico marxiano. Se, em Poulantzas, o Estado não pode ser visto como um simples apêndice-reflexo do econômico, pois tem suas relações e suas matizes modificadas em respostas às tensões de classe, em um contexto em que desaparece a real ameaça de tomada do Estado, por parte da classe trabalhadora, ele parece se tornar impermeável às pressões populares, reaproximando-se de um simples comitê da classe dominante.

4 Negri superdimensiona o potencial revolucionário da crise do valor. Não vê que a passagem da subsunção formal para a subsunção real é a passagem para um modo de submissão apoiado em um modelo de “indústria humana”. Para que o tempo livre de trabalho se constitua, de fato, em tempo de “expressão produtiva”, de criação com ímpeto libertador, é preciso que a redução da jornada de trabalho seja um dispositivo revolucionário de generalização do trabalho, conforme afirma Marx.



a indeterminação deve ser situada como um objetivo da ação política, mais do que como algo situado na vida social. Esta confusão é o que parece permitir que Negri articule, de maneira ontológica, liberdade e contingência. Ainda que não ontologize na história esta indeterminação - tal como acusa Postone (2006) em relação a algumas teorias críticas do presente -, mas a demarque na dinâmica da produção capitalista, a partir do *General Intellect*, Negri subestima "... os constrangimentos exercidos sobre a contingência pelo capital enquanto forma de vida social..." (p. 95).

Para Badiou, ao contrário, o evento ou acontecimento nos insere no terreno da fidelidade, onde o que estão em jogo é um modo de habitar a situação extraordinária, inventando uma nova maneira de ser e de agir dentro dela. Em seus termos, é algo que inscreve o 'alguém' num instante de eternidade. Aquilo que adiciona ao princípio do interesse de pertencer a uma situação - nos marcos da perseverança do ser -, um princípio subjetivo, em que se dá o enlace do sabido pelo não-sabido. Nesses termos, podemos entender a decisão de ser fiel, o processo real de uma fidelidade a um acontecimento, como *verdade*. Sendo a verdade algo diretamente vinculado à perspectiva de continuação do acontecimento, desde que, portanto, não se restrinja àquilo que nela captura o sujeito, as intensidades de existências inigualáveis. Segundo Badiou (1995), "... essa continuação supõe um verdadeiro extravio na 'perseverança do ser'" (p. 65). Em suas palavras, "Toda minha capacidade de interesse, minha própria perseverança no ser, é derramada ... sobre a etapa seguinte do processo político, quando a reunião diante da fábrica estiver dispersa" (p. 61-62). Assim, se para autores como Negri, o evento engendra o sujeito revolucionário por justamente ser despido de qualquer perspectiva instituinte e, por outro lado, por ser resultado da articulação de identidades em rede, através do saber, para Badiou, o evento institui o sujeito a partir de sua perseverança não no ser, mas no acontecimento, a partir de um não-saber. Em outros termos, o evento em Negri é medido pela efemeridade e pelas identidades que produz e, em Badiou, é medido pela duração e pela não-identidade, pela não-determinação. Estaria aí uma distinção marcante entre Badiou e Negri, para quem "evento" adquire um caráter de contingência



como pura contigência ou atêmesmo, pela centralidade que adquire, de contigência como necessidade.

O partido e sua patologia

Sem prejuízo de nossa filiação às hipóteses de Badiou, as teses de Negri adquirem importância para nós à medida em que os partidos revolucionários parecem incorporá-las em suas práticas, ainda que não as assumam explicitamente como referencial teórico. Ocorre, portanto, o fenômeno da adesão dos partidos a valores que rejeitam sua própria forma, numa espécie de patologia partidária⁵, na contra mão, pois, de uma perspectiva performativa. Esta adesão manifesta-se, dentre outras formas, na priorização da tática da *ação performática*, como tentativa de escapar da imagem associada ao stalinismo. Algo que repercute em uma espécie de crise subjetiva, tendo em vista que, nos marcos da *ação performática*, os partidos convertem a luta contra-hegemônica em luta por reconhecimento, deslocando sua crise ideológica para uma crise de identidade. Isto não só pelo caráter de suas bandeiras e pautas - centradas nas lutas por direito de expressão de gênero, de raça... - mas por sua tática e estratégia serem sintetizadas no desejo por reconhecimento de sua própria identidade e de seu direito de expressão revolucionária.

Neste deslocamento, em que a luta revolucionária se converte em luta por expressão e reconhecimento, identificamos uma característica que poderia indicar algum tipo de repetição que estabelece um modo especial de relação com a linguagem. Tal característica parece sugerir que a ação se enquadraria em um modo de atuação anterior à simbolização. Esta posição aparentemente pré-lingüística, porém, corresponderia mais ao fato de estarmos tratando de um tipo de compulsão à repetição que resiste às leis

5 Ao estabelecermos a relação entre as análises marxistas e a psicanálise, não abrimos mão de reconhecer a tensão entre o social e o psíquico, mas caminhamos também na direção de uma articulação entre o universal e o particular, na perspectiva de combatermos um psicologismo abstrato, tal como chama Zizek, em *Eles não sabem o que fazem*. Neste sentido é que tomamos a liberdade de sugerir uma patologia do partido, algo como uma espécie de perversão partidária. Algo que possui, justamente, como uma de suas hipóteses iniciais ser o stalinismo aquele que faz as vezes do Grande Outro super poderoso, diante de partidos em crises organizacionais.



fundamentais da linguagem. Algo que se justificaria pelo distanciamento que os partidos revolucionários procuram estabelecer entre eles e o conteúdo simbólico a eles associados. Diríamos que se trata de um tipo de ação interpelado por uma espécie de luto pós-traumático dos partidos revolucionários, que parecem experimentar, hoje, aquilo que Slavoj Žižek (2015) conceituou como um luto sem diagnóstico: um luto impossibilitado, a partir do trauma do stalinismo que parece introjetar Stalin na vida partidária como um fantasma a ser *per-seguido*. O mesmo Žižek sugerirá o stalinismo como o grande Outro da história que “garante a significatividade de nossos atos” (Žižek, 2015).

O stalinismo, assim, seria uma espécie de tabu imposto sobre a experiência do chamado “socialismo real”, como se este real, de fato, devorasse a esquerda e a deixasse sem recursos. O custo, entretanto, dessa ordem de patologias, em que os fantasmas da esquerda não são devidamente simbolizados, é seu retorno indelével no real. A *ação performática* é expressão desta armadilha, dado que, ao pretender substituir a burocratização, por via da centralidade dos eventos como demonstração de vitalidade, ela engessa os partidos, fixando-os como sujeitos retirados de seu trabalho cotidiano - habitual - de organização de base. Esta busca por um distanciamento imaginário e simbólico daquilo que corresponderia à história e à cultura da esquerda apresenta, porém, feições ainda mais especiais, pois estamos tratando de sujeitos coletivos que, ainda que queiram se distinguir do seu passado, preservam seu vocabulário e sua estrutura. E é no modo como insiste, como se apresenta esta preservação, que podemos, talvez, expor as contradições para as quais a ação performática aponta. A indicação que nos fornece Žižek auxilia no exercício que precisamos fazer, dado que a sugestão do stalinismo como o grande Outro da esquerda contemporânea ilustra um fenômeno político que parte da constatação de um abjeto: objeto de aversão, de repulsa que, ao mesmo tempo, constitui um mais-gozar (dejeito/objeto a).

O desafio, portanto, torna-se compreender um tipo de ação que, ao mesmo tempo que rejeita um conteúdo, adota seus termos e modelos práticos a ele associados, tais como “partido revolucionário”, “greve geral”, “dirigentes”,

“socialismo”, “assembleias gerais”, “atos”, “protestos”, “marchas”. Este modo contraditório de insistência enquadra, pois, a *ação performática* no fenômeno da centralidade nos eventos, mas também em um modo especial de nomear tais eventos, no uso das palavras que servem para descrevê-los. Algo que aponta para o uso performático das práticas e também das palavras, como se a palavra que nomeia a prática bastasse para imprimir veracidade à atuação. Deste modo, poderíamos dizer que se preserva um campo simbólico que imprime sentido à ação, ainda que se rejeite este mesmo campo simbólico. Dito de outro modo, a palavra adquire feições ou semblantes de signo, na perspectiva de já carregar um conteúdo objetivo dado. Isto só é possível graças a um processo aparentemente inverso: a imagem adquirindo centralidade, de tal modo que a verbalização é, ela mesma, imaginária. Supondo que a palavra é representação da coisa em si, objetiva, o sujeito a verbaliza como meio de satisfação de uma pulsão. Assim, os termos são mantidos, apoiados formalmente em uma gramática consolidada e, portanto, subentendida, a despeito de sua história.

Palavra: imagem meramente ilustrativa

O termo e a ação, ainda que apoiados em um subentendido historicamente construído - portanto, simbolicamente instituído -, se sustentam pela *imagem da palavra*, pelo que ela produz detradução imediata em termos de legitimidade e eficácia práticas. Entretanto, este uso instrumental da linguagem da esquerda é possível graças à crença na *palavra da imagem*, como se a ação contra-hegemônica precisasse apenas de legendas. É quando a verbalização torna-se meramente mnêmica e desprendida da ideia e do conteúdo ético de referência. Aqui, portanto, o esforço torna-se compreender os limites das representações das palavras, mas não só porque não remetem a uma única coisa - nem tão somente porque a coisa também se refere a uma sucessão de representações - mas também porque, se a palavra diz muito, se ela diz a partir do que é desfigurado, fugidio, não literal, produzido por imagens, é preciso pensar como a palavra pode ser aquela que nos dá o “fio da meada”, a partir do entendimento de que ela, às vezes, não diz nada.



Desta constatação desalentadora, é possível extrair algo não dito pela aparência de tudo dizer. Este poderia ser um caminho para entendermos alguns fenômenos políticos em que, por exemplo, a evocação da palavra “autonomia”, muitas vezes, traveste as práticas mais autoritárias, ou em que a exaltação de deflagrações de greves, como se “dizer que está em greve” bastasse em si mesma, esconde, em sua prática, greves ritualísticas, superestruturais, descoladas de suas bases, com termos predeterminados e com direções vacilantes, descrentes previamente de seu potencial. O mesmo podendo se dizer de lideranças sindicais que alardeiam a palavra de ordem “greve geral” sem qualquer disposição real para uma pauta comum e para métodos de pressão comuns com demais sindicatos. É como se disséssemos “eu não acredito mais em greve, mas os outros acreditam.”. Ou, eu não acredito em greve, mas, mesmo assim,... alguém acredita”. Assim, ao reivindicarem o instrumento de greve e exibirem o número de suas deflagrações, o significante é adotado como se já carregasse uma representação inerente, como se seu significado permanecesse imóvel em enunciados - aquilo que poderíamos situar no campo da universalidade: “toda greve é assim” ou “quando falamos greve, falamos de combatividade”. Mas, o sujeito que reivindica o termo, ainda que se apoie em algum Outro que lhe dá o aval ou o “visto” - a história, a cultura - rejeita este mesmo conteúdo, tal como se disséssemos “proibido regras universais” ou, neste caso, “quando falamos greve, não falamos como grevistas”. Na forma de conduzir a greve - em sua prática - e em sua concepção (e, aqui, está o caso claro em que a prática produz concepção, pois, a tentativa de sublimação dos fracassos, por conversão em balanços e relatos quase líricos de vitórias, vão forjando os fundamentos fantasiosos de “um novo modo de fazer greve”), o significante, assim, adquire as feições (e só em usar tal palavra, já se nota) de uma insígnia, de um ícone, que poderia nos sugerir um espécie de perversão da esquerda, de um uso leviano, descuidado e irresponsável da linguagem, tal como um uso imaginário do significante, em que a palavra “greve”, por exemplo, é uma imagem meramente ilustrativa. Assim, estaríamos diante de uma possível parceria entre um sujeito que



sabe que o significante não tem referente garantido e um Outro para quem este significante seria um signo.

O caminho para compreendermos tal contradição pode ter como auxílio o diagnóstico do Império das Imagens, ainda que não nos filiemos à plenitude de suas consequências teóricas, tal como formuladas por alguns psicanalistas. A razão pela qual seguimos os indícios de tal diagnóstico encontra-se no fato de que estamos, indubitavelmente, tratando de um tipo de ação que foca na produção de fachadas - de identificações imaginárias -, em prejuízo de bastidores, cada vez mais despidos de efetividade simbólica. Seguindo este percurso, somos levados, porém, a compreender a *ação performática* com um tipo de compulsão à repetição mais associada a uma Passagem ao Ato, dado que, para aqueles que apontam para uma Era do Império das Imagens, esta forma de atuação é a preponderante neste contexto de declínio da função paterna. Entretanto, a *ação performática* reúne também características próximas de um Acting Out, dado que se confundem com aquelas que sintetizam um tipo de ação inserido em um campo simbólico, em que, portanto, a função paterna é preservada e um referencial cultural é mantido, a despeito de uma possível forma contraditória de manutenção.

Assim, nos marcos do Império das Imagens, nosso conceito apontaria para a inexistência do grande Outro e um tipo de atuação nos moldes de uma Passagem ao Ato. Enquanto uma ação dirigida a um Outro - a mídia de massa, o stalinismo ou mesmo campos teóricos adotados, mas não assumidos, como o negrianismo - com pretensões de descolamento de uma herança simbólica, a *ação performática* parece reunir, características de um Acting Out. Razão pela qual nosso conceito aparenta reunir, em um só tipo de atuação, aspectos historicamente disjuntos: de Acting Out e de Passagem ao Ato. Tal articulação nos serve como exercício de operação conceitual de tal modo a nos permitir situar os atos e protestos no seio da crise da forma partido. Trata-se, portanto, de uma petição de princípio, cuja estratégia metodológica é a criação do binômio ação performática/hábito e a importação dos termos *compulsão a repetição*, *Acting Out* e *Passagem ao Ato* para o campo da ciência política.



Acting Out e Passagem ao Ato: recursos clínicos para uma análise política

Em *Além do Princípio do Prazer* (1996/1920) Freud dedica-se a estudar a repetição por transferência, a partir de uma experiência de neurose traumática. Freud já procurava compreender as consequências possíveis do recalque, do trauma que não é simbolizado, que não é objeto de elaboração. Neste sentido é que irá sugerir um retorno ao recalque, não pela via da elaboração, em que se traduz o trauma em linguagem. Haveria uma outra forma de repetir, por via da produção de uma cena que representaria o trauma, dirigida a um outro. Em O Caso Dora, Freud apontará para uma falha no trabalho interpretativo que daria ensejo a esta forma de atuação: o Acting Out. Em termos gerais, diríamos que, quando o outro a quem se dirige um material analítico não o acolhe, estamos diante da repetição por uma cena, como Acting Out.

O Acting Out seria justamente a atuação como forma de representar um recalque, um trauma que ainda não foi simbolizado e que o Outro, no caso o analista, recusou-se a ouvir. Nestes termos, ao abordarmos a repetição como Acting Out, estamos tratando de uma ação em que seu ator procura se desimplicar, busca imprimir um caráter espontâneo ao ato, sem conteúdo e forma previamente elaborado, de tal modo a que o Outro o subjetive, de maneira que aquela ação sirva como recurso de subjetivação, de determinação daquele sujeito.

A Passagem ao Ato, por sua vez, termo extraído da psiquiatria, corresponde, na psicanálise, àquele ato que parece substituir o pensamento, tal como uma descarga motora, com um caráter frequentemente imprevisível e anti-social, delituoso, violento. Para Lacan (1962/2004), trataria-se do efeito de um modo pré-edipiano de funcionamento psíquico em que dominam processos primários de resolução de angústia, diante da incapacidade de tolerar frustrações. Este tipo de atuação aparece comumente como algo não reivindicado pelo autor, mas sim como algo por ele sofrido ou a ele forçado. Haveria, portanto, um Eu original, ao mesmo tempo fraco e grandioso. Este último, sedento por um controle e uma onipotência sobre os outros. É

comum associar à Passagem ao Ato a uma carência de identificação e a um transbordamento do mundo da fantasia na realidade.

A Passagem ao Ato corresponderia a um tipo de atuação inserida no contexto, da identificação pelo gozo, em que o S1, como identificação simbólica, equivale mais a um I (A/). Em outros termos, em lugar de um Grande Outro, estaríamos tratando de vários pequenos outros que atuariam tal como intrusos, em que a identificação constitutiva do Eu se daria por imagens, sem o suporte simbólico. Assim, a passagem do $i(a)$, do falo imaginário, φ , como aquela substância que reúne as características daquilo que, em tese, supre a falta, para o S(A/), para o falo simbólico, Φ , daquilo que imprime valor àquela coisa, àquela substância, e que insere o sujeito na ordem simbólica, seria inviabilizada por um contexto sintetizado pelo I(A/). A angústia de um corpo que não dispõe de um outro que lhe dê sentido - um outro transcendente - , mas apenas de outros que lhes ameçam desmembrá-lo, encontra meios de superação pela via de uma satisfação no próprio corpo, geralmente por via de algum recurso violento ou espetacular, em “rituais extraordinários” ou em gestos que permitam à sensação de unidade por via de sua própria negação.

Neste sentido, a Passagem ao Ato encontra terreno fértil no contexto do Império das Imagens. Tal diagnóstico apoia-se na tese do declínio da função paterna, ou seja, da superação do campo da linguagem como mediação universal, este último tido como um outro terreno da inércia, o da fixação simbólica, por meio de universalismos. O fracasso do simbólico estaria associado ao esgotamento das grandes narrativas, das ideologias e das instituições tradicionais, que não ofereceriam mais um centro de gravidade para as identificações simbólicas. Algo vinculado à constatação de uma ineficácia na luta, nas relações conflitivas, características do terreno da interpretação e da elaboração. O Império das Imagens seria aquele contexto em que reina o silêncio, a alienação e a inércia da repetição compulsiva, em que a formação inconsciente não registra no outro, de modo que a repetição, tal como um vício, nunca é supressumida, nem encadeada como algo interpretável.



Ação Performática e o Império da Imagem

É possível compreendermos o porquê de a ação de sujeitos sob o Império das Imagens tenderem à uma Passagem ao Ato, pois consistiria em trazer para o âmbito da relação com outros imediatos - e não mediados pela cultura - a dinâmica de um gozo, restrita a um tempo presente e experimentada no corpo sem o suporte simbólico. Se antes o sujeito era mediado por algo que apontava para uma alteridade irreduzível, indicadora de algo sempre incompleto, fora do tempo e do espaço - e por que não dizermos: utópico? - hoje, o sujeito se encontraria imediatizado em um deserto de identificações imaginárias. Diante deste contexto, o diagnóstico do Império da Imagem e do declínio da função paterna costuma distinguir duas tendências, quais sejam: 1. da debilidade das identificações, produtora de sujeitos desorientados, extraviados, destinados à comunidades de gozo e; 2. de identificações imaginárias radicais, com suporte em um “Mestre Absoluto”, “não dialetizáveis”, destinadas a comunidades fechadas, “donas da verdade”. Os dois como manifestação de uma época de pulverização e atomização social.

Nesta direção, o diagnóstico do Império da Imagem nos serve de ponto de partida metodológico, pois o redirecionamento da investigação a que se propõe, da escuta da fala para a escuta do corpo, nos orienta também à medida em que estamos atentos ao que diz a *ação performática* quanto ao corpo do partido revolucionário, quanto à sua forma. Partir, portanto, de um sintoma em que o sujeito coletivo rejeita sua própria forma pode ser um sinal de que estamos transitando por fenômenos parecidos. Esta seria, aliás, a semelhança entre um gozo no corpo através de quadros como bulimia e anorexia, ou por via de práticas auto-destrutivas como alcoolismo ou automutilações - que desestabilizam um corpo, em face da ameaça de que esta desestabilização seja produzida por outros - com a ação performática. Todas essas formas de atuação se apoiam na satisfação imediata do ato e em um papel inflacionado das imagens. Um exemplo caricato deste gozo no corpo de sujeitos coletivos, de um equívoco escrito sobre o próprio corpo, de sua forma - se gorda ou magra -, está em partidos que, a despeito de seus registros



formais e de sua forma de estruturação, apresentam-se a seu público alvo sob a insígnia de movimentos, assim, muitas vezes, denominando-se. Quanto à satisfação imediata do ato, por meio de gestos extraordinários - como um gozo no corpo tal como descarga de energia ou êxtase pragmático -, o desejo de alguns manifestantes em vivenciar um confronto com a polícia se apresenta como um bom exemplo, em que a experiência de violência serve para imprimir uma sensação de que sujeito da ação é efetivamente ameaçador à ordem.

Deste modo, partimos também da escuta do corpo para propormos três caminhos, que, inicialmente, permitem-nos uma licença teórica de articular alguns fenômenos incompatíveis: 1. um olhar atento ao corpo, levando em conta a presença de um cenário e um Outro a quem se dirige - em que se dáo Acting Out - e, a ação ensimesmada, auto-destrutiva, para a qual os outros são sempre intrusos - em que se dáa Passagem ao Ato; 2. um olhar sobre um corpo, ao mesmo tempo, debilitado - pois em si mesmo desconstruído de si mesmo, ignorante da estrutura que lhe captura -, e fechado - pois certo de sua verdade, despido de laço social e retirado de relações de intersubjetividade simbólica⁶; e 3. um olhar sobre o corpo que rejeita a história da insígnia que reivindica, cujo objeto é objeto a, em que a inércia do simbólico é, ao mesmo tempo, proveitosa, graças à conveniência dos significados inerentes, ao mesmo tempo vergonhosa, pois permeada de um conteúdo pouco elaborado, sob a roupagem do fantasma do stalinismo.

Esses três caminhos chegam a uma figura no mínimo estranha, que, de fato, aponta para algo disjunto, como se estivéssemos tratando de um sujeito que encena sua própria queda, como se subisse à cena para cair dela, ao ponto de concebermos estarmos tratando de um sujeito que simula uma língua. O

6 Razão pela qual podemos encontrar elementos do Império da Imagem que expliquem o próprio sectarismo na esquerda: prática de um sujeito que se constitui ou a partir do olhar de outros a ele contemporâneo, que lhe ameaçam como aquilo que nomeia tudo o que deve ser rejeitado (como intrusos), ou a partir de identificações imaginárias sobre esses outros, em que sobre eles são impostos meras caricaturas. Ainda que possa parecer uma apropriação indevida, Hegel parece nos auxiliar na compreensão da relação possível entre alguns aspectos do “Império das Imagens” e aquilo que encarna hoje uma espécie de mais-de-gozar da esquerda: seu sectarismo como trilha para o eterno fracasso. Hegel, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, aponta para a atitude do sentimento ingênuo de simplesmente “se limitar à verdade publicamente reconhecida, com uma confiante convicção, e de, sobre esta firme base, estabelecer a sua conduta e a sua posição na vida” (HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p.XXVI). Trataria-se de fundamentar a verdade não no desenvolvimento dos pensamentos, mas no sentimento imediato e na imaginação contingente.



que é curioso porque, de fato, é como se um militante, ao repetir, como um significante vazio, “greve, greve, greve”, retirasse o sentido da palavra, ainda que a repetisse apenas por conta de seu conteúdo histórico..

Ao mesmo tempo

Seja o Acting Out, seja a Passagem ao Ato, ambos são atuação com algum potencial de auto-destruição do sujeito. O primeiro, porém, preserva algo que está no campo da simulação de uma espontaneidade e se situa em algum cenário em que existe um Outro que o interpela; o segundo é impulsividade sem cenário, em que a alteridade é encarnada em pequenos outros, geralmente persecutórios, e o elemento auto-destrutivo atinge o corpo do sujeito, propriamente. Deste modo, Acting Out e Passagem ao Ato encontram-se em polos opostos, em que, de um lado, só há o Outro, e tudo a ele é dirigido, de outro lado, não há Outro e em que nada sobra. Razão pela qual a Passagem ao Ato se expressa, por excelência, no suicídio, quando nada, nem ninguém sustenta o sujeito em vida.

Nestes marcos, a *ação performática* assemelha-se a Passagem ao Ato, em que identificações imaginárias são o material para corpos resistindo a toda maneira de enquadrá-lo. Ela é concentrada no tempo, preservando este caráter precário das identificações imaginárias e do uso imaginário dos significantes. Diríamos que a ação performática seria Passagem ao Ato porque age fora de um cenário, fora daquele lugar onde o sujeito atua sob o olhar do Outro. Portanto, uma ação sem suporte no simbólico, vazio de fé instituível, que busca se separar do outro que o persegue: a ideia de unidade, de disciplina, associada à burocratização e, devidamente, repelida pela centralidade na ação, como prova indubitável de vitalidade.

Um relato de um ativista chamado Dave Mitchell⁷ acerca de um episódio ocorrido em uma passeata no Canadá serve de mais uma ilustração do que estamos chamando de *ação performática*:

7 Relato publicado, em 26 de junho de 2011, em uma resenha intitulada “Stuff white people smash” in: <http://rabble.ca/books/reviews/2011/06/stuff-white-people-smash>

Clarisse Gurgel

“No dia 20 de abril, primeiro dia das passeatas, marchamos aos milhares em direção à grade, atrás da qual 34 chefes de estado se reuniam para consolidar um acordo mercantil hemisférico. Sob uma chuva de ursinhos de pelúcia catapultados, os ativistas vestidos de preto rapidamente removeram os suportes da cerca usando alicates e a derrubaram usando ganchos, enquanto eram aplaudidos pelos demais. Por um breve momento, nada nos separava do centro de convenção. Nós nos amontoamos sobre a cerca derrubada, mas a maior parte de nós não seguiu em frente, como se nossa intenção o tempo todo tivesse sido a de substituir a cerca e a barreira de concreto colocada pelo Estado com uma feita de gente, de nossa própria criação.”

O trecho acima pode ser a síntese do caráter sintomático da *ação performática*, pois ilustra perfeitamente a situação de uma esquerda servindo de cerca de si mesmo. Algo que parece nos dirigir à hipótese de estarmos tratando, efetivamente, de um ato político que se assemelha a uma Passagem ao Ato, pois talvez não haja exemplo melhor para acreditarmos estarmos diante de um gozo no corpo experimentado por sujeitos políticos auto-destrutivos e impotentes. Mas, a despeito das semelhanças, situamos a *ação performática* no marco de um Acting Out porque, ainda que caracterizada como uma tática centrada no evento, algo que nos indica se tratar de um ato em si mesmo, a ação segue sendo dirigida a um Outro que lhe dê sentido - ainda que um Outro não assumido. Estaria aí talvez o elemento novo que nos produz confusão: um Outro extraviado, que lhe é abjeto - A Mídia, Stalin e os Agentes do Poder Econômico. Todos esses servindo de endereço, como campos, de fato, bem estruturados e organizados. Neste sentido, a *ação performática* guarda semelhança com a noção de Acting Out por justamente ser um tipo de ação aparentemente espontânea, porém restaurada, emoldurada, pois dirigida a um Outro, encarregado de lhe dar sentido e que lhe recusou escuta.

E aqui está nosso ponto de virada. Pois estamos tratando de um sujeito que endereça suas demandas a um Outro, mas que, ao mesmo tempo, parece sofrer no próprio corpo as consequências de uma perda de assunção simbólica. Mas isto se deve ao fato de que o partido revolucionário, que pretende extrapolar a democracia representativa, ser, ao mesmo tempo, aquele sujeito encarregado não só de apresentar as demandas, mas de instigar sua produção e de dar-lhes ouvido, de construir um Outro a quem endereçar tais demandas. Portanto, se ele extravia a demanda é ele mesmo o



extraviado. Neste sentido, a aparência de Passagem ao Ato se explica porque, ao rejeitar um grande Outro, o partido rejeita a si mesmo. Assim, ao situarmos a *ação performativa* nos marcos de uma compulsão à repetição como Acting Out o que buscamos é desvelar o imaginário da fluidez e da espontaneidade de um sujeito livre e autônomo, despedido da ameaça castradora do Pai, como mera tática de um sujeito não só inserido ainda em uma cultura, mas ciente de sua responsabilidade em criar outra.

Deste modo, o fenômeno da *ação performativa*, cujos sujeitos exibem a máscara de uma Passagem ao Ato, mas atuam sob um Acting Out, permite-nos arriscar uma hipótese: de que o Império das Imagens, como recurso interpretativo apropriado pela ciência política para a análise da ação coletiva, corresponderia muito mais a um giro do sujeito, a uma tática, do que a um diagnóstico de época. Algo que nos provocaria a pensar em que medida o grande Outro, para muitos devidamente e inevitavelmente superado, diante do declínio da função paterna dos universalismos transcendentais, não seja propriamente inexistente, mas ocultado e denegado.

Nesta hipótese, torna-se possível notar em um só corpo político aquilo que o diagnóstico do Império das Imagens convencionou separar: um aspecto, ao mesmo tempo, de debilidade das identificações - que permite ao sujeito um “mais de gozo do corpo que goza de si mesmo” - e de auto-suficiência - que justifica um sujeitofechado em si mesmo e certo de suas verdades. Manifestações estas passíveis de serem observadas em partidos, ao mesmo tempo, frágeis em sua constituição e em sua capacidade de intervenção e sectários, ensimesmados, crédulos de deterem a titularidade de um ideal por eles encarnado.

Talvez, o caminho para a superação deste sujeito, desorientado, anômico e fechado em si, seja não só a constatação da possibilidade desta fusão, mas que, a partir disto, é possível também atentarmos para o papel dos partidos revolucionários, ao mesmo tempo, na produção das demandas e na construção de uma instância capaz de ouvi-las.



Referências

- Badiou, A.(1995). *Ética, um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará
- Freud, S. (1996/1920). *Além do Princípio do Prazer*. Rio de Janeiro: Imago
- Hegel, G.W.F. (1997). *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes
- Lacan J. (1962/2004) *Le Seminaire*, livre 10: l'angoisse. Paris: Seuil,
- Negri, A. (2009) *Communism: some thought on concept and practice*. In. Idea of Communism. Londres: Verso
- _____. (2003). *5 lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A
- Postone, M. (2006). *History and Helplessness*. Public Culture 18:1. New York, Duke University Press, 2006;
- Zizek, S. (2015). *Menos que nada*. São Paulo: Boitempo;
- _____. (2011) *Viver no fim dos tempos*. Lisboa, Relógio D'Água.

Uma investigação sobre a forma de propriedade verdadeiramente humana em Marx

Carlos Augusto Pereira

A questão da emancipação humana se tornou um dos grandes desafios de reflexão sobre os destinos de uma sociedade pós-capitalista, notadamente diante das contradições do chamado “socialismo realmente existente”. Contra a concepção de que essa questão só pode ser colocada num momento pós – capitalista, partiremos do desafio de que exemplos vivenciais do comunismo podem (e devem) ser identificados durante o capitalismo (e a partir disso valorizá-los e ressignificá-los). Uma das principais dificuldades desta empreitada é o estabelecimento de parâmetros de avaliação desses exemplos concretos, agravada pelo fato de Marx ter nos legado poucos estudos sobre o que seria uma sociedade comunista, havendo apenas indícios dispersos.

Todavia, encontramos nos Manuscritos Econômico-Filosóficos um momento privilegiado desta questão. Neles, Marx apresenta, por exemplo, o problema da passagem da propriedade privada capitalista à propriedade verdadeiramente humana comunista. Neste trabalho, aventaremos a hipótese de que certos procedimentos institucionais criados pela organização do Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia podem ser tomados como “proto-exemplos” da propriedade verdadeiramente humana. Para defender esta hipótese, faremos o seguinte trajeto de estudo: i) apresentar a diferença entre propriedade privada e propriedade verdadeiramente humana, tal como apresentada nos referidos Manuscritos, ii) situar o estilo como uma das características da propriedade verdadeiramente humana, tendo com principal autor de referência o psicanalista francês Jacques Lacan iii) sustentar a homologia entre a forma da produção de trabalho no CEII e a propriedade verdadeiramente humana.

Na seção *Trabalho estranhado e propriedade privada*, dos “Manuscritos Econômico-filosóficos”, Marx inicia sua descrição da propriedade privada como o fundamento do capitalismo. As leis da propriedade privada, que não são esclarecidas pela economia política, estão fundadas na separação entre trabalho e capital que produz uma série de conseqüências, de tal maneira que a lógica pautada no interesse do capitalista modifica o terreno em que a própria atividade humana se realiza.

O fundamento da propriedade privada como sentido de sociedade realiza duas operações: 1) a inversão da relação entre trabalhador e produto do trabalho. A alienação (*Entäusserung*) do objeto que é própria ao processo de trabalho se torna agora a alienação do homem, fazendo com que o objeto de trabalho, antes dominado, se torne hostil ao trabalhador; 2) e a naturalização e reafirmação constante desta inversão gerada pelo próprio ato de trabalho, de forma que a atividade do trabalhador só aumenta sua condição alienada e sua própria atividade se torna o motor de sua dependência, isto é, o próprio ser do trabalhador é estranhado (*Entfremdung*).

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*). (MARX, 2010, p. 80)

Na passagem acima podemos perceber de maneira sintetizada como o fundamento da propriedade privada opera. A realização do trabalho se dá na fixação do trabalho em um objeto. Nisto o trabalhador se efetiva enquanto tal, se apropria do produto do seu trabalho no mesmo movimento que o externalizar. No capitalismo (“estado nacional-econômico”), essa efetivação do trabalhador aparece como desefetivação. O trabalho, que antes era objetivação do objeto, se torna servidão ao objeto, ou seja, há uma inversão (o trabalhador não domina o objeto de trabalho, mas o objeto de trabalho é que o domina ele). E a apropriação, que antes era apropriação do produto do trabalho, se torna estranhamento. O ser do trabalhador é alterado em sua essência. Como diz Marx, “o trabalho mesmo se torna um objeto” (op. cit., p. 81).



A propriedade privada altera as relações estabelecidas do trabalhador com o mundo, modificando o próprio trabalho. A relação do trabalhador com a natureza não é mais uma relação com o mundo exterior sensível no qual se torna um indivíduo ativo pelo trabalho, mas um processo em que o mundo exterior sensível não lhe aparece mais como meio de vida, ao mesmo que sua condição humana é reduzida a um meio de vida ela mesma, um meio de vida para o capital. Sua existência é reduzida às condições mínimas de sobrevivência. *“O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador”* (op. cit., p. 82).

Das duas operações da propriedade privada descritas acima Marx desdobra uma terceira que as engloba: a propriedade privada promove o estranhamento do gênero humano, “a vida engendrada de vida”. Diferente do animal, em que coincide imediatamente com a natureza, o homem mantém distância dela. Essa distância o obriga a lançar mão de suas qualidades individuais para conquistar na relação de objeto sua existência. O animal não *possui* propriamente seu gênero, ele apenas repete os desígnios naturais determinados pela sua espécie. O homem não coincide com as características de sua espécie porque sua própria natureza é constituir-se. *“Um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico”* (op. cit., p. 85).

A propriedade privada, ao arrancar o homem de sua vida genérica, inocula o estranhamento no interior de sua atividade vital, no seio do trabalho. *“Quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica”* (idem). Marx afirma que a consequência do trabalho estranhado é o estranhamento do homem pelo homem. *“A questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana”* (op. cit., p. 86). São os critérios estabelecidos pela propriedade privada que vão fundamentar a relação do trabalhador consigo mesmo e com seus pares.

Neste momento, Marx faz uma pergunta fundamental: *“Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela*

pertence, então? A outro ser que não eu. Quem é este ser?" (idem). Não são os deuses... Tampouco a natureza, a quem o trabalhador se encontra subjugado. A atividade do trabalhador pertence a um homem. Mas este homem não pode ser o trabalhador, pois os trabalhadores estão estranhando em si e entre si. Então, a atividade pertence a um outro homem que não o trabalhador. Um homem que seja um não trabalhador. Se a atividade do trabalhador no modo de produção capitalista é um martírio, para o não-trabalhador é pura fruição. Ele seria o responsável em fruir a produção possibilitada pelo trabalho estranhado. Este "outro homem", o não-trabalhador, é o senhor do produto alijado do trabalhador, embora por ele forjado.

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder estranho está diante dele, então isso só é possível pelo fato de o produto do trabalho pertencer a um outro homem fora o trabalhador. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem.

(...) Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto estranho, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a sua própria atividade como uma atividade não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem. (op. cit, p. 87)

Esse não-trabalhador, no entanto, não se restringe a uma figura social predeterminada. Sem dúvida, tanto o trabalhador como o não-trabalhador, por estarem entrelaçados no mundo, são personificados, estão ancorados em nomes que discursivamente existem. No entanto, o fato de podermos dizer que fulano é trabalhador e beltrano é não-trabalhador, nunca nos garantirá a total certeza da assertiva. Não são os lugares sociais ocupados por indivíduos específicos que determinam o que sejam o trabalhador e o não-trabalhador, mas o processo de organização societária que nos atravessa. Para a economia política pouca importa a pessoa que ocupe o lugar social, desde que ela mantenha a função de trabalhador ou não trabalhador. Por exemplo, o operário ou militante de esquerda pode cumprir muito bem a função de não-trabalhador. Os sujeitos não são "em-si", não existe uma essência que possa

predeterminá-los. Por isso, o trabalhador e o não-trabalhador são categorias que tentam sustentar a experiência subjetiva – trata-se de uma construção lógica. São modos de ser. *“O trabalhador só é, enquanto trabalhador, assim que é para si como capital, e só é, como capital, assim que um capital é para ele”* (op. cit. p. 91).

Entre as categorias trabalhador e não-trabalhador há uma relação de causa. Para Marx, é o trabalhador que engendra o não-trabalhador. Este é consequência necessária do trabalho estranhado efetivado pelo trabalhador. Assim como a religião, em que o leigo precisa do sacerdote como uma espécie de mediador com Deus, o trabalhador necessita do não-trabalhador como um senhor capaz de sustentar a sua situação estranhada.

Todo auto-estranhamento do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo. (...) Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele engendra a sua própria produção para a sua desefetivação, para o seu castigo, assim como engendra o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, **ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto**. Tal como estranha a si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho a atividade não própria deste. (op. cit, p.87, negrito meu)

Para que a categoria do não-trabalhador se realize é preciso que a própria produção estranhada seja ocultada e justificada incessantemente – essa é a função da propriedade privada. O sentido da propriedade privada, propalado pelo não-trabalhador, é a tentativa de construir um discurso que inverta as posições entre objeto e produto no processo de trabalho. O modo estranhado como o produto se realiza é tratado como objetivo final do trabalho. Por isso, o sentido da propriedade privada factualiza o estranhamento, tornando-o um destino reconhecidamente irrevogável para o trabalhador.

Contudo, como vimos, é o trabalhador que engendra o não-trabalhador e a relação deste com o trabalho. O não-trabalhador não está em condições de definir a relação de trabalho. Se para a economia nacional é o não-

trabalhador que sustenta teoricamente a propriedade privada e, partir dela, justifica a necessidade do trabalhador; para uma perspectiva crítica, é a partir de uma necessidade do discurso do trabalhador que o não-trabalhador se faz presente, erigindo, em decorrência de sua posição, a idéia de propriedade privada. Por isso, Marx nos diz: *“a propriedade privada resulta, portanto, por análise, do conceito de trabalho exteriorizado, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado”* (op. cit. p. 87).

Numa leitura apressada, poderíamos determinar que o não-trabalhador se encontra “fora” do estranhamento do modo de produção capitalista, já que apenas usufrui do produto do trabalho explorado. Todavia, o não-trabalhador também está atolado no fundamento da propriedade privada. Para o trabalhador, o estranhamento se dá na atividade, no processo de trabalho, na desobjetivação, criando um produto alheio a si; o não-trabalhador, porque só usufrui do produto estranhado, desconhece totalmente o processo de trabalho estranhado, vivendo num estado de alienação. Por mais que o processo de trabalho seja aviltante para o trabalhador, é somente ele que se encontra corporalmente envolvido na atividade produtiva; o não-trabalhador é conseqüência – alguém que precisa usufruir o produto do trabalho. É uma conseqüência que enlaça as relações imbricadas no fundamento da propriedade privada, mas apenas conseqüência. É prerrogativa do trabalhador, e não do não-trabalhador, a possibilidade de superação do sentido do trabalho estranhado. O não-trabalhador possui uma espécie de comportamento “teórico”, visando a construção de justificativas morais para a necessidade do capitalismo. Já o trabalhador possui um comportamento “efetivo”, tendo em vista que o processo de trabalho é desobjetivação, portanto, desefetivação. A cada momento que se consolida o fundamento da propriedade privada, mais o trabalhador age contra si mesmo e o não-trabalhador contra este. O trabalhador não somente forja o não-trabalhador, como “exige” que este adote uma postura contrária à sua existência. Um quadro da relação entre trabalhador e não-trabalhador poderia ser assim montado:



Trabalhador	Não-trabalhador
Atividade de “alienação”	Estado de “alienação”
Comportamento “efetivo”	Comportamento “teórico”
Contra si mesmo e sempre contra si	Contra o trabalhador e nunca contra si

Paradoxalmente, no entanto, é justamente nessa relação com o não-trabalhador que o estranhamento do trabalhador pode aparecer. Percebe-se que nessa relação o não-trabalhador não é um sujeito “mau”, “algoz”, mas *o resultado da propriedade privada*. O não-trabalhador é o mediador, o possibilitador do sentido do trabalho estranhado, o alicerce da relação. O não-trabalhador ocupa essa função porque o trabalhador o engendrou. Ele projeta o domínio daquele que só usufrui, o não-trabalhador.

Em princípio, seria forçado afirmar que o trabalhador engendra o não-trabalhador. Esta afirmação parece ir de encontro à famosa sentença de Marx que *“não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, inversamente, seu ser social que determina a consciência”*. Mas o engendramento não é feito por meio de alguma “vontade” por parte do trabalhador. O engendramento se dá porque o próprio trabalhador incorpora a lógica da propriedade privada. *“A propriedade privada se incorpora ao próprio homem e reconhece o próprio homem enquanto sua essência – mas, assim, o próprio homem é posto na determinação da propriedade privada”* (op. cit. 99).

Dizer que o trabalhador engendra o não-trabalhador significa que a propriedade privada não está mais numa relação de externalidade, mas que foi incorporada. O que antes ele vivia como uma tensão externa diante de sua condição de submissão ao trabalho estranhado, agora *“ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada”* (op. cit., p.100). Essa incorporação da propriedade privada permite que o fundamento do capital possa se expandir ilimitadamente, pois agora é o trabalhador que leva consigo, em seu ser e realizando pelo ato de trabalho, o modo de ser do capital. A propriedade privada foi deslocada *“para a própria essência do homem”, e*

com isso acabou por desenvolver “uma energia cosmopolita, universal, que derruba toda barreira, todo vínculo, para se colocar na posição de única política, universalidade, barreira e vínculo” (idem).

Essa incorporação da propriedade privada pelo próprio ser social do trabalhador torna indiferente a relação tensa entre sem propriedade e propriedade, se contradição subjetiva entre a trabalho e capital não for concebida. “O trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada enquanto exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo enquanto exclusão do trabalho, são a propriedade privada enquanto sua relação desenvolvida da contradição” (op.cit., p.103). Mas complementa Marx que esta contradição interna radical entre trabalho e capital “tende à solução”.

Depois deste diagnóstico preciso e radical, a pergunta imediata que sobrevém é “qual encaminhamento Marx dá ao problema do estranhamento?”. Na seção *Propriedade privada e comunismo*, dos “Manuscritos econômico-filosóficos”, Marx tenta apresentar alguns elementos do que, no contexto daquele momento de sua obra, denominou de comunismo. Antes, ele descreve o que o seria uma tentativa, talvez mais imediata, de superação da propriedade privada, que denominará de comunismo rude.

Este comunismo – que por toda a parte nega a personalidade do homem – é precisamente apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, que por sua vez é esta negação. A inveja universal constituindo-se enquanto poder é a forma oculta na qual a cobiça se estabelece e apenas se satisfaz de um outro modo. A ideia de toda propriedade privada como tal está pelo menos voltada contra a propriedade mais rica como inveja e desejo de nivelamento, de tal modo que estes inclusive constituem a essência da concorrência. O comunista rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo representado. Ele tem uma medida determinada limitada. Quão pouco esta suprassunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura (Bildung) e da civilização; o retorno à simplicidade ||IV| não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou. (op. cit., p.104)

O comunismo rude é apenas a expressão positiva da propriedade privada elevada ao nível universal. O que revela somente a generalização e aperfeiçoamento da propriedade privada sem sua negação. Visa pura e



simplesmente à posse imediata, física da propriedade. *“A determinação do trabalhador não é supra-sumida, mas estendida a todos os homens”* (idem). *Por isso que este comunismo rude é “apenas a expressão conseqüente da propriedade privada”*.

A inveja universal é a inveja da cobiça que marca o capital. O que se busca não é superar esta cobiça, mas satisfazê-la de outro modo. É o nivelamento da personalidade do homem a partir dos critérios estabelecidos pela trabalho estranhado. O que, na melhor das hipóteses, leva uma espécie de “retorno à simplicidade”, sem, contudo, considerar o ultrapassar a propriedade privada. Em suma, *“o comunismo rude, é, portanto, apenas uma forma fenomênica da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a coletividade positiva”* (op. cit. 105). Enquanto o comunismo não apreender *“a essência positiva da propriedade privada e muito menos a natureza humana da carência, ele ainda continua[rá] embaraçado na mesma e por ela infectado. Ele certamente apreendeu o seu conceito, mas ainda não sua essência”* (idem).

Marx, contudo, falará de um outro comunismo, um comunismo em que há uma supra-sunção positiva da propriedade privada, com a superação do estranhamento e apropriação efetiva da essência humana para e pelo homem. Este comunismo possui a consciência pensante enquanto *“movimento concebido e sabido do seu vir a ser”* (idem). Enquanto no comunismo rude fica-se preso a uma espécie de “prova histórica”, atrelando-se às coordenadas estabelecidas pela propriedade privada, no verdadeiro comunismo a história é concebida no seu próprio vir a ser.

Este verdadeiro comunismo embora conceba sua existência enquanto vir a ser, por outro lado não é uma mera criação *ex nihilo*. O ponto de partida do comunismo é a propriedade privada material, imediatamente sensível. Mas os modos de ser no capitalismo, com suas instituições como Religião, Estado, família, direito, moral etc, aparecem apenas em suas condições particulares que simplesmente caem sob as leis gerais estabelecidas pela propriedade privada. Mas para o comunismo, *“a suprassunção positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a suprassunção positiva de todo estranhamento, portanto*

o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência humana, isto é, social” (op. cit., p. 106).

No comunismo, o homem produz efetivamente sua relação com o mundo, com a natureza, e com os outros homens, sua relação com o seu trabalho, com as coisas, enfim, com sua própria existência. Mas isso só é possível porque a sociedade já é imediatamente o homem em sua essência. Por isso que Marx vai dizer que no comunismo *“o caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele”* (idem).

Quanto à relação entre homem e sociedade, é importante salientarmos a preocupação de Marx numa compreensão abstrata dessa relação. Compreendendo abstratamente essa relação, conceberíamos uma separação entre homem, que ficaria circunscrita à esfera individual, pessoa, e a sociedade, que se resumiria ao conjunto dos indivíduos de uma dada comunidade. Marx se contrapõe a esta concepção. *“O indivíduo é o ser social”* (op. cit. 107). Isto significa: o homem é a sociedade e a sociedade é o homem. O próprio “e” conectivo da relação entre homem e sociedade é inapropriado.

Marx apresenta algumas categoriais que devem ser pensadas no comunismo. Uma em especial será elencada para pensarmos a questão proposta por este trabalho: a categoria fruição.

(...) a suprassunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação sensível da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da obra humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição imediata, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do ter. O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, ||VII|| são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana; seu comportamento para com o objeto é o acionamento da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltíplice quanto múltíplices são as determinações essenciais e atividades humanas), eficiência humana e sofrimento humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição. (op. cit., p.109)

A primeira definição de fruição que Marx oferece é a partir da oposição dele enquanto propriedade privada. A fruição no comunismo não é como no capitalismo, em que ela é reduzida à posse de algo. É provável que Debord tenha tirado o seu famoso aforismo, “*No capitalismo, ser é ter*”, de *A sociedade do espetáculo*, dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*. A fruição como mero ter estabelece uma relação de objeto de mero uso: objeto usado, objeto descartado. Uso este imediato e unilateral, em que as potencialidades humanas não são plenamente exploradas. A fruição na propriedade privada aparece imediatamente como trabalho e capitalização.

No comunismo, “*o homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total*”. O prefixo “omni” indica todo. Mas todo aqui não é algo que tende a uma busca pela completude. Um fruição omnilateral não é um fruição total, mas um fruição aberta a todas as possibilidades de fruição. É somente nessa abertura radical que a efetividade da atividade humana, com sua multiplicidade inerente, pode vir a tona. Veja que Marx é cuidadoso no sentido de inserir neste “omni” o próprio sofrimento humano. Portanto, no comunismo não se trata da defesa de um hedonismo piegas, pois o próprio sofrimento humano está em jogo na sua efetivação.

Essa abertura de possibilidade que a fruição omnilateral possibilita lança o homem na multiplicidade de sentidos, na ampliação e descobertas da capacidade de sua individualidade. O caráter utilitário das coisas, muito caro para a economia política (que a reduz a uma mera satisfação pessoal), é elevada para além de sua habitual compreensão egoísta. A utilidade se tornou utilidade humana. Avancemos um pouco mais nessa categoria fruição omnilateral e o sentido nela implicado.

Assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social; [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da

forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada. (op. cit., p. 110)

Marx pensa a fruição a partir de uma relação de objeto. Enquanto no capitalismo o objeto é somente visto sob a lupa de suas possibilidades de lucro, no comunismo o objeto está numa relação de abertura de possibilidade de fruição para os diferentes sentidos do homem. Justamente porque é um conjunto de possibilidade que a esta fruição verdadeiramente humana é efetiva. O homem participa, a partir das possibilidades de seus cinco sentidos, na fruição do objeto. Enquanto no capitalismo a fruição já imediatamente estabelecida pela propriedade privada fruída por um não-trabalhador.

Para o trabalhador, um homem carente e preocupado constantemente com sua subsistência física, não tem condições sequer de ampliar seus sentidos para a fruição de um belo espetáculo; por outro lado, o não-trabalhador não vê beleza alguma no espetáculo, mas somente a oportunidade de gerar lucro. Por isso que *“a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural”* (idem). O movimento do comunismo precisa ser duplo: criar as condições para que os nossos maltrados sentidos humanos sejam revigorados e para que a sociedade corresponda aos anseios desta nova busca de ampliação dos sentidos.

Estes parecem ser os vestígios que Marx nos oferece sobre sua compreensão do que seria o comunismo. Podemos ainda encontrar ao longo de sua obra outras passagens, mais ou menos dispersas, que tratam do tema, com destaque para famosa sentença *“de cada um segundo as suas possibilidades, a cada um segundo suas necessidades”*, proferida em *A crítica ao programa de Gotha*. Para fins de estabelecermos o debate proposto aqui, analisemos esta passagem intrigante escrita por Marx em 1841 comentando as censuras recentes à imprensa pelo estado prussiano: *“A minha propriedade é a forma.*



Ela constitui a minha individualidade espiritual. Le style, c'est l'homme. E de que maneira!" (MARX E ENGELS, 1971, p. 71).

Esta frase é realmente intrigante: “A minha propriedade é a forma”. No ano de 1841 Marx já tinha se deparado com o texto de Engels sobre economia política e, portanto, já não era em vão que ele usaria a palavra propriedade. Então, o que significa dizer “a minha propriedade é a forma”? No decorrer da passagem ele associa esta frase ao estilo, citando a famosa frase Buffon. Contudo, no contexto buffoniano o estilo tem uma relação maior com estilo literário, de escrita, da capacidade do escritor de entreter o leitor. Para Marx, por outro lado, o estilo parece apontar para algo maior do que somente uma questão de estilo literário. Ele diz que essa é a “*individualidade espiritual*” dele. Portanto, ela é decisiva.

Nos permitiremos agora uma interpretação um pouco mais especulativa e aventaremos a hipótese de que esta provocativa assertiva de Marx deve ser lida sob o horizonte da categoria fruição tal como aparece no comunismo. Além disso, recusaremos a distinção usual estabelecida pelos campos da Estética e Teoria da Arte entre forma e conteúdo. Diremos somente que esta distinção já estão comprometida com uma interpretação metafísica corrente do fenômeno artístico. Não existe nenhum conteúdo por trás ou por dentro da forma. O conteúdo é a forma. O que geralmente chamamos de conteúdo na verdade são os elementos objetivos que permitem que a forma ganhe corpo. Mas esses elementos objetivos em si mesmo nada são. Ele só são à medida que a forma lhes dá corpo.

Isolemos as três principais palavras que compõem a assertiva de Marx e as analisemos: “minha”, “propriedade” e “forma”. “Propriedade” parece claro, trata-se da experiência da apropriação do objeto próprio à realização do trabalho. “Minha” parece indicar a qualidade desta apropriação: a propriedade é do Marx. Marx, enquanto autor, participa da apropriação do objeto. De fato, dizer “minha propriedade” é possível justamente no comunismo, tendo em vista que no capitalismo toda propriedade é imediatamente propriedade privada pertencente ao não-trabalhador. Vejam que este “minha” não faz somente uma referência particular ao indivíduo,

no caso Marx, mas à qualidade da propriedade que está em jogo. “Minha propriedade” revela o fato de poder dizer quem uma propriedade pode ser verdadeiramente apropriada, que ela pode ser minha. É neste contexto que devemos entender a entrada da palavra “forma”. “Forma” não é somente a propriedade efetiva do indivíduo Karl Marx. “Forma” é a propriedade de toda e qualquer propriedade efetiva, e que portanto é imediatamente “minha”.

Mas, o que é isso, a forma? Marx nos dá uma dica: forma tem alguma relação com estilo. Não por acaso ele concorda enfaticamente com Buffon: sim, o estilo é o homem – e de que maneira! Mas aqui caímos em outro problema: o que é o estilo? Como estratégia, tentemos definir primeiro o segundo termo da afirmativa, a saber, homem. Se o estilo é o homem, então se soubermos algo do que Marx entende por homem talvez tenhamos algumas coordenadas de definição para o termo que buscamos.

Vê-se como o lugar da riqueza e da miséria nacional-econômicas é ocupado pelo homem rico e pela necessidade (*Bedürfnis*) humana rica. O homem rico é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como falta (*Not*). Não só a riqueza, também a pobreza do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação humana e, portanto, social. Ela é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o outro homem como necessidade (*Bedürfnis*). A dominação da essência objetiva em mim, a irrupção sensível da minha atividade essencial é a paixão, que com isto se torna a atividade da minha essência. (MARX, 2010, p. 113)

Na passagem acima, Marx mantém seu procedimento de definição: primeiro ele diz aquilo que o homem não deve ser, introduz a negação, para depois, a partir dos parâmetros estabelecidos por essa negação, gerar o conceito verdadeiro. Para o capitalismo, o homem é ocupado pela riqueza e pela miséria. Não é difícil imaginar que riqueza e miséria estejam atreladas às condições que os lugares de não-trabalhador e trabalhador, respectivamente, ocupam. Por outro lado, no comunismo o homem é rico, mas rico atravessado pela carência (*Bedürfnis*) humana rica. Mas o que seria essa riqueza atravessada pela carência? Que homem é este atravessado por esta “riqueza carente”? Marx diz: “*um homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida*”. No entanto, essa carência não é a mesma carência como aparece no capitalismo,



carência que reduz o trabalhador às suas condições de mera subsistência física, mas carência como necessidade (*Notwendigkeit*). Essa necessidade é marcada pela falta (*Not*). Uma falta que é interior e que move o sujeito. Essa necessidade permite perceber o outro homem também como ser carente. O nome do sentimento que essa falta interior causa no sujeito é paixão. A paixão, portanto, não é paixão por alguma coisa. Ela é intransitiva. A paixão é paixão pela própria essência da atividade humana. A paixão, em certa medida, é sem objeto. Ou melhor: o objeto da paixão é o próprio homem apaixonado e lançado nas suas próprias possibilidades essenciais.

Parece contraditório afirmar que a paixão da efetividade humana é sem objeto. Dizemos mais acima que a atividade humana efetiva é apropriação objetual, um objeto que agora é do homem, verdadeiramente. Mas dizer que a paixão é sem objeto não significa dizer que o movimento que a constitui não tenha. A paixão pela arte, a paixão pela ciência ou a paixão por outro ser humano são exemplos de paixões com objetos definidos. Mas o que Marx está querendo demonstrar é a definição de paixão que está em jogo em todas as paixões determinadas. Toda paixão, seja ela pela arte, pela ciência ou por outrem, está marcada por esta falta interior que o lança nessa essência em ser necessidade, essa “riqueza carente”. Mas dizer que a essência do homem é esta falta interior também não nos ajuda muito a definir o que seja o estilo. Aqui nos permitiremos fazer uma breve incursão teórica em outro autor cuja a questão do estilo e o pensamento de Marx são altamente considerados. Trata-se do psicanalista francês Jacques Lacan. No entanto, não entraremos nos pormenores da interpretação lacaniana de Marx. Ficaremos somente com uma passagem célebre, a passagem de abertura de seus *Escritos*, em que a questão do estilo aparece como central.

“O estilo é o próprio homem”, repete-se sem nisso ver malícia, e sem tampouco preocupar-se com o fato de o homem não ser mais um a referência tão segura. Além do mais, a imagem da roupagem que adorna Buffon ao escrever está aí mesmo para manter a desatenção.

(...) O estilo é o homem; vamos aderir a essa fórmula, somente ao estendê-la; o homem a quem nos endereçam os?

(...) Pois decifram os aqui na ficção de Poe, tão potente, no sentido matemático do termo, a divisão onde se verifica o sujeito pelo fato de um objeto o atravessar sem que eles em nada se penetrem, divisão que se encontra no princípio do que se

destaca, no fim desta coletânea sob o nome de objeto a (a ser lido: pequeno a). É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulam os logo de saída. A esse lugar que, para Buffon, era marcado pelo homem, chamam os de queda desse objeto, reveladora por isolá-lo, ao mesmo tempo, com o causa do desejo em que o sujeito se eclipsa e com o suporte do sujeito entre verdade e saber. Queremos, com o percurso de que estes textos são os marcos e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a um a consequência em que ele precise colocar algo de si. (LACAN, 1998, p. 10)

Percebemos a partir da passagem acima que aqui tentamos fazer um percurso semelhante ao de Lacan: não aceitamos simplesmente o que seja a definição de homem para Buffon. Aceitamos a assertiva “o estilo é o homem”, mas o que seja “homem” é o que não pode deixar de ser pensado. A isto que é o homem Lacan vai definir como o lugar que cai o objeto. No caso do psicanalista francês, o objeto a. Não esmiuçaremos aqui o conceito de objeto a. Consideraremos somente que este objeto de qual fala Lacan é o mesmo de que fala Marx quando trata da efetivação verdadeiramente humana. Ora, não vemos aqui saltar aos olhos as semelhanças entre a paixão no comunismo e o desejo na psicanálise? Ambos são sem objeto. Ambos são marcados por um falta interior que os movimenta. E ambos dizem respeito ao estilo.

Na passagem de Lacan vemos uma referência explícita ao estilo: *“Queremos, com o percurso de que estes textos são os marcos e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a um a consequência em que ele precise colocar algo de si”*. O estilo próprio ao texto de Lacan impõe algo, o quê? Impõe levar o leitor a uma consequência e que coloque algo de si. Colocar algo de si não parece o mesmo que se conquista na atividade verdadeiramente humana? E, por seu turno, o que seria produzir algo em que tem algo de si daquele que produz? Mas aquilo que é a propriedade verdadeiramente humana é a forma, e se a forma está relacionada com o estilo, e se o estilo produz algo que têm consequência e carrega algo de nós mesmos, então estamos transitando em terrenos semelhantes. Nos permitiremos então esta definição: a propriedade verdadeiramente humana é um produto da atividade humana que gera consequência e que tem algo da falta interior daquele que a produz.



Por fim, a partir do que foi exposto, gostaríamos de apresentar brevemente a nossa experiência no Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia (CEII)¹, e de como um dos nossos procedimentos institucionais serviu para pensar esta questão da propriedade verdadeiramente humana, a saber, as notas de trabalho.

As notas de trabalho foram criadas para servirem de mecanismo para avaliação de permanência de membros no Círculo. Duas são as exigências mínimas para ser membro do CEII: comparecer a um número de mínimo de reuniões por mês e escrever as notas de trabalho de cada reunião. Mas aqui já encontramos algo curioso: o que são as notas de trabalho?

As notas de trabalho são comentários feitos por membros sobre as reuniões. Elas têm caráter bastante aberto. Elas só precisam ter alguma pertinência quanto ao que foi dito e debatido nas reuniões a que elas se referem. Não há nenhuma exigência do ponto de vista da formatação e do conteúdo. Elas podem ser somente de um parágrafo ou de quantas páginas quiser. Elas podem apresentar uma reflexão elaborada sobre um tema da reunião ou ser somente uma breve anotação com perguntas. A única exigência é que elas sejam referentes ao debate de uma reunião específica.

No decorrer das atividades do CEII, as notas de trabalho foram paulatinamente ocupando um papel central de instituição. Sobre elas, e às vezes através delas, inúmeros debates foram travados. Um dos problemas que persistia era: por que, apesar do engajamento, muitos membros não conseguiam fazer as notas exigidas? A desculpa de que elas dariam trabalho extra excessivo aos membros não faz sentido, já que elas poderiam ser bastante breves. Imagino que escrever um parágrafo de uma ou duas linhas não deva ser um sacrifício extremo, principalmente considerando um público eminentemente universitário e bastante inserido no mundo das redes sociais, onde se escrever o tempo todo. Então, o impeditivo passa por outros termos.

Saber exatamente os motivos que cada membro levou a não fazer as notas é impossível. No entanto, escutando² algumas reuniões percebemos uma

1 Pelas limitações deste artigo, não é possível apresentar pormenorizadamente o funcionamento do CEII. No entanto, gostaríamos de convidar o leitor mais curioso a visita nossa página na internet: www.ideiaeideologia.com.

2 As reuniões do CEII são gravadas e depois disponibilizadas para membros e algumas para não membros também.

justificativa recorrente muito curiosa: os membros não botavam as notas em dia porque não queriam que ela fosse feita “de qualquer jeito”. Vejam que parece realmente um paradoxo: para ficar no CEII é necessário que se faça as notas, mas como o CEII não “merecia” notas feitas “de qualquer jeito”, os membros não faziam as notas, e assim acabavam criando as condições para serem desligados. Então a situação era contraditória: os membros se sentiam verdadeiramente envolvidos com CEII, mas o envolvimento aparentava ser tão exagerado que não conseguiam cumprir com as tarefas totalmente simples que eram exigidas.

No entanto, essa aparente contradição se desfaz se nós pensarmos a situação a partir da relação do objeto causa de desejo na psicanálise. Na psicanálise, o paradoxo do desejo implica que, à medida que o sujeito se aproxima da possibilidade de realização do seu desejo, um horror lhe acomete de tão forma que ele pode vir a buscar um subterfúgio a ele. Ora, não foi exatamente isso que aconteceu com alguns membros que foram desligados do CEII por causa das notas? No CEII eles têm tiveram a total liberdade de pensar e militar a política. A forma e o destino do CEII são abertos – são seus membros que a definem. No entanto, quando esses membros se vêem lançados na condição de terem que assumir esse destino, um destino que em princípio seria do desejo de todos, já que ali estávamos em busca de sustentar uma política emancipatória, eles declinavam. Para aqueles que permaneceram no CEII a situação não é diferente. Volta e meia as notas de trabalho se acumulam e precisamos criar uma pauta específica numa reunião para resolvermos a situação.

Ora, então por que a nossa resistência? Se nós olharmos as notas feitas até o momento, principalmente as feitas pelos membros mais antigos, vamos começar a entender. Na leitura das notas salta aos olhos as qualidades dos textos. Mesmo as notas mais curtas e simples, todas tentam tratar de um tema de forma mais densa e relacionada ao conteúdo das reuniões. Curiosamente, as notas de trabalho cumpriram as exigências dos membros desligados: eles não são notas quaisquer. E o surgimento deste rigor na feitura das notas foi espontâneo. Na verdade, pelo contrário, o que todos salientavam nas reuniões é que as notas deveriam ser simples, de forma que o trabalho não acumulasse



e que também não tivéssemos mais trabalho extra. Contudo, a nota ganhou uma dimensão de importância que nós mesmos não esperávamos.

O que gostaria de defender aqui é que estas notas de trabalho acabaram se tornando “proto-exemplos” de propriedade verdadeiramente humana. Nelas vemos operar o estilo de cada um. O estilo aqui considerado como aquilo que traz conseqüências e carrega algo da falta interior que nos constitui. Que as notas produzem conseqüências não tenhamos dúvidas. Conseqüências para os membros do CEII como também para o público externo (somos conhecidos dentro do Partido Socialismo e Liberdade como um grupo “que produz muito”). Além disso, as notas carregam algo de nós. As nossas aspirações, nossas demandas de políticas, nossos narcisismos estão completamente presentes nelas. Com toda a ingenuidade que isso supõe, digo: nós acreditamos realmente que nossas notas de trabalho podem mudar o mundo. O mundo é que ainda não percebeu que pode ser mudado por elas.

Referências

LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Trad. de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010. (versão ebook).

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre a literatura e a arte*. Lisboa: Estampa, 1971.



Por uma escuta e música Comunista

Frederico Lyra de Carvalho

Normalmente, quando a música e o comunismo são colocadas em paralelo, discutimos algumas manifestações bastante precisas desta arte. Ou falamos de canções engajadas, que carregam um teor político explícito nas suas letras, que tomam partido em situações precisas ou que se tornaram símbolo de um momento chave da história política de um determinado lugar, ou todas estas situações simultaneamente. É o caso, por exemplo, de Chico Buarque com os seus hinos de contestação à ditadura “Vai Passar” ou “Cale-se”, Bezerra da Silva cantando a favela e o morro carioca em “Eu sou Favela” ou “Vida de Operário” ou Luiz Gonzaga evocando a vida dos retirantes nordestinos em “Pau de Arara”. Uma outra possibilidade seria de estudarmos canções cantadas em eventos políticos e que carregam em si o mesmo simbolismo, por exemplo, de uma bandeira vermelha. O caso mais emblemático é o do Hino da Internacional Comunista, cuja letra foi escrita por Eugene Pottier em 1871 e colocada em música por Pierre Degeyter em 1888, ambos franceses, e que possui em torno de 105 versões nas mais diversas línguas¹. Este é um caso singular de uma música que se torna universal transmitindo uma mesma ideia para os mais diversos povos e, que de tão conhecida, bastaria um camarada assobiar a melodia para sabermos quem ele é. Uma terceira possibilidade é a de estudarmos a relação de um músico (ou grupo) com um determinado meio social. Seria o caso, por exemplo, de estudarmos Mano Brown e os Racionais MC'S em relação com a comunidade negra habitante das favelas paulistas ou da relação entre Canibal (Devotos) com o Alto Zé do Pinho, morro onde ele vive desde criança e localizado na zona norte da cidade do Recife.

Evidentemente são todas abordagens interessantes e fundamentais que devem ser estudadas com a maior profundidade. Porém, sustentamos que no primeiro caso, em que normalmente apenas as letras das músicas são colocadas

1 Informação retirada do site: <http://www.antiwarsongs.org/canzone.php?id=2003&lang=en>

em discussão, teríamos um estudo de poesia e não propriamente da música. Discutindo o significado e a mensagem da letra, a sintaxe e o seu discurso estaremos refletindo em um outro plano artístico, igualmente primordial, mas diferente. Seria um estudo no domínio da organização das palavras - da linguagem - e não da organização dos sons - musical. No segundo caso, tendo como parâmetro as quatro condições da filosofia avançadas pelo filósofo Alain Badiou, uma música como a Internacional estaria mais próxima da condição *política* do que da condição *arte*. Tal música tem a força de encarnar de forma imanente uma verdade política – o Comunismo – de tal forma que não manifesta qualquer traço de verdade artística. Em outras palavras, a sua singularidade enquanto música se manifesta no campo político em detrimento do artístico e não em uma espécie de hibridação das duas condições: uma *arte-política* ou *política-artística*. O que, à priori, não apresenta nenhum problema, afinal, se uma bandeira vermelha pode ser política, uma *música-não-artística*² também pode o ser. Neste caso a sua força está presente no simbolismo que porta e não na música que o carrega. Mesmo que admitamos que a Internacional nos apareça como sendo uma *música-política* o conteúdo por ela transmitido é político e não artístico e mesmo ela se manifestando na forma de música ela pertence à condição da política pois é lá que reside a sua força, é neste campo que ela é singular. A música é só um suporte para a verdade política que a poesia carrega. É fato que é um suporte que retroativamente se tornou indispensável, pois não sabemos se apenas na forma de poesia este texto teria a força que tem. Ao mesmo tempo, sem ser um suporte para esta poesia ela seria apenas mais uma música. A grosso modo, se nem a música nem a poesia possuem verdades artísticas possíveis de se sustentar por si só, nos parece claro e cabível de afirmar que a sua verdade está na política. Pois como condição política ela possui um vigor e verdade que continua atravessando o tempo. A terceira situação descrita, por sua vez, se aproxima muito mais de um estudo sociológico do que musical ou artístico. Em tal situação estaríamos falando das relações sociais entre pessoas, grupos e meios e não exatamente da música. Discutiríamos como um determinado grupo ou artista pode ajudar a articular o

2 Um outro caso mais evidente – mas na direção oposta - seria uma música para propaganda, o famoso *jingle*.



seu meio em uma configuração que ultrapassa e muito o nível exclusivamente musical. Em tal relação a música está inserida em um complexo muito mais amplo que, de certa forma, a torna apenas mais um elemento de um todo e não um objeto propriamente singular. Ela termina sendo um catalizador para uma série de ações e problemas à serem refletidos uns em relação aos outros. Sob tal perspectiva o mais importante não é a música que determinado artista faz, mas o que ele faz com a sua música.

Aqui não há julgamento de valor estético. Poderíamos e nada nos impediria de falar de maneira precisa da escuta e de todas as músicas referidas acima. Porém, não é essa nem a abordagem mais comum feita por outros estudiosos e nem a proposição deste trabalho. Imaginamos que a maioria dos estudiosos se deteriam nos pontos que sinalamos mais acima. Inclusive, algumas destas hipóteses de trabalho acima levantadas como possíveis estudos não foram ainda devidamente analisados e, no nosso ponto de vista, deveriam ser. Em todo caso, também não falaremos de uma música supostamente comunista que teria sido feita após a década de 30 na União Soviética (lembrando sempre que durante os anos 20 a criação artística neste país foi das mais importantes da sua época no mundo), na China ou no Leste Europeu do pós-segunda guerra mundial, pois, como diria Adorno (2011), “mais vale o desaparecimento da arte que o realismo socialista” (p. 85). Lembraríamos também das abordagens feitas pelos filósofos Alain Badiou e Slavoj Žižek em seus livros sobre o compositor Richard Wagner, respectivamente: *Cinqleçonssurle ‘cas’ Wagner* (Cinco lições sobre o ‘caso’ Wagner) e *Variation Wagner* (Variações Wagner). Ambos defendem que sobretudo a ópera *Parsifal* deste compositor deveria ser incluída na tradição da esquerda radical e que interpretações de que esta música carregaria uma espécie de “proto-fascismo” defendidas por toda uma tradição musicológica estariam completamente equivocadas e devem ser abandonadas em prol de um olhar mais progressista em direção à música de Wagner. São livros importantes e que tentam recuperar um compositor da mais alta relevância cuja obra foi controversamente “amaldiçoada” sobretudo desde que foi apropriada e instrumentalizada pelo III Reich. Todavia, ambas as publicações tem como enfoque o enredo, a *mise-en-scène* das óperas e o espaço que a discussão sobre Wagner ocupa na tradição

filosófica, mas pouco falam do nosso objeto: da música propriamente dita.

Neste artigo vamos tentar abordar a música composta apenas de sons organizados que não faz apelo à palavra e nem serve de suporte simbiótico para uma representação extra-musical: a música instrumental. É importante destacar que falamos de apelo à palavra, pois, como diria Adorno (2007), “hoje em dia esquecemos que a voz era um material” (p. 25) musical. A voz é um instrumento como qualquer outro, cuja única diferença é a de que nascemos com ele. A voz não precisa apenas transmitir uma mensagem sob a forma de uma linguagem inteligível, pode também transmitir sons organizados³. Além disso, quando falamos de “música instrumental” não estamos fazendo alusão a nenhuma cultura ou espaço geográfico específico, este é, literalmente, um termo genérico que engloba toda e qualquer música que funcione por si só, se apoiando apenas na sua combinação de sons⁴.

Porém, tão importante quanto falarmos desta música é falarmos da forma da escuta musical e é por essa prática que vamos iniciar. Sendo a escuta a atividade humana pela qual recebemos e interagimos com a música, se torna urgente a reflexão e crítica sobre a forma predominante com que esta se dá no mundo atual, para em seguida discutirmos alternativas para tal escuta. A condição da possibilidade da música e uma música comunista está intrinsecamente ligada à sua forma de escuta.

Paradigma da escuta condominial

A escuta padrão na atual sociedade é aquela em que colocamos um fone de ouvido ligado no nosso *mp3-player* ou no celular para em seguida sairmos andando pela rua, tomarmos um ônibus ou pegamos uma carona em um automóvel carregando a música conosco o tempo todo, durante toda a jornada

3 Aqui vale uma primeira ressalva. Obviamente não estamos relativizando, de nenhuma forma, o valor estético das óperas, canções, diversas formas de cânticos religiosos, nem as diversas formas de balé e suas variantes. O objetivo deste artigo não é discutir a escuta de uma das inúmeras modalidades musicais que acreditamos ser a mais pertinente para refletirmos sobre a possibilidade de uma música e escuta comunista. Esperamos que em um futuro mundo comunista tenhamos ainda mais canções, operas e balés e, por que não, cânticos religiosos.

4 Aqui vale uma outra ressalva. Embora não seja de forma alguma o objetivo desse estudo, acreditamos que a música, assim como as outras artes, pode expressar uma verdade artística. Mas nem toda música (na verdade uma minoria destas) atinge tal status, que, enfato, não vêm carregado de nenhum à priori geográfico, cultural e temporal.



e, por que não, mesmo no conforto do lar. Esta é uma escuta *condomínial*. Escuta onde o fone é muro para os nossos ouvidos e com ele portando não somos mais perturbados pelos sons ao nosso redor. É a nossa proteção contra o incomodo do outro, pois “a lógica do condomínio tem por premissa justamente excluir o que está fora dos seus muros, portanto, no fundo, não há nada para pensar na tensão entre esse local murado e o seu exterior” (Dunker, 2015, p. 52). É um mecanismo de defesa, como nos diz Dunker. Neste caso, porém, são muros voltados contra os ruídos do mundo exterior, do barulho dos grandes centros urbanos e, por que não, do barulho insuportável do vizinho, ou mesmo de um parente próximo. De uma forma contraditória “a nova fase da consciência musical das massas é definida pela hostilidade ao prazer dentro do prazer” (Adorno, 2007, p. 18). Ao anular os nossos ouvidos para o ambiente que nos cerca, anulamos também a possibilidade de refleti-lo com um dos nossos sentidos: a audição. A prática *condomínial* de se ouvir música o tempo todo anula qualquer efeito ou razão de ser da música, todo e qualquer efeito sensível da audição. Ao mesmo tempo, essa forma de escuta relega a música “ao segundo plano, por detrás do aparelho que serve a manifesta-la” (Adorno, 2007, p. 46) e ela se torna, enquanto fundo sonoro, objeto de uma “*apercepção*” (Adorno, 2007, p. 10). Como o compositor John Cage já havia percebido, para a escuta musical ser completa a música precisa se misturar ao ambiente, ao ruído e à indeterminação que a mescla com o entorno e a expõe. O contraste entre os sons ambientes e o sons musicais deve ser claro para todo ouvinte, pois se é verdade que tudo pode virar música, nem tudo o é. O local onde ela acontece seja o quarto ou a maior sala de concerto é fundamental para a sua realização. Além disso, para apreciar a música devemos viver desconectados dela, usufruir de momentos de silêncio e de momentos não musicais. Diríamos inclusive que a maior parte do tempo deve ser não-musical. A música é uma exceção de momentos singulares.

Individualidade da escuta

Para o compositor e teórico François Nicolas a escuta musical é sempre imprevista. Uma aventura. A escuta musical não é exatamente um

conhecimento adquirido, não é uma linguagem, ela é latente e aleatória e está ao alcance de todos. A escuta procede desta forma mesmo no mais habituado dos ouvintes. Paradoxalmente, talvez um dos problemas da escuta seria o de tentarmos demasiadamente entender ao invés de apenas escutar o que ouvimos. Esse mal entendido termina afastando parte potencial dos ouvintes que por acharem que “não entendem” nada de música não podem escutar determinadas músicas, que algumas delas são só para “os iniciados” ou que só “em outra vida poderão apreciar determinadas músicas”. Sendo toda escuta intrinsecamente surpreendente, nada disso faz sentido. Toda música é para todos. Estão equivocados todos os que não a percebem e não a propagam desta maneira. Segundo Nicolas (2014), para pensar a escuta devemos colocar a música como horizonte máximo sensível e inteligível de forma materialista e não-transcendental. A escuta se desenrola em uma “fresta da memória ao invés de abastecida de lembranças” (p. 252) e isto “então configura o contraste no qual toda música se traça” (p. 252). Esta negatividade intrínseca à escuta musical “constitui não apenas um ponto não apenas musicalmente não-presente como não-apresentável” (p. 252). Nicolas também sugere que a escuta poderia ser uma “escuta flutuante” inspirada no conceito de “atenção flutuante” avançado pelo psicanalista Theodor Reik. Esta seria uma mistura de escuta passiva e ativa que não buscaria a tudo entender mas sim seguir um fio processual discursivo, uma “pista que o ponto de subjetivação abriu” (p. 113) e que permitiria orientar a nossa escuta. É importante frisar que em tal ação o sujeito constituído não é o público, nem o compositor ou intérprete, mas a própria música.

A filósofa Anne Boissière (2005) sugere que a psicanálise converge com a filosofia da arte em um ponto que se situaria “no nível de uma teoria da fisionomia que reconhece a não imediatez na relação entre aparência e expressão” (p. 97). Este nível, se transformado em método de interpretação “faz aparecer o que não aparecia imediatamente, colocando em causa a imediatez da expressão que decola da aparência primeira” (p. 97). Podemos por exemplo, a partir de Boissière, imaginar uma escuta próxima da forma com que Freud analisa o Moisés de Michelangelo, onde Freud observa a dimensão conflitual dos detalhes com o todo da obra e não busca uma resposta em uma suposta hermenêutica



em tal matéria. Ao contrário, ele entende que mesmo se concreta, a obra nos deixa uma série de elementos em aberto e indeterminados na sua concretude. Analogamente, a escuta deixa em toda música uma série de elementos sob estrita indeterminação, o que automaticamente pede uma escuta, que abre uma nova fresta e clama por uma repetição, sempre diferente, do processo. A música é o sujeito da escuta, não procurar entendê-la não significa também apenas aceitá-la indiferentemente. A escuta deve ouvir a oposição entre os detalhes e o todo, ser conduzida por um fio que revela o discurso da música, mas sem jamais esquecer que na subjetivação desta, e talvez isto seja o mais importante, na fresta aberta da escuta, algo vai ficar irresoluto.

Coletividade da escuta

Adorno (1962) lembra que “toda música, sem exceção, provém de práticas coletivas do culto e da dança” (p. 28), e mesmo, nos recorda ele, que atualmente estejamos cada vez mais rompendo com essa coletividade, ela “diz ‘nós’ lá mesmo onde ela vive, unicamente na imaginação do compositor sem alcançar nenhum outro ser vivo” (p. 28). Neste momento porém, ela apenas se anuncia, para se tornar efetiva ela precisa se manifestar no plano sonoro enquanto música. É verdade também que “mesmo o discurso mais solitário do artista com efeito vive ainda do paradoxo que consiste a falar aos homens graças à solidão, renunciando a uma comunicação rotineira” (Adorno, 1962, p. 31). Esta escuta de resistência, importante no mundo atual, não é a escuta que vislumbramos em um mundo do comum. Porém, é importante frisar que esta é a forma que parte substancial da música criada no mundo, na atualidade, tem encontrado para se tornar viva. Na falta da percepção comum de que a música nada comunica, o recolhimento na solidão de quem a cria e escuta mantém parte significativa dela viva e, mais do que nunca, pertinente e essencial. É desta que mais precisamos. Uma escuta comum e coletiva da música não está na ordem do dia. Vivemos do paradoxo de termos potencialmente todas as músicas já registradas em fonograma ao nosso alcance mas, nos trancando em nossos condomínios, preferimos não nos arriscar nas aventuras da escuta

para além dos nossos muros. O paradigma do medo como afeto dominante no mundo contemporâneo, não por acaso, também pode ser encontrado na nossa relação com a arte musical. Há uma irreconciliável contradição entre o *nós* dito pela música e a escuta condominial.

Dialética coletiva e individual da escuta

A escuta é coletiva e individual ao mesmo tempo. Coletiva pois deve ser realizada em locais possíveis de reunir um grupo de pessoas que juntas realizarão esta atividade. Para isso não precisamos reinventar a roda: bares, teatros, estádios de futebol, botecos, praça, pouco importa, são todos locais válidos, importantes e adequados. Além disso, não podemos nem devemos voltar atrás na tecnologia, essa escuta pode muito bem ser mecânica. Esta também pode ser coletiva e social - quem nunca comprou (ou fez *download*) um disco novo e chamou os amigos para tomar uma cerveja escutando-o? A música, porém, é sobretudo uma atividade humana e as imperfeições de qualquer performance aliadas aos imprevistos do ambiente em que esta ocorre são parte intrínseca da música. A performance também é uma aventura repleta de casualidades tanto para quem a executa quanto para quem a escuta. Paradoxalmente, a escuta também é individual, não nega o indivíduo. Cada pessoa recebe a música de uma forma própria. Não é algo preestabelecido. Não há duas escutas iguais. Ela é sempre subjetiva. Uma mesma música é um universo diferente para cada indivíduo. É falso o que a indústria cultural faz-nos acreditar, repetindo que cada música deve ser recebida e escutada de uma maneira específica ou que ela deve carregar consigo simbologias e significados exteriores a si própria, pois como Adorno (2007) já havia percebido há muitos anos “a liquidação do indivíduo é a verdadeira assinatura da nova situação musical” (p. 21). A música nos une no ritual coletivo da sua performance e nos separa na individualidade da nossa escuta. Ela não distingue sexos, origens, idades, profissões, classes sociais. Ela não carrega nada consigo, além de si própria. Segundo Zizek (2011), “devemos descaradamente endossar uma forma de imersão total no corpo



social, uma compartilhada e ritualística performance social” (p. 371) como um “veículo para uma autoafirmação da coletividade” (Jameson, 1994, p. 125, citado por Žižek, 2011, p. 371). Parafrazeando Marx (1998), a música “é um produto coletivo e não pode ser colocado em movimento que por uma atividade comum de numerosos membros da sociedade, em última análise pela atividade comum de todos os membros da sociedade” (p. 93). A música é um exemplo de uma criação que articula de maneira processual e dialética a dimensão do coletivo e individual. Uma mesma música integra um coletivo, é partilhada por todos aqueles que a recebem e é, simultaneamente, um universo singular para cada ouvinte.

Música instrumental

A música instrumental não fala apenas dela, mas não diz nada além da expressão sonora a ela inerente, “uma obra é pouco e raramente determinada pelo que gostaríamos que ela fosse” (Adorno, 2011, p. 94). Ela não serve para nada, pois “purificada de um fim em si, ela sofre com a sua inutilidade não menos que os bens de consumo sofrem por estarem subordinados a um fim” (Adorno, 1962, p. 32). Ela, assim como o proletariado, não possui nenhuma identidade à priori, “não tem pátria” (Marx & Engels, 1998, p. 98). Qualquer dedução a partir da escuta da origem geográfica ou social de determinada música instrumental pressupõe um conhecimento anterior de uma certa combinação rítmica ou melódica, ou mesmo de um certo “espírito” da música, para que esta possa ser associada a um local ou povo. O que não relativiza de forma alguma o fato de em cada canto do globo terrestre haver uma manifestação diferente dessa modalidade de música. Se compreendermos que no primeiro contato com ela, ela está nua e não-identificada ela é automaticamente universal e vai nos falar pelo que ela essencialmente é: música instrumental. Desta forma, o primeiro encontro é sempre de estranhamento e pressupõe que a escuta crie ela própria através da sua combinação sonora o caminho impenetrável do seu deciframento. O ouvinte deve “acordar uma igual atenção aos dois lados, à expressão de



um pensamento sem dúvida indeterminado, mas real, e à estrutura musical” (Hegel, 1997, p. 395). Devemos ouvir a música materializar o que aqueles sons dizem, se dar conta de que não dizem nada, de que “só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente” (Adorno, 2009, p. 176) e que por isso mesmo ela pode ser libertadora, “ela é suscetível de reverter a vida de um homem, de reorientá-la de parte a parte” (Nicolas, 2014, p. 253). A música instrumental é simbólica na sua materialidade, imaginária na sua capacidade de transmitir uma mensagem musical e real na dimensão de que esta mensagem não é nada além de música. Como nos disse Adorno (2011), “pelo simples fato de existirem, as obras postulam a existência de uma realidade inexistente, e elas em consequência entram em conflito com a realidade inexistente deste” (p. 92).

Conclusão

Desta forma, sem de modo algum rejeitar duas formas maiores da criação humana que são as músicas que carregam consigo uma poesia ou as que estão atreladas a uma representação, a música instrumental pela sua extrema indeterminação, inutilidade imanente e capacidade de tanto expressar sem nada de preciso dizer, nos parece ser a materialização da música que carrega consigo um maior potencial emancipador. Talvez, em um primeiro momento, isso pareça muito genérico e aberto, demasiado abstrato. Não deixa de ser verdade, pois a música é matéria abstrata. Mas isso não pode limitar a nossa imaginação pois, na nossa situação política atual, na atual situação da música e da sua escuta, acreditamos que o que a música pode, como nos diz Jappe (2011) em relação à arte de uma forma geral, é “mostrar aos indivíduos um mundo superior” (p. 247) e “vislumbrar modos de vida mais elevados e essenciais” (p. 247). Mundo e modo de vida totalmente indeterminados. A dificuldade ou mesmo impossibilidade em dizer precisamente o que seria ou não uma música comunista é que ela não pode vir antes da sociedade onde ela será criada. Escutando-a podemos inventar esta. Essa música “promete o que não é e pretende objetivamente,



bem que indiretamente, que se isso aparece, isso deve ser igualmente possível” (Adorno, 2011, p. 123). De sorte que, retomando a expressão de Žizek, o que a música pode nos dar, anunciando-o através da sua escuta, são sinais do futuro.

Referências

- Adorno, T. W. (2009). *Dialética Negativa*. (1ª ed.). São Paulo: Zahar. (obra original publicada em 1966).
- _____. (2007). *Le caractère fétiché dans la musique et les régressions de l'écoute*. (3ª ed.). Paris: Allia. (obra original publicada em 1938).
- _____. (1962). *Philosophie de la nouvelle musique*. (sem nº de ed.). Paris: Gallimard. (obra original publicada em 1948).
- _____. (2011) *Théorie Esthétique*. (sem nº de ed.). Paris: Klincksieck. (obra original publicada em 1970).
- Badiou, A. (2010) *Cinq leçons sur le 'cas' Wagner*. (1ª ed.). Paris: Nous.
- _____. (1992) *Conditions*. (1ª ed.). Paris: Seuil.
- _____. (1988) *l'Être et L'Événement*. (1ª ed.). Paris: Seuil.
- Boissière, A. (2005). L'immersion dans le détail comme méthode de l'interprétation de la culture: un possible rapprochement entre Adorno et Freud. In OLIVE, Jean-Paul (Orgs.) *Expérience et fragment dans l'esthétique musicale d'Adorno*. (pp. 87-118). Paris: Harmattan.
- Cage, J. (1973). *Silence. Lectures and writings*. (sem nº de ed.). Hanover: Wesley University. (obra original publicada em 1961).
- Dunker, C. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma. Uma psicopatologia do Brasil entre muros*. (1ª ed.). São Paulo: Boitempo.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Esthétique, tome II*. (3ª ed.). Paris: Le Livre de Poche. (obra original publicada em 1835).



Jappe, A. (2011). *Credit à Mort*. (1ª ed.). Paris: Lignes.

Marx K. & Engels F. (1998) *Manifeste du parti communiste*. (sem nº de ed.). Paris: Flammarion. (obra original publicada em 1848).

Nicolas, F. (2014). *Le monde-musique. L'oeuvre musicale et son écoute*. (1ª ed.). Paris: Aedam Musicae.

Zizek, S. (2011). *Living in the end of times*. (2ª ed.). London: Verso. (obra original publicada em 2010).

_____. (2010). *Variation Wagner*. (1ª ed.). Paris: Nous.

Subjetivação e engajamento: as relações entre a militância e a angústia

Rodrigo Gonsalves

Antes de mais nada, há uma necessidade quase que “prática” de filtrar desta discussão o caráter já “batido” das leituras binárias que tentam discutir o engajamento político. Não por menosprezar ou por se furtar desta mesma discussão, mas sim pela questão prática de que outros já apontaram com maior destreza tal tema, tomo aqui como exemplo, o embate aberto entre Dunker e Constantino (vide os artigos presentes na página de internet da Boitempo editorial, em meados de junho de 2015) ou os inúmeros artigos em mídia aberta onde conhecidos autores já trataram do tema (tomo aqui Boulos e Safatle, em inúmeros artigos pela página virtual da Folha) e desta forma, tomo este pressuposto “atalho” ao me endereçar ao atual cenário da esquerda hoje. Obviamente surge a questão então da pressuposição deste atalho, que logo se explica nas claras dificuldades do endereçamento de qualquer um que se diz de “esquerda” diante do cenário atual. Questão esta que já para além do seu primeiro desconforto, da afirmação de uma esquerda, já parte para um segundo nível de complexidade, o de discutir a militância, engajamento, subjetivação e angústia. Tanto o público geral, quanto o leitor dito douto, pode facilmente localizar que hoje nos encontramos mais do nunca num complexo emaranhado ideológico, donde poucos lugares pacíficos são localizados como pontos pacíficos.

Foi por tomar as complexas manifestações que começaram a emergir desde 2008, e que tiveram repercussões grandes no Brasil (os episódios de junho de 2013), que este texto encontrou seu início. Hoje, já com certa poeira baixa, há uma possibilidade de lermos alguns posicionamentos e certas situações com outros olhos. Este retrato mais específico da esquerda atual, pensando justamente nessas quatro grandes vertentes, ao qual o presente texto tem como objetivo investigar, o fazemos por pensarmos que investigação destas

matrizes e de suas conseqüências, poderia apontar para indícios que nos auxiliem na problematização de velhas questões da ordem do: *o que e o como fazer?* Ao invés de tecer o desenvolvimento do texto por meio de grandes blocos temáticos que iriam apresentando os termos (subjetivação, engajamento, militância e angústia) do qual o artigo pretende tratar, o fio condutor do artigo será justamente as inquietações que este temas nos permitem pensar. Por sua vez, o referencial teórico do artigo toma a filosofia badiouiana e as inquietações žižekianas, somado ao seu pano de fundo, queé o cenário político atual e a articulação das propostas destes autores neste possível diálogo.

Bem, as problematizações referidas acima convergem com o apontamento do filósofo francês Badiou (2012), na seguinte passagem:

“Vemos em tudo isso como “fracassar” está sempre muito perto de “vencer”. Uma grande palavra de ordem maoísta dos anos vermelhos dizia: “Ousar lutar, ousar vencer”. Mas sabemos que, se não é fácil obedecer a essa palavra de ordem, se a subjetividade recebe não tanto lutar, mas vencer, é porque a luta expõe à forma simples do fracasso (o ataque não deu certo), enquanto a vitória expõe a sua forma mais temível: perceber que vencemos em vão, que a vitória prepara a repetição, a restauração. Que uma revolução nunca é mais do que um entremeio do Estado. Daí a tentação sacrificial do nada. O inimigo mais temível da política de emancipação não é a repressão pela ordem estabelecida. É a interioridade do niilismo, e a crueldade sem limites que pode acompanhar seu vazio” (Badiou, 2012, p.14).

E não menos, essa problemática do que se evidencia do que está em jogo no fracasso e no vencer, diz tanto da repetição, quanto da possibilidade de algo que viabilize sua superação. Esta passagem de Badiou, parece sustentar um diálogo com a perspicaz leitura de Losurdo, onde:

“O fato é tanto mais singular que a categoria de “falência” continua ativa também na esquerda. Justamente neste ambiente, a historieta edificante, contada a partir da ideologia e da historiografia dominantes, conhece às vezes uma pequena variante. Se também se fazia passar pelo senhor Comunismo, o bruto que primeiro agride a senhorita Democracia era na realidade o senhor Stalinismo, um vulgar impostor ou, na melhor das hipóteses, um rude ignorante que nada havia compreendido da teoria de Marx. Eis então o discurso sobre a “falência” que tende à ceder lugar ao discurso sobre a “traição” (ou então, na melhor das hipóteses, do mal-entendido) (Losurdo, 2004, p.105-6).

Conseqüentemente, há uma crítica necessária e que esta precisa ser feita pela própria esquerda, não apenas em tom de auto-crítica, mas para além

disto, para o exame dos riscos frente ao cinismo e à falência, da qual hoje, vemosexaurindo os posicionamentos ideológicos mais contundentes. E ao invés de abrirmos mão desta dificuldade, partamos dela, é mister que não há consenso filosófico, tão menos político, acerca do posicionamento dos autores ao qual este artigo versa. Porém, o que gostaríamos de apontar é o que há algo materialmente interessante no “rejuvenescimento” teórico proposto pelos autores (em suas convergências e divergências) que convida a pensar. Justamente, pensando nestas derivações e na coragem de sua radicalidade, que se encontra a aposta de estarmos vislumbrando nesta discussão, algo que seria da ordem de um “novo” dentro deste campo de discussões. – mas não se engane, não se trata necessariamente disto, o primeiro momento é praticamente um resgate de memória, é um saber olhar para trás que nos apontará para outro por-vir. De certa forma, e ainda praticamente, como acusara Horkheimer (2014): “Não acredito que as coisas irão acabar bem, mas a idéia de que elas irão é de vital importância” (p. 32).

Há em Badiou (2012) uma preocupação em colocar em pauta as tendências das políticas identitárias que a esquerda passou a aderir tão fortemente. Em suas articulações é claro o posicionamento de que, algo fora alterado, no que diz da possibilidade de algo comum em nome do sectarismo de causas particulares. O que está sendo colocado aqui, não é nem de perto um posicionamento contra a militância destas frentes distintas, menos ainda da destituição de suas intenções, de questionar sua validade, mas apenas que a tentativa de sobrepujar causas sobre causas, apenas dissemina o mesmo cinismo e o narcisismo, que o mesmo autor, busca superar. Nas demarcações de sua hipótese comunista, vemos que o caráter de não deixar nada “de fora” ou de não se refutar à debater os aspectos da própria esquerda, o obriga a colocar em cheque as posturas acerca do comunismo e das tentativas socialistas até o presente momento. Entretanto, para além do forte criticismo, é vital marcar que o autor, justamente está apontando para algo que é da ordem de uma fidelidade em nome deste evento e que, apenas em nome do comum, revitalizado, que se pode buscar esta quebra.

Situação esta de posicionamento crítico que parte de dentro, do seio da própria esquerda, pode ser notado na seguinte passagem: “o que parece



ser mais problemático, além de existir um inimigo externo, há também um inimigo interno, visto que nem todos estão livres de serem contra o estado socialista” (Badiou, 2012, p. 10). Algo que merece atenção, pois se tomarmos a postura crítica de autores da escola de Frankfurt, poderemos notar uma diferença fundamental, e valemo-nos aqui de uma possível ressalva à Marcuse (2004), mas todos os outros “grandes nomes” da aclamada escola se furtaram do debate e da problemática discussão do Stalinismo. Se encontrarmos mais de 5 parágrafos sobre as decorrências políticas da queda da USSR, será muito. Tomar este ponto é de vital importância, pois “obliterar” uma situação ou se furtrar ao problematizá-la, ainda mais se sua ressalva for a “escolha científica” de um objeto, temos aqui uma situação ética extremamente delicada e mais ainda, uma questão de postura ideológica política que chega a ser mais ainda complicada. Não cabe, nem ao menos como pressuposto acadêmico, defender com todas as forças que Auschwitz não se repita (Adorno, 2004) e fechar os olhos para os gulags, os tribunais e as ademais situações tão próximas do acalorado momento histórico. Um aspecto este que Badiou e Žižek, não apenas denunciam mas também, não se furtam à problematização, não deixam de lado e nisto, não recaem no ávido silêncio sintomático (mas não menos comum em conhecidos autores da tradição marxista de esquerda) – mas sim, buscam o endereçamento de uma voz em nome da dissolução destes antigos sintomas e mais do que isto, que se encarem antigas fantasias.

Logo, a proposta da dupla, em sua retomada mais radical do comum, enquanto um problema, não enquanto solução. Lança à crítica da situação dada, para um outro patamar filosófico. A ideia do comunismo, deixaria de operar na vertente binária da oposição direta ao capitalismo, e passa à permitir a investigação de problemas que hoje surgem em nossa atual conjuntura. As marcas dos aspectos do reconhecimento e de sua falta, assim como sua implicação subjetivante, como as situações de ver-se imbuído de uma fidelidade para além de si mesmo, ou atado à um laço transferencial que parece advir de uma posição distinta da formação grupal freudiana, nos acena para a possibilidade de manifestações de ordem distinta que podem estar emergindo. Essa situação é chave, pois quando as manifestações que tomaram as ruas no Brasil, em meados de 2013, com

seu pressuposto aspecto social declarado, com a defesade um afastamento necessário do que era advindo da forma-partido, tínhamos algo que poderia ser confundido com um evento. Poderia ser que algo do comum, estivesse de fato sendo colocado ali naquela situação. Mas com a prudência e a paciência de alguns meses depois, podemos notar que pela exorbitante força com que a direita hoje se organizou no cenário do país, pois fundamentalmente foi a única resposta que foi materialmente obtida destas manifestações, torna-se plausível afirmar que não havia ali um evento, propriamente dito, em jogo. Mas, por que essa situação é tão vital?

Justamente por colocar em cheque que o papel da militância hoje, ele atravessa a necessidade do pensar, e com urgência. Hoje, as manifestações ideológicas dominam cada vez mais o que é da ordem do comum, suas conseqüências parecem saídas da análise psicanalítica de um sonho: aquilo que parece uma manifestação, não se trata de uma manifestação. De certo modo, parece que o comum apenas tem espaço na realidade se o capitalismo, de alguma maneira, já está operando e comercializando este, para os seus consumidos ou trabalhadores. Há sim, uma luta do papel subjetivante e da qualidade em nome das condições de um evento político. E esta luta está no campo, talvez mais inusitado: o da organização. Está no campo da burocracia, do institucional, a possibilidade de colocar nos eixos as capacidades emancipatórias do movimento de superação das auto-críticas. Provavelmente, a primeira lição para a esquerda conseguir tal superação, seja finalmente, enfrentar o temor totalitário que parece rondar à cada reunião onde um coletivo que se propõe de esquerda. Uma volta à problematização da forma-partido e não, a sua defenestração.

Este argumento da militância, do engajamento, da subjetivação tem como seu oposto, a pluralização das causas historicamente construídas à partir dos movimentos sociais e todas as suas muitas divisões, inúmeras divisões entre as causas das causas e toda a flora ideológica que se derivou disto. Temos hoje, conforme nos ilustra Badiou (1995) o cenário da:

“verdadeira perversão, cujo preço será historicamente terrível, que se acreditou poder agregar um “ética” ao relativismo cultural. Pois isso é pretender que um simples estado contingente de coisas possa estar no fundamento de uma Lei. Não há ética senão *das* verdades. Ou, mais precisamente: não há ética senão dos

processos de verdade, do trabalho que faz advir a este mundo *algumas* verdades. A ética deve ser tomada no sentido suposto por Lacan quando ele fala – opondo-se assim a Kant e à temática de uma moral geral – de ética *da* psicanálise. A ética não existe. Não há senão ética-*de* (da política, do amor, da ciência, da arte)” (p. 39).

Desta maneira, se faz mister que o relativismo cultural apenas descentralizou as forças destes militantes, algo como se fora cooptada a própria virtude subjetivante e que, espalhando por diversas lutas localizadas, que cada vez mais se subdividem em menores e mais particulares pontos de conflito, então mais específicas, praticamente como as formações profissionais atuais ou a classe dos especialistas e assim, afugentando num oceano de plurais aquilo que deveria ser da ordem da clareza: a briga central é em nome do comunismo.

E neste cenário da militância, engajamento e subjetivação, tomo a atenção para o aspecto vital dos desenvolvimento meta-psicológicos propostos por Lacan (2005) em seu seminário X (de 1962-63, intitulado *A Angústia*). Ao se afastar das colocações freudianas acerca da angustia em “Inibição, Sintoma e Angústia” (de 1926), temos a apresentação deste afeto, que possui “estreita relação de estrutura com o que é um sujeito” (p. 101) e que não engana. Seguindo com a apresentação detalhada da relação entre a angústia e o desejo do Outro, justamente oriunda da inscrição de um sujeito enquanto um quociente desta marca significante que deixa um resto em sua divisão. Esse “aceno” do Outro, tal enigma é o objeto a, esse resto, que é introduzido por Lacan, que vincula ao desejo do Outro e mobiliza a angustia para o sujeito. Neste sentido, diferente de Freud, Lacan consegue afirmar que a angustia não é sem objeto – trata-se da afirmação do objeto a.

Contamos com tal desenvolvimento, o da angústia, pois, justamente enquanto afeto que não engana, o que se abre no campo entre o sujeito e o objeto, há algo próprio do campo da coragem, algo de não ceder frente ao seu desejo ou extração da conseqüência radical de um ato ético, o mesmo risco que se nota na militância em busca de sua proposta. E não por menos, encontramos tais traços na seguinte defesa: “A política é uma construção, que, sem dúvida, separa-se daquilo que domina, mas que – pela violência, se necessário – protege essa separação apenas na medida em que, ao longo do tempo, ela esclarece que só ali se encontra um lugar habitável por todos, sob a norma da igualdade”

(Badiou, 2012, p.12). A possibilidade do pensar deste fazer militante, coloca em jogo algo fundamental da própria angústia. Especialmente, quando sabemos que a relação “extima”, gera conseqüências tanto para dentro quanto para fora, na relação entre o sujeito e o Outro, temos reflexos do que é gerado sobre o sujeito em sua dialética de reconhecimento (tanto positivamente quanto negativamente) e na própria realidade “lá fora”. Entretanto, nas práticas de interpretar coletivamente alguns aspectos gerados pela própria experiência do comum, é também possível permitir uma possibilidade de dissolver coletivamente, aquilo que é oriundo deste mal-estar. Logo, o que é do campo da angústia, propiciada pelo coletivo, há sim um endereçamento e também, um modo de organização, para ser aplacado e acolhido.

Esta na possibilidade da construção de um lugar que não se furte ao endereçamento do mal-estar, diferente das cortes performáticas stalinistas mas sim, enquanto dentro da disciplina do próprio pensar político. Algo da oxigenação do espaço da militância da esquerda em nome do comum, que pode realmente encontrar uma articulação política que esteja em dia com os nossos tempos. Hoje esse compromisso tímido e escasso, é o plano de vôo de poucos, mas que honestamente tomam a reabertura à discussão e à possibilidade da Idéia de Comunismo, de maneira crítica e sem medo de encarar o que já ocorreu no passado histórico de suas tentativas de construção. Apenas o pensar político nestes termos, possui hoje as condições de desmascarar os efêmeros espetáculos que hoje vemos diante do que se propõe a esquerda.

Concluindo, muito embora o papel da filosofia seja o de iluminar os compromissos políticos, e sabendo que filosofia e política são coisas distintas, os compromissos filosóficos são marcados pela sua interna “estrangeiridade”. Há nesta equação com a psicanálise, a possibilidade de enfrentamento com este desconhecido tão familiar, as ferramentas de análise dos aspectos da angústia que o fazer militante nos implica, permite uma reflexão da implicação da subjetivação nos muitos encontros e desencontros do engajamento. As ações política estão localizadas neste interstício subjetivante entre os sujeitos e o que é do campo social, hoje a psicanálise, justamente por ser um campo eclipsado pelo discurso vigente na realidade, ainda localiza saídas discursivas para além das dadas. Deste encontro entre os campos da filosofia e da psicanálise, encontramos as



ferramentas necessárias para extrair as conseqüências radicais para o que advém do campo político e em todo o seu aspecto humano. As frustrações, inibições, angustias e mobilizações do próprio desejo, uma possibilidade de fazer laço em uma qualidade outra, e uma militância sob essa roupagem, apontariam para uma “sólida existência subjetiva” à hipótese comunista. E finalmente, é neste predicamento, o terceiro predicamento badiouiano (2012) que encontramos a solução para o enigma dos nossos quatro termos:

“O que importa é a sua existência e os termos de sua formulação. Em primeiro lugar, dar uma sólida existência subjetiva à hipótese comunista. Essa é a tarefa que nossa assembléia de hoje cumpre à sua maneira. E, eu quero dizer, é uma tarefa exaltante. Combinando as construções do pensamento, que são globais e universais, e as experimentações de fragmentos de verdades, que são locais e singulares, mas universalmente transmissíveis, podemos garantir a nova existência da hipótese comunista, ou melhor, da Idéia comunista, nas consciências individuais. Podemos inaugurar o terceiro período de existência dessa Idéia. Nós podemos, logo devemos” (BADIOUS, 2010, p. 83).

Referencias

Adorno, T. W., Horkheimer, M. (2014). *Towards a new Manifesto*. New York: Verso books. 2014.

Adorno, T. W., (2004) *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra. (original publicada em 1969).

Badiou, A. (2012). *Hipótese Comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial. (original publicada em 2009).

Badiou, A. (1995). *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal*. Rio de Janeiro: Relume Dumará (original publicada em 1993).

Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro X: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (original publicada em 1962)

Losurdo, D. (2004) *Fuga da história?* Rio de Janeiro: Editora Revan, 2004.

Marcuse, H. (2004) *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra. (original publicada em 1955).

Žižek, S. (2013) *Alguém disse totalitarismo?* São Paulo: Editora Boitempo,. (original publicada em 2001).

Žižek, S. (2009) *Um mapa da ideologia*. São Paulo: Editora Contraponto, (original publicada em 1994).

O corpo que resta à política

Rafael Oliveira

Introdução

Para a sensibilidade política e ideológica contemporânea, o desaparecimento do bloco socialista simboliza o êxito das sociedades em que a planificação estatal do mercado e a abolição da propriedade privada revelaram-se incapazes para satisfazer as crescentes e cada vez mais complexas necessidades dos sujeitos, não importando se fossem elas provenientes da imaginação ou do estômago. Decerto que o ocaso da experiência soviética abrangeu limites muito maiores que os indicados por seus impasses políticos e econômicos. Mais precisamente, sem dúvida que pesam sobre os marxistas os cadáveres que os liberais contabilizam quando fazem referência ao stalinismo¹, mas não apenas isso. Como se não fosse o suficiente, a meu ver, o fracasso do comunismo do século passado foi também a erosão de certo discurso sobre o mundo, recaíndosobre toda iniciativa para um futuro anticapitalista o fardo dos *Gulags*. Desde 25 de dezembro de 1991, quando Mikhail Gorbachev renunciou ao cargo de Secretário-Geral do Partido Comunista da URSS e a bandeira soviética deixou de tremular no Kremlin russo, *basta-nos mudar a nós mesmos*.

É provável que a intensidade com que indivíduos foram cativados pelas ambições revolucionárias do socialismo marxista tenha sido proporcional à ressaca moral que lhes abateu, principalmente após Nikita Krushev tornar público os “crimes de Stálin” em 1956. Não se trata de afirmar que o bolchevismo, o maoísmo ou qualquer outras das encarnações históricas da ideia comunista tenha sonogado a possibilidade de uma ideologia anticapitalista emergir, mas

1 *O Livro Negro do Comunismo: Crimes, Terror, Repressão* (COURTOIS, 2013), ainda que não saiba, fornece material suficiente apenas para suscitar uma obscena disputa, aonde liberais e marxistas especulam sobre os mortos que cada regime opositor produziu para mutuamente se atacarem, e não para uma crítica ao zênite totalitário do comunismo do século XX.



deve-se admitir que algo na história foi simbolicamente bloqueado à prática dos sujeitos após esses episódios revolucionários. Embora o capitalismo não tenha logrado o êxito teorizado por Fukuyama², é possível afirmar que as formas tradicionais de luta contra o sistema capitalista *realmente* perderam o sentido. Suas razões podem (e devem) ser investigadas, mas é importante destacar que o marxismo foi evadido da sua autoridade política e social tanto no enfrentamento das opressões correntes quanto na imagem de futuro que ensejava. Transcorrida mais de uma década no século XXI, é provável que a agência política clássica, pautada pelo marxismo tradicional e os temas do trabalho, tenha caducado.

É bem verdade que o período romântico do socialismo atingiu seu ápice antes mesmo dos anos de 1970 começarem. Avaliando *o Maio de 68*, Foucault já sugeria uma conexão entre a ascensão de “novos interesses políticos, culturais, concernentes à vida pessoal” (2015, p. 42) e o declínio do marxismo. As circunstâncias da época consentiram ao imaginário anticapitalista um horizonte insurrecional mais amplo, contribuindo para um esforço de reconstrução das *formas de vida* para além dos limites reconhecidos pela dogmática marxista. Numa palavra, às tarefas postuladas pelo marxismo para a emancipação dos indivíduos, orientadas pela identidade proletária e baseadas na centralidade do trabalho, outra gramática se impôs. Sem necessariamente abrir mão de uma crítica das relações de dominação burguesas, ocorre que *o repertório anticapitalista acumulou a temática das opressões*. Governada por suas palavras de ordem, o pensamento e a práxis anticapitalistas progressivamente incorporaram a noção de que as relações de espoliação econômica ou de exploração do trabalho *não deveriam mais permanecer configurando monoliticamente os esquemas de representação do sofrimento das pessoas*. Assim que os ideais emancipatórios classicamente regulados pela centralidade do trabalho vieram a ser reconstituídos para uso das lutas sociais contemporâneas com base no universo temático das opressões, e sua relevância pode ser aferida de diversas maneiras. Atílio Boron, importante

2 A despeito das divergências acerca de *O Fim da História e o Último Homem* (1992), justa ou injustamente, resta ao autor o pecha de apoíeta acrítico das democracias liberais-ocidentais.

referência para o pensamento marxista latino-americano, acusando o sexismo de Marx e Engels, por exemplo, flagrou o silêncio do marxismo sobre o debate de gênero (2001, p. 67). Arguindo questões semelhantes às de Boron, ainda que por razões, caminhos e objetivos decididamente opostos, Richard Rorty, notório filósofo conversador, colocou o feminismo da virada do milênio no mesmo lugar ocupado pelo comunismo do século XIX (2010, p. 228).

De fato, o monopólio exercido pelos temas do trabalho inibiu certa subjetividade anticapitalista, ao passo que colaborou para a formação de um sindicalismo profundamente conservador. Porém, o empenho para subtrair-se da centralidade do trabalho para organizar a luta social não fazia parte de uma estratégia política em que os processos de exploração econômica eram necessariamente relegados ao esquecimento, mas expressava uma intenção que não se permitia mais adstringir por um “determinismo econômico”³. Como é bem sabido, o fascismo do século passado esteve amplamente relacionado às organizações sindicais que se voltaram ao Estado para um projeto de sociedade baseado na ideia de comunidade-nacional. Claro que o sindicalismo não é unívoco e representa em cada época histórica ou contexto social tensões muito diversas, mas certamente estão entre elas àquelas de caráter corporativista⁴. Acomodado ao modo de vida capitalista, pode-se dizer que o corporativismo sindical à forma totalitária manteve um procedimento de coordenação ideológica orientado pela colaboração entre as classes, postulando o poder agregador da divisão social do trabalho para a coesão social da nação. A operação fundamental desse corporativismo consiste, numa palavra, *na resistência da massa à intrusão que confunde a unidade orgânica do seu corpo social*⁵.

3 A crítica ao economicismo jazia presente nas lutas contra a sociedade burguesa desde o confronto de Lênin aos socialdemocratas da Rússia pré-revolucionária. De acordo com o histórico dirigente bolchevique, as lutas econômicas não poderiam prevalecer à luta política para transformar a realidade social e o modo de vida dos trabalhadores.

4 As considerações de Gramsci sobre o que chamou de “catarse” são um modo de tematizar esse problema à luz do marxismo. Para ele, a constituição do bloco histórico revolucionário deriva em parte da passagem do momento “egoístico-corporativo” para o “ético-político”. Esse movimento subjetivo da classe trabalhadora envolve o deslocamento de reivindicações próprias à ordem para outras que a transcendem. O exemplo histórico de Gramsci para qualificar seu conceito é o próprio sindicalismo operário italiano.

5 A relação entre o movimento de massas e o totalitarismo foi consagrada pelos estudos de Hanna Arendt. Seguindo a autora, o totalitarismo poderia ser pensado como o gesto político de dissolução dos particulares (as classes), cujo universal (para o fascismo, a Natureza; para o bolchevismo, a História) suprime o singular (o indivíduo).



I

Poder-se-ia dizer que para o conceito de gênero, o corpo é um axioma. Muito embora sejam várias as “tramas teóricas” (LOURO, 1992) que determinam seu sentido, a força analítica do conceito de gênero para a teoria social funda-se numa ideia de corpo. Embora os estudos em torno do gênero na academia possam ser referidos aos anos de 1980, de acordo com Louro, eles são tributários dos movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970. Remontar a trajetória histórica das reflexões acadêmicas sobre gênero implica em reconhecer sua procedência política. Apesar dos diversos significados atribuídos ao conceito de gênero, não restam dúvidas de que o feminismo foi o *espaço* no qual certa “imaginação sociológica”⁶ emergiu e se desenvolveu. As lutas protagonizadas pelo feminismo certamente subsidiaram as iniciativas universitárias que procuraram retirar a mulher do lugar de objeto de pesquisa para realoca-la no papel de sujeito da investigação. Pressuposta sua ascendência nos movimentos feministas da segunda metade do século XX, é importante sinalizar que os estudos de gênero suscitaram também uma crítica epistemológica. Para muitos pesquisadores comprometidos com suas temáticas, as tarefas científicas em questão requeriam fortemente uma guinada metodológica, uma vez que os conceitos e categorias reconhecidos como válidos pela academia eram, afinal de contas, determinados pelas relações sociais que combatiam politicamente. Sendo assim, a valorização da mulher como agente da ciência dependeria também de um protagonismo feminino que, por sua vez, só poderia ser obtido a partir da exposição crítica do androcentrismo científico, a saber, *a colonização do humano e da realidade pelo masculino* nas formas de representa-la e interpreta-la em sua historicidade.

Os estudos de gênero constituíram não apenas um campo de pesquisa cujo epicentro eram as mulheres. O enfoque dos estudos de gênero, como foi construído desde as últimas décadas do século passado, empenhou-se

6 Termo usado por Charles Wright-Mills para designar a atitude sociológica correta para distinguir o olhar comum do crítico em relação aos fenômenos da vida social. Apesar da ingenuidade positivista subjacente à sociologia do autor, a expressão pode ilustrar a ideia de que a compreensão da realidade cotidiana exigiria algo mais do que uma leitura cotidiana.

em *discriminar sexo de gênero para flagrar os processos de formação do masculino e do feminino nas sociedades*. Basicamente, para esses estudos, enquanto sexo se referiria à identidade biológica dos sujeitos, gênero abordaria a construção histórico-social da masculinidade e da feminilidade. A diferença entre essas duas instâncias (sexo e gênero) seria particularmente importante porque, em uma palavra, organizaria o campo de enfrentamento contra explicações biologistas das desigualdades entre homens e mulheres. Seguindo Louro, o escrutínio do caráter social do masculino ergueu-se como parte de uma estratégia tanto científica quanto política para o feminismo, para desnaturalizar as hierarquias sociais entre os gêneros. Porém, de acordo com a autora, esse ângulo também revelou certos limites à compreensão crítica das articulações possíveis e existentes entre sexo e gênero, pois contribuiu para obscurecer que, afinal de contas, essa construção “implica corpos sexuados” (1992, p.11). Ao dizê-lo, acredito que a autora tem em mente o fato de que o social se inscreve no biológico, ou seja, que o biológico não pode ser simplesmente anulado pelos processos antropomórficos que o social mantém em sua historicidade, muito embora possa ser transformado em larga e profunda medida ao longo do tempo histórico-social. Nesse particular, não ocasionalmente, Louro recorre às investigações de Bourdieu para tematizar os problemas que envolvem à opressão feminina.

Em *A dominação masculina* (BOURDIEU, 1999), o autor investiga o que poderia ser sinteticamente definido como “incorporação da dominação” (1999, p.32). Introduzindo sua análise por meio de considerações epistemológicas críticas à tradição sociológica aberta pelo positivismo de Durkheim, o autor destaca *a construção social dos corpos*. Com base num estudo da sociedade cabila, o autor descreve como as diferenças entre os sexos, sinalizadas pelos atos sexuais, organizam as práticas dos sujeitos, i.e., como as distinções anatômicas entre homens e mulheres, conformam uma cosmologia que ordena as relações sociais, tornando a sexualidade heurística à apreensão dos processos de socialização que envolvem os indivíduos. A significação social constituída pela sexualidade reconhecida pelo sistema classificatório que orienta essas práticas, não apenas polariza o masculino e o feminino como, além de naturalizá-los, os



hierarquizada. Essa cosmologia social baseada na sexualidade normaliza a relação entre os gêneros, distribuindo o poder social conforme a taxionomia que a estrutura, cuja origem é uma *concepção de natureza*. Ancorada nas dotações corpóreas características de homens e mulheres, a dominação social de gênero progrediria por expressar a ordem natural. Segundo o autor, certas propriedades físicas (*seco/úmido, duro/mole, reto/curvo* etc.) atribuem qualidades que motivam a posição social que cada qual ocupa na vida da comunidade, que é imaginada como um organismo que totaliza suas partes, cujas necessidades funcionais conferem a cada uma delas sua própria vitalidade. Diz Bourdieu que

A divisão entre os sexos parece estar na “ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social, e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes (1999, p.17)

A abrangência e a profundidade do poder exercido pelos homens nesse sistema social decorreria de uma estrutura de dominação que, a rigor, dispensaria argumentos de autoridade. Por expressar uma ordem natural em nível social, sua cultura de opressão prescindiria de um discurso, pois a divisão entre os gêneros e suas respectivas funções emanaria de um certo *logos* sexual. Essa cosmologia sexualizada, que retroalimenta uma visão androcêntrica do mundo e, por consequência, elimina os vestígios sociais das relações que os indivíduos mantêm entre si e consigo, naturaliza as configurações presentes e as postula como arranjo futuro. Sua estrutura de dominação mantém a forma como seus objetos (os sujeitos) serão distribuídos em relação a elas. Dado que os significados socialmente valorizados fazem remissão às propriedades atribuídas ao masculino, o feminino representa seu inverso e os reproduz subordinadamente. Por isso, “uma sociologia política do ato sexual” (1999, p.29) é sempre bastante instrutiva para esclarecer aspectos fundamentais da dominação masculina em geral, pois

Se a relação sexual se mostra como uma relação social de dominação, é porque ela está construída através do princípio de divisão fundamental entre o masculino, ativo, e o feminino, passivo, e porque este princípio cria, organiza, expressa e dirige o desejo – o desejo masculino como desejo de posse, e o desejo feminino como desejo da dominação masculina (1999, p.31)



Enfatizando que apesar de toda banalização em torno da ideia da *construção social do corpo*, cujos responsáveis, segundo o autor, residiriam na tradição antropológica, Bourdieu reafirma sua pertinência para pensar os mecanismos de dominação que estuda. Destacando que *as propriedades naturais dos corpos não constituem as relações sociais de dominação, mas que essas distinções físicas se fazem socialmente operantes apenas por meio da simbolização da qual são resultado*, Bourdieu afiança que o poder de nomear, representar e interpretar o mundo não é puramente performativo. Como produto arbitrário de certo modo de construir e distribuir o poder social, a dominação de gênero se inscreve como natural para legitimar a si própria como prática entre os indivíduos. Segundo o autor, o trabalho de construção simbólica que institui esse poder realiza transformações profundas, influenciando decididamente na experiência do indivíduo consigo e com o mundo. Como condição da própria sociabilidade existente, fundada numa perspectiva androcêntrica da realidade, a hierarquia entre os gêneros autoriza a opressão do feminino pelo masculino, com base numa certa simbolização dos sexos. Haja vista sua inscrição na prática dos sujeitos, *resulta numa ação de formação que disciplina os corpos*.

Consciente de que o caso da sociedade cabila poderia ser objetado como insuficiente para descrever o modo de vida nos Estudos Unidos da América ou na Europa, Bourdieu segue citando estudos sobre o sexismo dessas sociedades. Refletindo sobre o que chamou de “arte de se fazer pequena”, comandada por uma “espécie de confinamento simbólico” (1999, p.39), o autor enumera as conquistas obtidas pelas mulheres nessas sociedades para destacar seus contrapesos. O autor põe-se a identificar alguns traços no nível da cultura que certamente informam uma autonomização relativa da mulher nessas sociedades em termos comparativos, para pensar a condição feminina. Seguindo Bourdieu nesse particular, por exemplo, poder-se-ia afirmar que embora o vestuário feminino em sociedades não reguladas pela *Charia*⁷ sugira maior liberdade às mulheres, seus corpos permanecem coercitivamente regulados. A meu ver, essa situação paradoxal poderia ser interpretada pelo

7 Código social extraído do Direito Islâmico para o modo de vida muçulmano, cuja fonte é o Corão.



recurso à figura jurídica do *usufruto*, na qual o gozo de um é outorgado por um terceiro, que regula com base em seus próprios interesses os termos de uso para a posse do bem em questão. Pois, afinal de contas, *não estariam as mulheres despossuídas sobre os modos de usar seu próprio corpo?*

Vale a pena insistir que, para Bourdieu, essas formas de dominação simbólica não servem para desqualificar as noções de violência tradicionalmente adotadas pela teoria social crítica. Seguindo sua reflexão, com elas se compreende a abrangência do poder social sobre a constituição das individualidades. A dominação masculina é confirmada pelas estruturas que formam a sociabilidade, e está ancorada numa fundamental divisão sexual do trabalho e de sua reprodução, cujo núcleo central é uma visão androcêntrica de mundo que esquematiza os modos de entendê-lo, conservá-lo e transformá-lo. Como poder social indistinto do próprio *habitus*, pois é a própria sociabilidade, a dominação masculina modula a relação dos indivíduos entre si, consigo e com o mundo. Desse modo, para o autor, o recurso conceitual à violência simbólica reveste de inteligibilidade os processos sociais de violência física que sonegam às mulheres, mas também aos homens, o reconhecimento da opressão efetiva da qual elas são vítimas, ao mesmo tempo que indica suas formas de superação (1999, p.49-50).

II

Não é preciso estender-se sobre o significado da dominação simbólica. Está claro que é um modo para tematizar o caráter efetivo do poder que atua socialmente sobre os indivíduos, organizando a relação entre os gêneros, incidindo sobre suas vidas no sentido forte do termo. A própria tradição marxista é consciente do fato de que as *relações sociais* estão armadas pelas dimensões materiais e espirituais da vida prática dos sujeitos. No entanto, a ideia de que “o desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico etc. se funda no desenvolvimento econômico” (ENGELS, 2010, p. 104-105) parece contribuir para que se mantenha a desconfiança acumulada contra o marxismo desde a experiência socialista do século



passado. Como seu fracasso abrangeu limites maiores que o colapso da URSS, o marxismo tem sido objeto de todo tipo de resistência. Enquanto discurso, a meu ver, o ponto de vista marxista sobre as relações sociais tem sido contestado tanto quanto a *noção de sujeito* que o constitui não devém problematizada, de maneira que ela poderia ser considerada o cerne da rejeição ao marxismo. Apesar de diversos esforços para reafirmar o aporte do marxismo às lutas sociais, *acredito que sua legitimidade contemporânea tem coincidido com sua disposição em rever a noção de sujeito que classicamente articulou para conferir um sentido para seu pensamento e para sua práxis*. A meu ver, o marxismo realmente existente, aquele que se reconstrói através dos escombros do chamado socialismo real, não tem podido mais declarar impunemente a classe trabalhadora como o sujeito dos processos emancipatórios que tradicionalmente descrevera um dia.

Em 1991, ao seu modo, lasi enfrentou essa questão. Assentindo ao entendimento de que nem Marx ou Engels formularam uma teoria sobre a opressão da mulher e que foi no limite do nulo a contribuição do socialismo histórico à dissolução da cultura de opressão machista, o autor resgata o argumento marxista de que a emancipação das mulheres envolve sua realização como trabalhadoras para anunciar o equívoco que precisaria ser deslindado. Inicialmente, lasi considera que os estudos marxistas sobre a questão de gênero permitiram que o próprio marxismo reorganizasse sua teoria das relações sociais entre as classes no capitalismo. De acordo com o autor, as feministas que buscaram o marxismo cooperaram para a revitalização da “totalidade” e da “dialética” perdidas pela tradição, restituindo sua atualidade política e teórica para as lutas sociais contemporâneas. Com elas, prossegue lasi, pôde-se ampliar o conceito marxista de classe social, resgatando a essência do pensamento de Marx, livrando-o do economicismo. Evidente que lasi sublinha que o feminismo serve aos objetivos da emancipação social imaginada pelo marxismo tanto quanto for capaz de fazer a mediação entre o “particular” e o “universal”, i.e., reconhecer que a transformação da condição de vida das mulheres depende da transformação geral da sociedade. Ao mesmo tempo, o autor enfatiza a necessidade dos homens em reconhecer o

caráter distintivo da opressão feminina no capitalismo, cobrando estes para que assumam “perspectiva feminista, por seus próprios interesses” (1991, p. 8). No entanto, o que permanece subjacente à reelaboração do autor acerca da maneira como a tradição marxista pensa a questão das opressões, e em particular a questão da violência de gênero, é exatamente aquilo que tem motivado toda sorte de recusa da esquerda pós-URSS ao marxismo. Mas o que lasi não pôde notar na operação de revisão do conceito de dominação de classe que postula, inelutavelmente matizado pelo reconhecimento de antagonismos de natureza econômica, *é que a dominação de gênero apenas tem redimensionada e aprofundada sua subsunção ao marxismo*. Não sobrando então nada mais para a teoria social e política comprometida com a temática do gênero que um novo patamar no interior de uma estrutura de *invisibilidade*⁸ mantida pelo ponto de vista marxista e suas temáticas clássicas.

Acredito que as preocupações de lasi podem ser postas às pesquisas de Saffioti, apesar da evidente distância entre os autores quanto ao tema. A obra da autora contribuiu para que os estudos de gênero conquistassem espaço na academia, mas também relevância política entre a esquerda identificada com o marxismo. Mais precisamente, as pesquisas de Saffioti consolidaram um importante campo de reflexão para quem identifica na articulação entre os discursos marxista e feminista um proveitoso ângulo à tematização da dominação social. Embora Saffioti indique que estudos marxistas possam ser incapazes de apanhar conceitualmente as formas de violência que se abatem sobre as mulheres nas sociedades capitalistas, a autora fornece um ponto de vista crítico aos estudos de gênero. Como marxista, Saffioti esforçou-se para marcar como o sistema de pensamento inaugurado por Marx poderia instruir às feministas aos seus fins. As críticas dirigidas pelo feminismo ao marxismo são desfeitas pela autora não por uma adesão ingênua ou dogmática à hipótese da “luta de classes”, mas para afirmar que “as classes sociais são, desde sua gênese, um fenômeno gendrado” (2004, p. 115). Longe de qualquer reducionismo

8 Vale notar que apesar da diferença temporal, o discurso de Alexandra Kollontai para trabalhadores na Moscou em 1918 é contemporâneo de lasi. A líder revolucionária bolchevique cobrava que o proletariado soviético, finalmente reconhecido em seus direitos pela abolição da propriedade privada e o fim da exploração capitalista da força de trabalho, reconhecesse que as mulheres permaneciam “subjugadas ao trabalho doméstico, como escravas dentro da própria família” no socialismo.



econômico, a autora identificou na sociabilidade capitalista as estruturas de dominação que respondem pela violência de gênero dessa época. Suas elaborações sobre o conceito de patriarcado evidenciam o enfoque que orienta seu modo para tematizar a violência masculina contra a mulher no contexto histórico da sociedade moderna. Para Saffioti, decerto que a cultura patriarcal determina as relações sociais, conduzindo a um processo de dominação e exploração. Mas, ao seu ver, “as bases material e social do patriarcado” (2004, p. 123) escoram os mecanismos de submissão feminina à ordem masculina na sociedade moderna, de tal maneira que o sexismo machista não pode ser identificado como um puro preconceito ou algo de antiquado: *deve-se afirmar sua serventia aos interesses das classes sociais dominantes*.

O vetor *dominação-exploração* advertido por Saffioti pode ser pensado como um expediente para articular gênero e classe em sua teorização da sociedade capitalista. O pensamento da autora compreende a determinação econômica, marcada por relações sociais de exploração da força de trabalho, mas não negligencia o caráter qualitativo do tipo de coerção que se impõe às mulheres. Através da chave *dominação-exploração*, em um sentido preciso, está sugerida uma crítica às unilateralidades de marxistas e feministas. Apesar disso, não é preciso muito para reconhecer que ainda sim o marxismo não tem fornecido o ponto de vista mais abrangente sobre o debate de gênero, mesmo quando sujeitos envolvidos nessa discussão o absorvem e o depuram dos “desvios” e “vulgaridades” que identificam. É bem verdade que uma fundamental tensão continua progredindo entre marxistas e feministas, ainda que haja inúmeras concordâncias consagradas sobre o entrecruzamento do universo de problemas que analisam e combatem. Sem me alongar nesse tópico, sugeriria que é provável que toda resistência ao marxismo se relacione ao seu gesto de identificar na *exploração da força de trabalho* o elemento que articula todas as formas de violência, inclusive àquelas que envolvem o gênero. Por isso que ao insistir na hipótese da luta de classes para pensar as formas de opressão que transitam na época burguesa, o marxismo pensa a questão de gênero nos marcos da emancipação dos trabalhadores, e suscita o mesmo tipo de crítica que imagina superar quando faz suas revisões – por vezes, certamente



protocolares. Acredito que seja correto dizer que por persistir *na centralidade do trabalho*, convertendo-a como a causa imanente de todas as lutas sociais, é que a tradição marxista tem se tornado progressivamente menos relevante junto aos movimentos de dissenso contemporâneos, apesar das organizações ou discursos trabalhistas tradicionais ainda encontrarem uma atualidade.

Parte significativa do esforço para constituir uma nova subjetividade anticapitalista, que inclusive reconheça o problema da espoliação econômica assinalada pelas teorias da exploração do trabalho, devém do que poderia ser indexado como a *centralidade do corpo*⁹. Não obstante, é preciso salientar o caráter fundante da identidade para as lutas contemporâneas. Deve-se apontar que para a esquerda pós-URSS, não importa se cronologicamente anterior ou posterior ao fracasso do socialismo histórico do século passado, *uma alteridade deve ser reconhecida*. Assim sendo, recusar o marxismo como uma teoria sobre a dominação social significa abandonar a ideia de que conceitos sobre classes sociais sejam capazes de nomear o modo como os indivíduos sofrem ou esperam viver com base em sua própria experiência social. Ao relativizar a capacidade da subjetivação política pela via das lutas no contexto dos conflitos capital-trabalho, a esquerda contemporânea pretende permitir que *os indivíduos representem a si próprios*, com base naquilo com que se identificam, inclusive para resistir aos riscos totalitários de subsumir as pessoas às abstrações despóticas de uma ideia¹⁰. Mesmo que os processos de exploração econômica sejam declarados como politicamente válidos para orientar a luta social, atualmente parte-se do princípio que uma identidade de classe é menos potente à prática emancipatória do século XXI. Desde a politização da vida privada dos anos de 1960, que trouxe para a cena pública demandas estranhas ao universo de reivindicações trabalhistas, pelas quais a construção e reconhecimento da identidade de mulheres, negros e homossexuais consolidou-se como essenciais à sobrevivência da esquerda

9 Entre as iniciativas para a renovação política da esquerda anticapitalista destaca-se às de Lohana Berkins na Argentina. Filiada ao PC local, a travesti fundou a Associação de Luta Pela Identidade Travesti e Transexual (ALITT) no país. Para a militante, o corpo “é o bem mais absoluto que temos” (2000, p. 5).

10 No argumento de Badiou, a hipótese comunista, que é uma operação intelectual, envolve a reconstrução da significância política da ideia de verdade para a emancipação coletiva – ainda que, e exatamente por isso, prepondera entre a opinião pública que o “despotismo da Ideocracia” tenha sido o motor conceitual dos regimes totalitários do século XX (2012, p. 131-132).

anticapitalista, *o marxismo tem procurado crescer à sua noção de sujeito o que aumente sua cotação política, ideológica e social para circular como discurso útil sobre o mundo*. Os estudos de Helena Hirata sobre a interdependência das relações sociais entre raça, sexo e classe indicam a relevância das identidades sociais, e sinalizam algumas das condições contemporâneas à política emancipatória. Abordando essa articulação, reconhecidamente movente e produzida tantos pelos indivíduos quanto pela sociedade, Hirata lembra com base no “conceito de conhecimento situado ou de perspectiva parcial da epistemologia feminista” (2014, p. 61) que:

A interseccionalidade remete a uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais (BILGE, 2009 apud HIRATA, 2014, p.62)

Claro está que a resistência contemporânea da esquerda anticapitalista à política de massas não está baseada numa defesa da desigualdade social. Para ela, a desigualdade pode ser aferida como expressão de relações sociais hierarquizadas, geradas inclusive por processos econômicos de exploração, mas a busca da igualdade substantiva como uma alternativa para a vida social não pode direcionar para supressão da diferença. Apenas considera-se que uma experiência política emancipatória envolve o *reconhecimento dos singulares*, como se a capacidade de refletirem as individualidades que a compõem funcionasse como a causa do sentido que carregam. Numa palavra, *os processos de transformação social radical se tornam funções para o reconhecimento do indivíduo porque se o mundo é resultado de suas práticas não existem razões para que a realidade os negue esse espelhamento*. Comum nessa operação é a noção de protagonismo, *para qual não há nenhuma política possível para além da representação*. Vale destacar que essa noção é tão corrente que seções politicamente muito distintas das lutas sociais podem basear-se igualmente nesse princípio sem qualquer prejuízo do



antagonismo que mantém entre si. Para ficar em um exemplo e não estender-me mais nessa digressão, basta atinar que a importância do protagonismo e da representação pode ser notada tanto numa iniciativa do Ministério da Cultura de um governo petista para promover a visibilidade da mulher negra¹¹ quanto na aproximação da CSP-Conlutas ao movimento LGBT¹².

III

Acredito que seja o caso de averiguar em que medida essa operação é capaz de reorganizar o pensamento e a práxis interessada na superação da sociabilidade capitalista, como uma alternativa a teoria social e política marxista. Inicialmente, é oportuno lembrar que mesmo que a tese do “direito ao produto integral do trabalho” tenha sido negada por Engels e Kautsky¹³, pode-se afirmar que toda a tradição marxista também baseia-se num *princípio do reconhecimento*. Esse princípio pode ser buscado na tradição marxista, para quem o trabalho é fonte da própria sociabilidade. Em sua análise da sociedade capitalista, na medida em que a *força de trabalho* é o elemento que cria os produtos que servirão à valorização do capital, claro está que são os trabalhadores que geram as condições para o acúmulo do capitalista. O dispêndio laborativo e intelectual empregado na produção permite que a classe capitalista enriqueça a partir dos bens produzidos pelo trabalho, mantido sob seu mando por monopolizar os meios de produção utilizados pelos trabalhadores. Ao impedir seu acesso aos trabalhadores, a classe capitalista exerce seu poder, submetendo a classe trabalhadora à produtividade que lhe convém mediante uma remuneração, sem a qual o trabalhador não poderia sobreviver exatamente porque não tem ao seu alcance os componentes, elementos e fatores da produção para garantir sua sobrevivência. Para os marxistas, em síntese:

11 Ver em: <http://goo.gl/oXu6Vd>.

12 Ver em: <http://goo.gl/dhUpbm>.

13 Em um artigo (1887), esses pensadores refutaram o argumento de Anton Menger para a superação do capitalismo. Ele, que era jurista e socialista, teve suas ideias criticadas por Engels e Kautsky por crer no poder do direito para a transformar a sociedade. Engels e Kautsky, ao contrário de Menger, pensavam que os trabalhadores só poderiam ter acesso ao produto de seu trabalho pela via da política ao invés da jurídica.

a força de trabalho possui uma qualidade única: ela cria valor – ao ser utilizada, ela produz mais valor que o necessário para reproduzi-la, ela gera um valor superior ao que custa. E é justamente aí que se encontra o segredo da produção capitalista: o capitalista paga ao trabalhador o equivalente ao valor de troca da sua força de trabalho e não o valor criado por ela na sua utilização [...] O capitalista compra a força de trabalho pelo seu valor de troca e se apropria de todo seu valor de uso (NETTO & BRAZ, 2011, p.110)

A superação da sociedade capitalista envolveria então o reconhecimento de que o trabalho é a origem da riqueza social, de forma que os sujeitos dessa atividade, a saber, os trabalhadores, sejam tratados na prática social como tais, não mais tendo apropriado por um terceiro aquilo que criam. Em outras palavras, se a vida social resulta da atividade dos sujeitos, o modo de produção que os relaciona deve expressar suas necessidades. Uma vez que se subtraia do sistema social a exploração da força de trabalho, arranjada política, econômica, ideológica, culturalmente etc. pelos capitalistas para dominar os trabalhadores, a civilização progrediria em conformidade com seus objetivos, a partir das possibilidades que desenvolveu ao longo da história. Ocorre que as relações de produção no capitalismo não espelham os produtores, mas apenas a compulsão por acúmulo daqueles que dela usufruem. O conflito entre os capitalistas, que perseguem seus objetivos particulares, e os trabalhadores, que veem sua atividade criadora ser “aprisionada”, derivaria da contradição entre o modo de produção e as relações sociais de produção organizadas na época burguesa, cuja resolução dependeria do protagonismo político e social da classe trabalhadora. Como agentes efetivos da própria constituição da vida social, uma vez superada a alienação do trabalho, os trabalhadores finalmente se tornariam os reais proprietários daquilo que formam com seu labor, satisfazendo suas necessidades e reconhecendo-se naquilo fazem.

Se a tradição marxista poderia ser assim sumarizada, é possível concordar com o argumento de Postone (2014), para quem o socialismo prefigura como “uma sociedade em que o trabalho, desempedido das relações capitalistas, estrutura abertamente a vida social, e a riqueza que cria é distribuída de forma mais justa” (2014, p. 24). No entanto, para o autor, as diversas correntes políticas e tendências teóricas no interior do marxismo teriam interpretado de



modo desajustado à Marx a natureza do trabalho no capitalismo, motivando distorções. De acordo com ele, Marx não atribuiu ao trabalho o papel de fonte da riqueza social para além das circunstâncias históricas especificamente capitalistas. Na sua reinterpretação categorial do pensamento de Marx, o autor afirma que *a noção de que o trabalho constitui a vida social deve ser restringida ao contexto histórico capitalista*. Declarando que o marxismo tradicional¹⁴ termina por deslocar a crítica marxiana do modo de produção capitalista para uma crítica da forma de distribuição, uma vez que estabelece o trabalho como o centro de toda vida social em qualquer época histórica e enfatiza a desigualdade social, Postone indica que essa abordagem trata a dominação social no capitalismo de maneira muito distinta de Marx. Ao seu ver, com base nos seus estudos sobre os *Grundrisse* (1857-1858), aonde a teoria social marxiana estaria mais acessível do que *n'O capital* (1867), o núcleo fundamental do capitalismo não reside na contradição entre as forças produtivas e as relações sociais postas pelo modo de produção capitalista (sob a forma da propriedade privada e do mercado), mas no contraste entre o valor e a riqueza material. Para qualificar a estrutura de dominação própria à moderna sociedade capitalista então seria necessário apanhar não como a riqueza circula, mas como ela é produzida: *nas condições históricas e sociais propriamente capitalistas, a riqueza é constituída pelo trabalho e tem a forma do valor*. Sinalizando com Marx que se as formas da riqueza são historicamente específicas, elas não podem ser as mesmas em todas as sociedades, o autor indica que a abolição do valor (forma social da riqueza no capitalismo) significaria que o tempo de trabalho humano deixaria de servir como medida para a criação da riqueza social. Ao seu ver, nesse caso, a superação da alienação determinada pela exploração do trabalho na sociedade capitalista teria um sentido muito diverso, pois envolveria a própria suspensão do trabalho como fonte de valor.

14 Como Perry Anderson (2004), Göran Therborn (2012) etc., Postone reconhece as diversas escolas que compõem historicamente o marxismo. Sem prejuízo de suas diferenças internas ou particularidades, o autor argumenta que toda tradição marxista, não importando se “clássica” ou “ocidental”, analisa o capitalismo do ponto de vista do trabalho e compreende as relações de classe, sinalizadas pela propriedade privada dos meios de produção, como essenciais à moderna sociedade capitalista.



a superação do capitalismo, como apresentada nos Grundrisse, envolve implicitamente a superação dos aspectos formais e materiais do modo de produção firmado no trabalho assalariado. Ela deverá resultar na abolição de um sistema de distribuição baseado na troca de força de trabalho, como uma mercadoria, por um salário, com o qual se adquirem os meios de consumo [...] Em outras palavras, a superação do capitalismo envolve também a superação do trabalho concreto executado pelo proletariado (2014, p. 44)

Para os fins desse texto, é interessante notar que a reinterpretação categorial proposta por Postone indica que a teoria social de Marx promove uma crítica da forma como a produção se desenvolve no capitalismo, para indicar suas possíveis vias de superação. Nesse caso, ao contrário da marxismo tradicional, Marx não indica uma crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho, mas faz uma crítica do trabalho no capitalismo. Poder-se-ia então afirmar que *a centralidade do trabalho devém da natureza das relações sociais capitalistas, ao invés de ter sido pervertida por elas*. Todo o projeto de crítica da economia política de Marx não envolve uma glorificação do trabalho, mas, de acordo com o autor, sinaliza o exato oposto. Porque o pensamento marxiano trata o valor como um categoria social e historicamente própria do capitalismo, *o trabalho analisado por Marx está no centro de sua teoria crítica sobre a moderna sociedade capitalista*. Por isso, ao seu ver, o pensamento de Marx teria mostrado que não é possível caracterizar ou conceituar as relações sociais tipicamente capitalistas sob o enfoque do antagonismos entre as classes. Para o autor, e isso seria particularmente fundamental ante ao fracasso do socialismo real, cujo arranjo social distinguiu-se exatamente pelo fim das classes e da propriedade privada, *a dominação social no capitalismo não decorre dos conflitos entre pessoas, grupos sociais ou classes em relação aos produtos do trabalho, mas consiste na dominação dos indivíduos pelas estruturas sociais que constituem através da organização de toda vida social por meio do sistema social erigido pelo trabalho*. A compreensão de Marx sobre a dominação social no capitalismo informa que, ao contrário de épocas passadas, a subordinação dos indivíduos não está referida à vínculos de dependência pessoal (baseados nos costumes, tradição ou cultura), pelo fato



de que apenas nessa sociedade os sujeitos se conectam como singulares, tendo de garantir com seus próprios meios sua sobrevivência¹⁵. Poderia se dizer então que, para Postone, muito embora a propriedade privada dos meios de produção e a distribuição desigual tanto do poder político quanto da riqueza socialmente produzida figure com destaque na teoria marxiana do modo de produção de capitalista, elas não seriam o seu cerne.

Acompanhando o autor, dever-se-ia atinar que a análise de Marx sobre a dominação social na modernidade capitalista representa o desenvolvimento de seus estudos sobre o tema da alienação. Postone acredita que apenas em sua fase madura, i.e., ambientado aos temas da economia política, é que Marx pôde notar que a propriedade privada não é causa, mas a consequência do trabalho alienado e, por conseguinte, que a superação do capitalismo não está condicionada à eliminação da propriedade privada, mas à dissolução das relações sociais que a tornam possível. Sua teoria sobre as estruturas sociais capitalistas e sua dinâmica histórica, pressupondo inclusive a existência das classes e do antagonismo de interesses entre elas face aos bens produzidos pela divisão social do trabalho, não pode ser entendida sob o enfoque da exploração da força de trabalho, ainda que sem dúvida possa esclarecê-la em larga medida. De acordo com Postone, seria o caso de compreender que:

não apenas uma teoria da exploração, ou do funcionamento da economia restritivamente entendida, a teoria crítica do capital de Marx é uma teoria da natureza da história da sociedade moderna [...] a teoria desenvolvida sobre alienação implica que Marx via a negação do núcleo estrutural do capitalismo como aquilo que permite a apropriação do povo dos poderes e conhecimentos historicamente constituídos de forma alienada (2014, p. 48)

Se assim, seria possível admitir que a exploração é uma categoria subordinada à dominação na teoria social marxiana. De acordo com Duayer (2011), levando em consideração que as ideias fundamentais que orientaram as experiências socialistas (desenvolvimento econômico, igualdade,

15 Segundo Marx, a conexão social dos indivíduos, desde a consolidação das relações de troca, estaria determinada pela própria necessidade de cada qual produzir para si os meios de sua subsistência. No entanto, como ninguém produz tudo o que precisa ou quer para si mesmo, a produção de cada qual está condicionada pela produção de cada um: "A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada indivíduo devêm de uma atividade ou produto para si" (2011, p. 105).

socialização dos meios de produção, distribuição de renda etc.) foram articuladas categorialmente pela exploração, e que elas ainda predominam entre os marxistas pós-URSS sem qualquer efeito teórico ou prático mais relevantes às lutas sociais contemporâneas, convém restituir o tema da emancipação social em Marx. O autor afirma que embora o problema da emancipação humana tenha sido progressivamente posto de lado pela tradição marxista, talvez por considerá-lo “especulativo” ou “filosófico”, deve-se afirmá-lo como o núcleo da teoria marxiana porque, afinal de contas, assim está indicado por seus escritos. Ponderando que se trata de uma categoria que não pode ser omitida em qualquer abordagem de Marx, Duayer sugere que mesmo n’*O capital* esse é o tema fundamental, e que figura logo em seus primeiros capítulos. Partindo do modo como procede a própria análise marxiana, o autor indica, sumariamente, o seguinte: a troca mercantil pressupõe a conexão dos indivíduos como trabalhadores, proprietários que trocam o produto de seu trabalho; dado que trocam, tem-se que os trabalhadores não produzem tudo o que consomem, do contrário lhes bastaria consumir o que produziram; como os produtos de seus trabalhos individuais precisa ter um uso qualquer para um terceiro, o intercâmbio mercantil devém socialmente arranjado, aonde todos devem participar para poder existir social e individualmente; uma vez que o sentido da produção é a troca, tudo o que os produtores produzem tem serventia para si na medida em que puder ser trocado; assim é que cada produtor busca com sua atividade acessar a riqueza criada socialmente, com base naquilo que produziu; *tendo em vista que todos são proprietários de uma mercadoria* e participam de um sistema social de troca, os produtores visam trocar seus produtos por outros equivalentes, ainda que distintos; como estão desvinculados entre si, apenas por meio da troca é que os indivíduos asseguram os meios para sua subsistência, mas também os meios para continuarem a produzir; portanto, os indivíduos visam produzir riqueza ao máximo que puderem para terem a possibilidade de terem para si o máximo da riqueza produzida por outros, de tal modo que a produção crescente decorre como o núcleo da própria produção. Salientando que nenhuma



outra formação socioeconômica tem por imperativo uma dinâmica dessa natureza, Duayer salienta o caráter automático e espontâneo da produção capitalista.

A natureza abstrata da dominação social no capitalismo está inscrita em Marx. Sem discorrer sobre as inúmeras elaborações do autor sobre a subordinação do capitalista ao automovimento do valor (2013, p.229-230), sem a qual ele não pode realizar seus interesses de acúmulo, é conveniente interpretar que ao dizer que não tratou com “cores róseas” (2013, p.80) sua persona, Marx estaria se “justificando” por *não* ter atribuído à opressão que o capitalista exerce sobre o trabalhador a fundação e o desenvolvimento do poder social do capital. Assim, de acordo com Duayer “a categoria da exploração, a despeito de sua relevância e objetividade, não é a categoria fundamental” do pensamento de Marx (2011, p.95). Compartilhando com Postone o essencial de seu argumento, i.e., que a superação da sociabilidade capitalista não pode ser identificada com a apropriação do valor, mas por sua substituição por uma outra forma de riqueza social, para o autor, a emancipação social deixa de coincidir com a realização do trabalho. Com efeito, a suspensão das estruturas sociais típicas do capitalismo não é mais redutível ao *princípio do reconhecimento* do trabalho como a fonte a riqueza social – deve-se ainda notar que a hipótese marxista sobre a centralidade do trabalho, como afirmado no presente texto, decorre da compreensão de que o trabalho é o sentido de toda vida humana. Segundo Duayer, com base numa interpretação da ontologia lukacsiana, para Marx, o trabalho seria fundante, mas não central para o ser social. Exatamente porque o ser social cria as condições para sua reprodução, de acordo com Duayer, *a esfera que o funda não pode ser considerada central no curso de seu desenvolvimento* (2012, p.46).

A meu ver, pensar para além do princípio do reconhecimento, consistiria em identificar *na forma abstrata da dominação que envolve os indivíduos a própria forma de sua emancipação*. Se não se trata mais de postular um indivíduo cujas qualidades devem ser “valorizadas”, seja seu corpo ou sua força de trabalho (aliás, qual a diferença?), que serão realizadas a partir da derrocada de todas as formas de opressão, acredito que a real questão não

envolve a satisfação das necessidades emergidas do contexto em que elas virão a ser e são frustradas, *mas na constituição de um mundo em que tais necessidades simplesmente percam seu sentido, aonde novos desejos então devenham*. Apostando que os dilemas enfrentados hoje ainda dizem respeito ao que Therborn qualificou como “dois chifres da modernidade” (2012, p.62), i.e., dominação e emancipação, vale conferir a posição de autores como Badiou, Zizek e outros, para quem *comunismo é o nome de uma ideia*. Considerando que, no essencial, impera uma completa desorientação sobre o que queremos ao negarmos o capitalismo, e, ao mesmo tempo, que somos governados pelo fantasma do totalitarismo, o pensamento que enunciam corresponde a um sentido de urgência. Mais precisamente, se toda política realmente existente consiste e se estingue no indivíduo, de algum modo, considerando as hipóteses de trabalho do CEII, talvez *o comunismo do impossível* seja esse em que a operação política emancipatória não vê como totalitário aquilo que é estranho ao indivíduo.

Referências

- ANDERSON, P. Considerações sobre o marxismo ocidental. São Paulo, Boitempo, 2004.
- BADIOU, A. A Hipótese Comunista. São Paulo, Boitempo, 2012.
- BERKINS, L. O Direito Absoluto Sobre os Nossos Corpos. In: Marxist Internet Archive, 2000. Disponível em: <<https://goo.gl/Otij51>>. Acessado em: 13/11/2015.
- BORON, A. A coruja de minerva: mercado contra democracia no capitalismo contemporâneo. Rio de Janeiro, Vozes, 2001.
- BOURDIEU, P. A dominação masculina. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- COURTOIS, S. O Livro Negro do Comunismo: Crimes, Terror, Repressão. In: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/77trHp>>. Acessado em: 13/11/2015.
- DUAYER, M. Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista: crítica do trabalho. In: Em Pauta, Faculdade de Serviço Social, 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/aLVM0b>>. Acessado em: 13/11/2015.
- _____. Mercadoria e trabalho estranhado: Marx e a crítica do trabalho no capitalismo. In: Margem Esquerda nº17. São Paulo, Boitempo, 2012.
- ENGELS, F. Cartas de Engels contra a vulgarização do materialismo histórico. In: NETTO, J; YOSHIDA, M (org.). Cultura, arte e literatura: textos escolhidos. São Paulo, Expressão Popular, 2010.
- ENGELS, F; KAUTSKY, K. O socialismo jurídico. São Paulo, Boitempo, 2012.



FOUCAULT, M. Por uma vida não fascista. In: Coletivo Sabotagem. Disponível em: <://goo.gl/93BTsU>. Acessado em: 13/11/2015.

FUKUYAMA, F. O fim da História e o último homem. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.

HIRATA, H. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade de migrantes brasileira. In: Sociedade e Cultura, v.11, n.2/dez.2008.

IASI, M. Olhar o mundo com os olhos da mulher? (À respeito dos homens e a luta feminista). In: Marxismo 21, 1991. Disponível em: <http://goo.gl/cRaHFV>. Acessando em: 13/11/2015.

LOURO, G. Nas redes do conceito d gênero. In: LOPES, Marta et al (org.). Gênero e Saúde. Porto Alegre, Artes Médicas, 1992.

MARX, K. Grundrisse. São Paulo, Boitempo, 2011.

_____. O capital. São Paulo, Boitempo, 2013.

NETTO, J; BRAZ, M. Economia política: uma introdução crítica. São Paulo, Cortez, 2011.

POSTONE, M. Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo, Boitempo, 2014.

RORTY, R. Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática. In: ZIZEK, S. (org.). Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro, Contraponto, 2010.

SAFFIOTI, H. Não há revolução sem teoria, In: Gênero, Patriarcado, Violência. São Paulo, Perseu Abramo, 2004.

THERBORN, G. Do marxismo ao pós-marxismo?. São Paulo, Boitempo, 2012.



Alternativas anticapitalistas e contraposição internacional

Fernando Barcellos

Introdução

Desde o pós-segunda guerra mundial os Estados Unidos gestaram uma ordem político-econômica estruturalmente rígida e a qual com a derrocada da União Soviética não se vê o aparecimento de uma ordem alternativa, mas sim reivindicações de maior participação na estrutura vigente por parte de potências emergentes que ascendem se mantendo dentro das regras do jogo do status quo e desejosas de mais espaço para ter mais atuação na mesma estrutura hegemônica. Isso leva a questionamentos diretos sobre se aquilo que Fukuyama chamava o “Fim da História” (FUKUYAMA, 1989), ou seja, a vitória permanente do neoliberalismo, é uma verdade concretizada.

Nesse sentido, o realismo, enquanto teoria política dominante nas análises de relações internacionais trata a atuação dos Estados como principal ação política na ordem global, submetendo qualquer análise sobre a estrutura do poder internacional à ação dos Estados enquanto unidades homogêneas, guiadas por interesses nacionais também homogeneamente refletidos, o que retira qualquer perspectiva de uma análise de classes sociais dentro de uma ordem global.

Contudo, dentro de uma perspectiva de luta de classes, é possível destacar também um conjunto de ações realizadas por grupos de oprimidos, que conectam ações locais a movimentos internacionais com vistas a contestar as opressões de forma mais geral, tal como é ressaltado na análise de Michael Hardt do Fórum econômico mundial (HARDT, 2002).

Interpretando esse autor, tal quais outros autores marxistas como Robert Cox e Stephen Gill, a contestação à ordem neoliberal não deve ser vista com



base apenas na ação do Estado, sendo que é justamente essa perspectiva de análise: tendo o Estado como ente central da ação política que serve como base à hegemonia ideológica dos EUA e reforça aparência da inexistência de contestações à ordem neoliberal contemporânea. O presente artigo busca discutir, dessa maneira, a relação entre hegemonia e contestação na atual ordem global, buscando refletir também acerca de como sistema gera sua própria contraposição.

O Estado, a sociedade de classes e a formulação da política externa.

O realismo se baseia na naturalização do comportamento dos Estados a partir de uma naturalização de um dado comportamento humano. Para os realistas, os Estados, tais como os homens, estão a todo o momento em uma luta pela sobrevivência porque a todo o momento têm medo de serem atacados, logo os Estados são unidades inseridas em uma estrutura de comportamento que os constroem: a anarquia.

A anarquia é a estrutura de comportamento em que há a possibilidade de o Estado ser atacado por outro e não há um mecanismo acima deles para evitar que esses ataques ocorram, logo é o próprio Estado que deve prover os meios de garantir sua segurança. Essa ideia é retirada do pensamento hobbesiano de luta de todos contra todos, na qual o homem se encontraria em seu Estado natural (HOBBES, 2013).

Para assegurar, então, que o medo da morte violenta não esteja presente na vida humana a única saída possível seria a realização do contrato social. Nele, os homens acordariam mutuamente em entregar a um ser superior – o Deus-mortal segundo Hobbes, ou seja, o monarca – as determinações sobre a vida e a morte através de um acordo geral entre todos na sociedade. A essa ideia Hobbesiana os realistas abstraíram o comportamento do homem pelo comportamento do estado. Porém, os Estados não poderiam realizar um contrato social por não haver um ser superior acima deles, ou um Superestado. Dessa forma, entre eles reina a anarquia, ou seja, a guerra de todos contra todos.

Robert Cox desenvolve sua teoria crítica em cima dessa tese realista. Para o autor, toda teoria é feita com base em uma perspectiva, daquele que a escreve, e este tem fins políticos: “Theory is always for someone and for some purpose. All theories have a perspective” (COX, 1987, p.207). Nesse sentido, o realismo é um recorte da realidade que tem o objetivo de ser universalizado. Esse processo de universalização da teoria passa pela sua naturalização, ou ainda, a defesa que a teoria é uma constatação da realidade tal como ela é e sempre foi. Além disso, o processo de universalização da teoria realista passa por uma afirmação de que seus teóricos fazem uma ciência neutra e que, portanto, está acima de interesses políticos.

Cox, então, amplia sua crítica ao neorealismo através do conceito de Hegemonia em Gramsci. Para o autor italiano, o poder que é a relação de imposição de um mando e sua subsequente obediência por outrem não necessita apenas da força material para ser exercido. Ele precisa também da capacidade de difundir valores, ideias e práticas por parte dos mandantes e que sejam aceitos pelos mandados. Nesse sentido, a teoria realista goza de um forte conteúdo hegemônico. Porque por mais que se tente transpassar por neutra cientificamente e universal reflete o discurso de um intelectual orgânico¹ estadunidense no sentido de manter a hegemonia do poder norte americano.

Cox demonstra, por conseguinte, como o realismo é uma teoria de solução de problemas que tem por objetivo manter a realidade tal como está a partir da defesa de que ela sempre foi e será assim, o que beneficia o poder norte-americano.

Os autores Michael Hardt e Antonio Negri faz uma constatação sobre a hegemonia dos EUA no seu livro “Empire” que amplia a visão coxiana: “the concept of Empire presents itself not as a historical regime originating in conquest, but rather as an order that effectively suspends history and thereby fixes the existing state of affairs for eternity” (HARDT; NEGRI, p. xiv – prefácio, 2000). Ou seja, a ideia de império está próxima da tentativa da teoria realista de congelar o tempo social, ou seja, mascarar as relações de posição

1 O intelectual orgânico, no sentido gramsciano é aquele capaz de criar ideias, práticas e difundir valores, fortalecendo a hegemonia que defende.

e contraposição ao longo da história das sociedades. Pois como o próprio autor afirma: “[Empire] not only regulates human interactions but also seeks directly to rule over human nature” (HARDT; NEGRI, p. xv – prefácio, 2000). Portanto é possível perceber que a naturalização de uma ideia é utilizada pelos hegemônistas como um meio de manter seu poder.

Contudo, Cox ainda influenciado por Gramsci, no sentido do materialismo histórico, desconsidera a definição de Estado como unidade de exercício homogêneo do poder sem conflitos e contradições internas e afirma que o Estado é um espaço em que diferentes forças sociais como a burguesia, o campesinato, as classes médias urbanas, ou outras classes que formam a sociedade civil estão em conflito para determinar quem controlará a sociedade política que é a estratégia e são os fins do Estado. Cox, também ressalta que o realismo não leva em conta em relações de produção que podem provocar mudanças sócio-políticas no Estado através do choque de classes.

Para Cox o realismo desconsidera a mudança estrutural, analisando que a estrutura de Estados é permanentemente anárquica, o que o materialismo-histórico contrapõe, afirmando ser possível a ruptura da estrutura através do choque de forças opostas. Além disso, ele analisa que o materialismo-histórico considera a dialética como construção teórica de uma parte da realidade que tem embutidas oposições nelas e que pretende se construir e reconstruir para se ajustar à realidade histórica. Ao contrário do realismo que toma sua teoria como universal e, portanto válida em qualquer momento sócio-histórico.

Segundo o Cox, a sociedade política é controlada pela força hegemônica que derrota as demais forças sociais porque consegue fazer com que seus valores virem ontologia, ou seja, se naturalizem. Porém, há uma dialética interna ao Estado explicada através do conceito de “Bloco Histórico” de Gramsci: a partir do momento que os valores e ideias de uma força hegemônica começam a se desgastar surge uma nova força social que se coloca no limiar de tomar o poder. Neste momento a força hegemônica passa apenas a se utilizar da força material e não mais apenas dos valores para manter-se no poder. O “Bloco Histórico” é, então, aquele que consegue derrotar a força hegemônica

presente e se estabelecer, posteriormente, como tal através de uma partilha de valores entre classes diferentes.

Há, portanto, uma relação dialética interna ao Estado, ele não é uma unidade homogênea de poder como pretendia o realismo. A força hegemônica é quem determina as políticas públicas, assim como a política externa através de seu mando e seus valores.

Além da necessidade de partilhar valores para fazer valer o mando, a sociedade política precisa exercer seu poder material e este é desigual no mundo porque alguns Estados têm maior acesso à propriedade dos recursos naturais e, portanto, maior capacidade de transformar recursos em poder que outros. Logo, em relação à economia política, o mundo é dividido entre um Centro, concentrador de poder e uma periferia subordinada a esse poder. Isso é contrário à ideia realista de Sistema Internacional em que os Estados como unidades homogêneas lutam por sua sobrevivência, se agrupando em polos de poder e assim se contrapondo. Essa análise, todavia, deixa de lado os elementos que determinam o exercício de poder como a difusão de valores, ideias e práticas e a desigualdade de propriedade dos recursos materiais.

Portanto, o realismo é uma teoria que visa manter a hegemonia norte-americana no mundo, naturalizando as guerras – através da justificativa de luta pela sobrevivência dos Estados – porque os EUA são o principal Estado capaz de fazê-las e assim ele mesmo se beneficia com o argumento hobbesiano de “guerra de todos contra todos” porque assim tem justificativa para as imposições do seu mando através da força material. Mas como a *Pax Americana* é uma hegemonia que também faz partilhar com o mundo valores, ideias e práticas; as instituições, os valores liberais e de respeito aos direitos humanos e o livre fluxo de capitais do sistema financeiro mundial fazem com que a hegemonia dos EUA também seja aceita sem ser preciso o uso material direto do poder. Isso se dá ou porque os outros Estados se beneficiam dessas práticas ou porque realmente creem que elas sejam positivas.

A essa análise se soma o conceito de ideologia cínica de Slavoj Žižek (PARRA, 2009). Para o filósofo a ideologia não é apenas uma ideia que transforma submetidos sem que eles se apercebam da própria submissão.



O capitalismo contemporâneo, pelo contrário, afirma seu compromisso com todas as liberdades (civis, políticas, religiosas), mas ao mesmo tempo impede qualquer contraposição que visa alterar a estrutura de classes. Dessa forma o cinismo se estabelece entre o discurso e a prática. Por mais que se enfatize a manutenção da liberdade como pressuposto, se nega, de forma aberta e tenaz qualquer contestação à estrutura da ordem. A mesma relação de ideologia cínica se estabelece na hegemonia norte-americana: o respeito aos direitos humanos é utilizado como arma contra os regimes inimigos, mas a matança de civis inocentes é considerada “efeito colateral” na Guerra do Afeganistão. A ideologia se estabelece como compromisso da aceitação da alteridade, mas como prática de negação da contestação da própria ideologia.

As múltiplas contestações: o elemento de luta comum e os desafios à contraposição

Stephen Gill, por outro lado, em sua análise sobre o neoliberalismo como prática hegemônica percebe que desde os anos 1990 surge uma prática transnacional de contestação diante dos males que impactaram as pessoas com adoção da cartilha do Consenso de Washington (GILL, 2000). Para Gill, os protestos em Seattle em 1999 quando do Fórum Econômico Mundial, realizados por movimentos sociais, grupos étnicos minoritários, ambientalistas, membros do movimento de mulheres negras, entre outros, de alguma forma impactados negativamente pelas políticas neoliberais como privatização de serviços públicos, ampliação compra de terras no campo por multinacionais produtoras de transgênicos, entre outros aspectos, representaram uma nova prática política de contraposição hegemônica diferente daquela realizada ao longo do século XX através de instituições como os partidos políticos e os sindicatos. Por isso, Gill, em referência ao conceito de “Príncipe Moderno” de Gramsci que era o Partido Comunista o qual através da difusão dos valores socialistas diante das massas deveria provocar uma mudança de mentalidade para haver uma mudança de prática política, cunha o termo “Príncipe Pós-moderno”, designando que no século XXI a contraposição hegemônica não

se daria mais através da condução do Partido Comunista, símbolo de uma organização política centralizada, mas sim através da ação de movimentos e grupos político-sociais prejudicados com as práticas neoliberais.

Tal análise de Gill ataca diretamente o realismo ao retirar dos Estados a primazia de atores do Sistema Internacional. Nesse sentido, os atores transnacionais como os indivíduos, ONG's, movimentos sociais também passariam a influenciar e participar das relações de poder para além do âmbito local. Quebrando, assim, a lógica realista de uma política internacional partindo da unidade Estatal para a anarquia de Estados. Pelo contrário, Gill instaura a lógica de movimentos políticos locais virem a se transformar em movimentos políticos globais. Principalmente movimentos de contestação às práticas hegemônicas político-econômicas estabelecidas.

Assim, há uma ruptura com a ideia de política internacional conduzida apenas pela ação dos Estados. Todavia, à visão mais positiva de Gill é necessário contrapor às dificuldades para o movimento anti-hegemônico global que Michael Hardt (HARDT, 2002) ressalta dentro do debate sobre alternativas contra o neoliberalismo que, segundo ele, está dividido em dois grupos os quais ele percebeu como possuidores de visões antagônicas no Fórum Social Mundial realizado em Porto Alegre em 2002. De um lado se encontravam os partidos políticos e organizações centralizadas os quais Hardt menciona como exemplo o Partido dos Trabalhadores, símbolo da esquerda no Brasil e a ONG francesa ATTAC cujo objetivo é lutar por reformas no sistema financeiro internacional e à qual eram ligados renomados políticos da França. Entretanto, do outro lado se encontravam os movimentos sociais descentralizados, cujas ações se conectavam em rede e cujo exemplo mais categórico dado por Hardt são os movimentos sociais argentinos.

O primeiro grupo era, então, detentor do discurso oficial porque era composto por instituições com um programa delimitado e porta-vozes que afirmavam a necessidade de reforço da soberania dos Estados frente ao livre fluxo internacional de capitais e aos impositivos do livre mercado. Ou seja, queriam seja o reforço do poder nacional frente ao movimento de globalização. Na análise de Hardt esses grupos defendiam essa linha por



serem organizações que visavam ganhar a estrutura de Estado como forma de reforçar seu poder tal como o PT que em 2002 governava a prefeitura de Porto Alegre e a ONG ATTAC ligada a políticos franceses. No que tange ao segundo grupo, Hardt verifica não uma postura antiglobalização tais como os soberanistas, mas sim uma necessidade de busca de alternativas à ordem global vigente, em que as lutas não passem necessariamente pela estrutura de Estado, mas que ainda assim mantenha-se uma internacionalização da contestação tal como reivindicavam grupos de ativistas com ações em diversos locais do globo e que se conectavam como espécie de extensa rede.

Todavia, Hardt acredita que a posição nacional ainda ocupa um terreno tão central que não foi capaz de ser questionada durante o fórum. Além do mais a própria característica dos grupos ativistas de se unirem em pontos comuns de luta, mas possuírem uma estrutura descentralizada, plural, em rede e sem porta-voz ofuscou a possibilidade de expor sua visão.

A isso se soma o fato de que o reforço do Estado-nação está intimamente ligado à construção de uma ordem em que o Estado se torna o único sujeito político legítimo e toda a disputa política só é considerada legítima se se der em seu âmbito. Assim, no terreno ideológico, os movimentos sociais internacionais tem uma dupla tarefa: se organizar para manter uma prática de contraposição e abrir campo para defender a ideia de alternativas globais à ordem neoliberal que não passem necessariamente pela estrutura de Estado.

A luta do proletariado internacional como mudança estrutural do sistema

Michael Hardt e Antonio Negri identificam as lutas do proletariado dos países dominantes e a lutas anti-imperialistas nos países dominados nos 1960 como um momento, em que com o enfraquecimento do imperialismo, não era mais possível aos países industrializados colocar os anseios de seu proletariado dentro de um projeto nacional e transferir as crises para os países subordinados através de um controle social brutal (HARDT; NEGRI, 2000). Isso se dava porque na década de 1960 o proletariado dos países

subordinados já estava em si mesmo mais organizado, armado e perigoso. Os autores identificam, então, as lutas da década de 1960, por melhores salários e mais bem-estar, nos países dominadores e nas lutas anticoloniais e anti-imperiais nos países dominados um elemento em comum de mobilização do proletariado a nível internacional: a luta contra o regime disciplinar do capitalismo, principalmente contra o modelo de produção fabril e sua exigência de aumento da produtividade do trabalho.

Para explicar esse fenômeno de contraoposição internacional que atinge a estrutura do modelo de produção os autores retomam a maneira pela qual os Estados Unidos estabelecem sua hegemonia no pós-guerra fria. O pilar dessa hegemonia é, sem dúvidas, o sistema de Bretton Woods que se constitui como um sistema quase imperialista e no qual a reforma de Europa e Japão era garantida pela exportação de excedentes da produção aos Estados Unidos e pela estabilidade do dólar conversível ao ouro. Todavia como ressalta o economista belga Ernest Mandel a crise dos anos 1960 e 1970 é uma crise de insolvência internacional devido à utilização do dólar como instrumento anticíclico (emitido devido aos gastos com a guerra no Vietnam) o que inflacionava o dólar como moeda de troca a nível internacional (MANDEL, 1968). Assim, com o decreto de Nixon em 1971 da inconvertibilidade do dólar e o aumento da taxa de importação a produtos de Europa e Japão, os EUA demonstraram não mais estarem dispostos a serem os financiadores internacionais do crescimento capitalista.

Assim, o elemento de estopim da crise é a guerra do Vietnam que pressiona aos limites o orçamento norte-americano e faz desmoronar pouco a o sistema de Bretton Woods. Portanto, Hardt e Negri estabelecem que para superar contradição que marca a crise dos anos 1960 e 1970 o capitalismo precisaria superar a contradição entre circulação (a falta de liquidez internacional desde o fim da inconvertibilidade do dólar ao ouro) e superprodução (dificuldade de exportação de Europa e Japão devido à diminuição das exportações aos EUA).

Dessa maneira, o sistema só conseguiria superar essa contradição reorganizando as relações de produção do capital perante e o proletariado. Nesse sentido os autores afirmam que só há mudanças no capitalismo devido às pressões que a classe trabalhadora exerce sobre a taxa geral de lucro, assim



é o próprio proletariado que determina as mudanças no modo de produção e a necessidade de alterar a estrutura produtiva vem da construção de uma nova subjetividade que o proletariado internacional desenvolve durante as lutas dos anos 1960 e 1970.

Dentro dessa perspectiva, para se compreender o caráter das contraposições e das mudanças no modo de produção a nível internacional é preciso compreender como a negação do regime disciplinário do capitalismo gerou uma alteração na subjetividade do proletariado que não permitiu que o sistema fordista, nem os valores que ele engendra fossem mais aceitos.

Assim é preciso retomar Michael Hardt no texto “The idea of the Common” enfatizando que a reivindicação de Marx de que a ultrapassagem da produção industrial, no seu tempo, pela produção agrícola não é uma questão quantitativa. Porque naquela época a Inglaterra, maior país industrial do mundo, tinha a maior parte da sua produção no campo. Ao contrário, Marx menciona que essa superação da produção agrícola pela industrial é qualitativa: a agricultura, a mineração e até a sociedade tiveram seus regimes de mecanização, sua disciplina de trabalho, sua temporalidade, seu ritmo de produção, seu dia-de-trabalho, etc. impactados pela revolução industrial (HARDT, 2013).

Da mesma forma as lutas por aumento de salários e por mais bem-estar nos anos 1960, a negação do aumento da produtividade fabril através do aumento da quantidade de trabalho e as revoluções cubana, chinesa, revoltas árabes e Guerra do Vietnã mudaram a relação do proletariado com os valores ligados ao trabalho, criando segundo os autores uma espécie de unidade virtual do proletariado internacional contra o regime disciplinar do capital. Porque as lutas nos países dominados serviram como inspiração para a classe trabalhadora dos países industrializados.

Nesse quadro, Negri e Hardt afirmam que a perspectiva de arranjar um emprego de 8 horas diárias numa fábrica parecia à juventude dos anos 1960 e 1970 uma morte ao que era o sonho de seus pais em décadas anteriores.

Dessa maneira, os movimentos estudantis, o movimento negro, o movimento feminista todos passam a se opor a disciplina do capital caracterizada pelo fordismo e pelo trabalho fabril. Seja através da contracultura,

a desobediência civil, a recusa à família tradicional e a luta contra o patriarcado; havia um elemento comum de subversão à disciplina que as fábricas impunham aos indivíduos, às famílias e à sociedade. Além do mais havia, sobretudo, uma conexão entre os processos culturais e os processos produtivos e uma contestação aos valores que a estrutura econômica havia construído.

Ademais, a tese sustentada por Hardt e Negri é de que foram as lutas a nível global: a guerra do Vietnam, Maio de 1968, as lutas dos trabalhadores e estudantes na década de 1960, a segunda onda de protestos dos movimentos de mulheres, as lutas anti-imperialistas que obrigaram o capitalismo se reestruturar e passar assim do modelo de produção em massa, com rígida divisão social do trabalho e, portanto, rígida determinação dos valores e das estruturas sociais do fordismo para pouco a pouco um modelo em que a produção adquire mais flexibilidade, reduz-se, customiza-se, com vista a atingir clientes específicos como no pós-fordismo.

Esse modo de produção mais flexível era a resposta que o sistema havia dado à recusa da disciplina fabril que o movimento operário se opunha. Assim como também refletia parte da recusa das determinações de gênero e raça às quais os movimentos feminista e negro se rebelavam.

Contudo, em seu texto “a ideia do comum”, Hardt caracteriza a produção atual como a superação da produção material pela imaterial, a saber: ideias, informação, imagens, conhecimentos, códigos, linguagens, relações sociais, afetos e outros. A indústria, então, perde lugar para as novas formas de produção imaterial, a qual Hardt chama de biopolítica.

Todavia a contradição que se coloca do atual modelo de produção capitalista se dá entre aquilo que é privado e aquilo que é comum. A produção imaterial tem como principal característica ser realizada a partir da partilha do que é comum, porém há sempre um movimento contrário usando do patenteamento ou financiamento (meios de adquirir renda) para privatizar o trabalho humano criativo.

Ainda assim, numa relação dialética o desenvolvimento do capitalismo amplia ainda mais o trabalho humano criativo que consegue com isso permitir maior produção do comum em contraoposição às tentativas de privatização.

Conclusão

Ao analisar a contraposição ao neoliberalismo a nível internacional na sociedade contemporânea é preciso, antes de mais nada, rechaçar uma perspectiva teórica que coloca o Estado como único agente político internacional e buscar enxergar tais estruturas políticas como um conjunto de contradições de classe e lutas internas.

Partindo, portanto, dessa perspectiva é preciso ainda reconhecer o caráter internacional de estruturas descentralizadas de poder como os movimentos sociais que de forma não coordenada se contrapõem a pontos que em um primeiro momento possam parecer lutas pontuais, mas que analisados sob uma perspectiva estrutural estão inseridos nos diferentes tipos de opressão que o sistema capitalista pode produzir.

Por isso é importante a tese de Hardt e Negri de que é o proletariado – e o proletariado se contrapondo ao modo de produção em diversas partes do mundo – a causa de mudanças estruturais no capitalismo. Da mesma forma como é preciso interpretar através de Hardt que o capitalismo atual, na tentativa de apropriação da subjetividade humana gera o próprio instrumento de contraposição ao modo de produção. Esse instrumento é o trabalho humano criativo, apropriado a todo o momento como mercadoria, mas do qual o capitalismo contemporâneo não pode abdicar (e busca até mesmo estimular) para sua própria manutenção.

O esforço de Hardt, Gill e Negri é, portanto, reconhecer nos movimentos sociais e demais grupos políticos descentralizados, formas alternativas às formas clássicas de contraposição anticapitalista como partidos e sindicatos que por fazerem parte da própria estrutura de poder do status quo tendem a se opor de maneira muito mais moderada a ela. Tal como se vê na ausência de Estados revisionistas e do sindicalismo não combativo.

Nesse sentido é preciso ressaltar que as novas formas políticas de contraposição também são parte do trabalho humano criativo na tentativa de gerar novas identificações e, portanto, novas subjetividades a uma prática política anticapitalista.

Referências

COX, R. (1987). *Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory*. New York: Columbia University Press.

FUKUYAMA, F. (1989). *The National Interest*. Retrieved on 10/08/2015 from: <https://www.embl.de/aboutus/science_society/discussion/discussion_2006/ref1-22june06.pdf>.

GILL, S. (2000). *Towards a post-modern prince? The battle in Seattle as a new moment in the politics of globalization*. Millennium: Journal of International Studies. Vol. 29. No.1. P. 131-140. Retrieved on 10/15/2015 from :<<http://users.sussex.ac.uk/~ssfa2/gill%20seattle.pdf>>.

HOBBS, T. (2013). *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (2ªed.) São Paulo: Martin Claret.

HARDT, M., NEGRI, A. (2000). *Empire* (1st ed.). New York: Harvard University Press.

HARDT, Michael (2002). *Porto Alegre: Today's Bandung?* New Left Review. No. 14. 2002. Retrieved on 10/15/2015 from:< <http://newleftreview.org/II/14/michael-hardt-porto-alegre-today-s-bandung> >.

HARDT, M. (2013). *The Idea of Communism*. London: Verso.

MANDEL, E. *A crise de sistema monetário internacional*. 1968. Recuperado em 29/10/2015 em:< <https://www.marxists.org/portugues/mandel/1968/crise/cap01.htm>>.

PARRA, E. *A Construção Contemporânea da Ideologia Cínica*. 4º Encontro de pesquisa na graduação de filosofia da UNESP. Vol. 2. No. 1. 2009. Recuperado em 07/10/2015 em:<<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/EduardoParra%28108-117%29.pdf>>.



A Dimensão Totalitária do “Eu”

Max Paulo P. B. da Silveira

1. Introdução e diversidade de lutas.

O presente trabalho tem como objetivo buscar de maneira geral compreender o atual momento da esquerda no âmbito de seus conflitos internos que desde a queda da união soviética, culminando com o fim da guerra fria, parece ter se fragmentado em diversas correntes por demandas sociais antes sob a égide da luta de classes. Hoje é possível vislumbrar no interior de um partido de esquerda uma tentativa de contemplar a diversidade de pautas presentes na agenda política atual, essa variedade de pautas se cristalizou no partido de maneira a criar correntes e tendências que no interior da forma partido, disputam o poder pela produção de teses, formação política, organização de seminários e ativismo correspondente às suas demandas políticas. Muitas vezes o que se pode observar nessas ações é um trabalho de base intenso dentro de cada uma dessas demandas, que podemos dividir de maneira geral em grandes blocos ou movimentos.

Primeiramente encontramos blocos que tem como principal tema as questões que envolvem o meio ambiente. De fato é possível observar um crescente movimento preocupado com o desenvolvimento sustentável, que por definição procura conciliar o desenvolvimento econômico e industrial a partir de tecnologias que procuram evitar danos a camada de ozônio e a contaminação do solo e da água de maneira a não exaurir os recursos naturais. A partir da última década do século XX e início do século XXI, essas pautas ganham destaque em convenções e tratados internacionais impulsionados por organizações internacionais e o ativismo de agentes do chamado terceiro setor que procuram estabelecer metas a serem cumpridas. Nesse contexto é possível observar que o ativismo em prol do meio ambiente começa a



ser disputado, no âmbito nacional, pela forma partido. Tal fato aparenta ser óbvio, e é, mas o que se pode observar é uma disputa entre os partidos de direita e esquerda para assumir essas pautas. A princípio a postura dos partidos pode parecer vulgar a partir do momento em que tal postura parece tomar ares de uma mera disputa de votos, no entanto, a diferença ideológica persiste nas duas alas de modo que no caso da esquerda o objetivo é aliar o desenvolvimento sustentável ligado a uma crítica do desenvolvimentismo impulsionado pelo capital. Então surgem grupos internos dentro do partido de esquerda com o objetivo de trabalhar com esses problemas.

Um segundo bloco é um bloco que trabalha questões que tem uma característica em comum: tratam de suas questões desde fins do século XIX até os dias de hoje, que são os grupos encarregados de tratar das questões raciais e das questões de gênero. Esse bloco da mesma maneira que o anterior mencionado partirão de desenvolvimentos de trabalhos em grupos de discussão, formação política e um intenso ativismo. No entanto, uma diferença se estabelece com relação aos grupos preocupados com as questões ambientais. Essa diferença consiste no fato de este grupo ter sido disputado por alas partidárias (esquerda ou direita) tanto os grupos que tratam das questões racial, gênero e homossexuais sempre estiveram mais próximas ao bloco da esquerda. Podemos observar que historicamente essas pautas sempre estiveram alinhadas com a luta de classes, portanto parece natural que esses movimentos tivessem espaço nos partidos de esquerda, afinal sempre o tiveram, a única exceção são os chamados grupos LGBT's, que em alguns casos foram segregados mas hoje são contemplados por este espaço.

Não é preciso fazer uma análise aprofundada para compreender a luta por direitos iguais nas esferas de atuação dos grupos LGBT, já existia, no entanto é algo novo que surge com mais destaque nos primeiros anos do século XXI. Outro grupo que tem conseguido cada vez mais espaço na atual agenda da esquerda, são os movimentos em prol da flexibilização das políticas em relação as drogas. Desde que formadores de opinião e lideranças de alguns países admitiram que a chamada guerra contra as drogas não deu certo, os movimentos sociais que trabalham as questões referentes à legalização das



drogas ganharam mais força, e hoje é possível ver o avanço de algumas pautas reivindicadas saindo das agendas e se tornando de fato políticas públicas. Esse movimento, inicialmente, quando ainda não se sabia exatamente o que era, foi disputado entre os partidos de esquerda, e os partidos que identificavam-se como não sendo de direita e não sendo de esquerda e sim apresentando-se como uma terceira via. Posteriormente foi possível observar que esse movimento se posicionou para o lado dos partidos de tendência esquerdista, onde discussões a respeito de políticas públicas sobre drogas, e outros temas são discutidos no trabalho de base.

De maneira geral, podemos definir estes como sendo os quatro blocos que estão presentes no trabalho de base do partido onde tenta-se levar adiante as pautas de cada grupo.

Dentro de grande parte dos partidos de esquerda as mais diversificadas pautas buscam-se desenvolver a partir de pequenas "correntes" ou grupos internos ao próprio partido, de modo que pode-se deduzir que um partido de esquerda hoje é um partido plural e heterogêneo, o que sugere o questionamento em torno do paradoxo da possibilidade de um conjunto heterogêneo unir-se sob uma mesma bandeira ou insígnia partidária. No entanto uma questão parece suplantar esta: o discurso de tolerância pervertido pela prática intolerante.

2. O Discurso tolerante da intolerância

No âmbito da disputa por poder, é recorrente uma alteração de ânimos entre os grupos que se dispõem a disputar este poder. Este, talvez seja um aspecto comum do que se chama, de maneira vulgar e geral, de 'parte do jogo político'. O que parece muitas vezes fazer parte da regra, por diversas vezes toma os ares de intolerância. Dentro de um partido esse aspecto é marcante, mas o que talvez possa surpreender é a intolerância presente em espaços ditos de tolerância. O ambiente democrático de um corpo social como é um partido, pode oferecer um grande desafio ao colocar o discurso da tolerância sobre a égide da prática. A partir deste aspecto cabe fazer um

questionamento: Como é possível que a lógica de um discurso tolerante oriente uma prática totalmente contrária àquilo que se afirma? Sob esse aspecto, não se trata de compreender de que forma transformamos a teoria em prática, mas de observar como nossas práticas podem destoar de todo o discurso anteriormente dito.

É nesse ponto que consideramos a Teoria Psicanalítica como uma ferramenta possível de ser utilizada. Principalmente porque talvez este tipo de questionamento fora o que levou Freud a desenvolver suas reflexões sobre o comportamento de um indivíduo em grupo em sua obra 'Psicologia das massas e análise do eu'. Em seu trabalho, Freud parte do princípio de que a estrutura psicológica de um indivíduo é basicamente a mesma de uma massa. A diferença está no mecanismo psicológico que se opera. Em linhas gerais um indivíduo não inserido em uma massa mantém suas metas libidinais, não atingidas, seus desejos e impulsos recalcados no inconsciente, tal como ele o faz no dia-a-dia, sua consciência está sob o estado de vigília, todo o seu discurso segue uma ordem moral estabelecida que recalca o conteúdo no inconsciente. Quando praticamos nossas ações sob a influência de uma massa, o conteúdo até então recalcado emerge, e o estado de vigília é suspenso, já não há mais o grande "outro" vigiando as ações do "Eu".i.e, dentro de uma massa, agimos de maneira inconsciente, similar ao estado do sono quando o consciente não exerce a 'vigília' sob o inconsciente.

Freud tenta em sua psicologia das massas, dialogar com outros teóricos deste fenômeno como "Le Bon" (que defende a posição de um indivíduo que por meio de um estágio de contágio e sugestão dessa massa passa a não agir conforme ele agiria individualmente, ele age tal como uma criança que não domina seus impulsos até passar pelo chamado 'processo primário',ou seja, seria uma experiência de regressão do estado psicológico, onde o Eu passa a agir de maneira irracional).

É interessante notar como o tema da identidade é reincidente ao longo do percurso traçado por Freud em sua psicologia das massas. Ele descreve e concorda com Le Bon em algum sentido quando defende o fato de ambas as estruturas psíquicas tanto da massa quanto do indivíduo serem homólogas,



mas a contribuição de Freud no avanço do estudo comportamental das massas é exatamente em sua necessidade de se “debruçar” sobre a estrutura do ‘Eu’ no âmbito da identificação. É sabido que, a identidade se estabelece a partir do ‘outro’ visto como objeto de investimento sexual, no entanto o que se destaca é o processo psíquico deste estabelecimento a partir do que Freud chama de impulsos de meta inibida que é um resultado da operação do clássico mecanismo chamado “Complexo de Édipo”. Quando o Complexo de Édipo interrompe a meta sexual de alcançar o objeto, curiosamente o Eu procura se apossar deste mesmo objeto a partir de uma estrutura de adoração e engrandecimento de suas qualidades onde os defeitos do objeto parecem desvanecer à luz deste Eu. Esta idealização, apontada por Freud como um ‘enamoramento’ do eu pelo objeto, fará com que o Eu deseje ser o Objeto, o Eu passa a ser sua “sombra” e sua maior realização seria ter o Objeto ocupando seu lugar. Produz-se então a idealização do Eu (Ich-Ideal). Como o “Eu” gostaria de ser, talvez não esteja em questão, mas o que o “Eu” precisa fazer para se tornar o “Outro” ou se apropriar do “Outro” é que passa a ser o cerne da questão, de maneira que na impossibilidade deste “Eu” atingir a sua meta, sua estrutura psíquica deverá recorrer a dimensão do super-eu (*Über-Ich*), uma instancia que denuncia a incapacidade do “Eu” de alcançar a sua realização e por isso tem um aspecto punitivo e desagregador.” É assim que percebemos o supereu freudiano, (Zizek 2006) “a agencia ética cruel e sádica que nos bombardeia com exigências impossíveis e depois observa alegremente nosso fracasso em satisfazê-las” (p. 100) Esta dimensão punitiva do supereu é bem descrita como exemplo na imagem bem sucedida utilizada por Ricardo Goldemberg em seu comentário sobre a “Psicologia das Massas e análise do Eu” na ocasião ele se apropria da imagem do Carnaval para descrever a agencia do supereu:

Com efeito, durante o carnaval, o sistema de proibições que mantém o pacto de abstinência dos cidadãos é suspenso temporariamente por convenção, e “soltar a franga” ou “liberar geral” passa ser a palavra de ordem. Como toda consigna, a carnavalesca não é menos tirânica do que a proibição que ela suspende; antes pelo contrário, a obrigação de se exceder pode ser incomparavelmente mais difícil de suportar que a imposição da renúncia e da abstinência. (GOLDEMBERG, 2014, p.88)



A lógica do supereu é então essa instância desagregadora que está ligada ao sofrimento do “Eu”. No entanto, esta noção do supereu estaria incompleta se não fosse abordado um traço característico seu, que será abordado de maneira mais clara pelo pensamento de Jacques Lacan. Este traço é justamente a *Juissense* que pode ser traduzida como o Gozo. Diferente de uma necessidade, o gozo se realiza no excesso de cobrança que o supereu realiza sobre o Eu. Essa marca talvez seja o fator que forneça a dimensão exata desta agencia superegóica. Neste ponto tomo a liberdade de utilizar como exemplo as festas de comemoração da paixão de cristo que ocorrem em alguns lugares do mundo, mas que ocorre nas Filipinas de uma maneira quase institucionalizada na forma de um grupo. Naquele país os festejos ligados a paixão de cristo são permeados por grupos de pessoas que se autoflagelam em nome da fé, repetindo a *via crucis* realizada por Jesus no dia de sua crucificação (Aliás muitos se crucificam nessas festas também). Se pudéssemos de maneira breve e geral avaliar esta prática aos olhos da análise do “Eu” podemos ilustrar de que maneira o supereu opera. A meta do Eu em satisfazer sua libido na identificação com o objeto de investimento sexual (no caso cristo) se torna frustrada pela dimensão do ideal do “Eu”. É quando entra em atividade o mecanismo do supereu que exige que a meta seja cumprida (mesmo que inibida). O próprio fiel começa a sua autoflagelação de maneira que apesar de sofrer com as constantes chicotadas em suas costas goza de uma suposta proximidade com cristo.

3. Sectarismo; a dimensão totalitária do supereu no partido. (conclusão)

Após um breve esboço sobre a estrutura psicológica do “Eu” e a proposição freudiana de uma homologia entre a estrutura psíquica de uma massa e a estrutura psíquica de um individuo, podemos retornar ao problema das organizações políticas como um partido por exemplo. Todo partido tem uma meta a cumprir que é a disputa pelo poder. A diferença esta nos meios para se atingir esta meta, falar deste aspecto nos limita a falar de política. O



eixo de análise muda quando esse tipo de organização procura estabelecer uma identidade. No cenário brasileiro podemos apontar os partidos de “esquerda” (Comunistas ou Socialistas) como estruturas que procuram no estabelecimento de suas identidades as insígnias dos excluídos.

A identidade de um partido de esquerda apresenta um fato curioso que é o de comportar demandas diferentes, porém com um denominador comum entre elas; o fato de serem demandas pertencentes a minorias excluídas. Essas demandas são abraçadas pelos partidos de esquerda, em um discurso que por definição pretende se universal, ou seja, justiça social para todos, igualdade de direito para todos. De maneira geral o discurso se estrutura a partir destas concepções, portanto esses partidos se sentem implicados por estes ideais universais, esse talvez seja seu objeto de investimento libidinal.

Segundo Ricardo Goldemberg Freud tenta analisar esta instancia do “Eu” a partir de duas categorias: a *Mania* e a *Melancolia*. Na Mania o Eu atinge sua meta ideal (de maneira ilusória) e se sente dono do mundo, passa por cima de todos ao seu redor, no entanto na melancolia o “Eu” está por “baixo” e diante da falta do objeto perdido dá vazão a instancia do supereu, punitivo, destrutivo e autodepreciador diante de sua incapacidade de cumprir sua meta. Ora, podemos reconhecer este mecanismo em pleno funcionamento a partir do incomodo que existe dentro de um partido identificado como de esquerda, comunista, e que no entanto, possui em seu quadro de base e de outras esferas, militantes que se dedicam a uma religião ou crença. Este desconforto pode resultar em um ambiente partidário hostil a tais militantes podendo culminar com sua eventual expulsão. Não estaria aí identificada uma instância do supereu? O partido procura sempre sua identificação ideal com a esquerda: universalista, igualitário, ateu e logo quando aparece algo que é diverso de seu ideal perverte se sua perspectiva universal, se tornando assim uma instância intolerante e totalitária. Afinal estes militantes poderão inclusive sofrer pressão e perseguição por parte dos outros, e como resultado final temos uma organização política que diz ser tolerante e acaba praticando a própria intolerância.

Claro que até aqui estamos somente nos utilizando de figuras para ilustrar um exemplo, mas o que se torna relevante nesta análise é notar como a noção



do supereu é destruidora e desagregadora, mais importante ainda é notar como noções da idealização do “Eu” representam um aspecto fundamental na análise da psicologia das massas.

Quando Freud diz que a psicologia de um indivíduo apresenta a mesma estrutura de uma psicologia de multidões, abre-se uma gama de possibilidades para que possamos refletir o perfil e o rumo que as organizações políticas tomam nos dias de hoje. Uma questão no entanto permanece aberta para a teoria psicanalítica que é saber se a dimensão do supereu ocorre no campo da consciência, ou na linguagem inacessível do inconsciente.



Bibliografia:

Freud, S. (2013) *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, (1ª ed) Porto Alegre: L&PM Editores,.

Goldemberg, R. (2014) *Psicologia das massas e análise do eu: solidão e multidão*, (1ª ed) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,

Zizek, S.(2006) *Como ler Lacan*, (1ª ed) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,

Psicanálise e política em Zizek

Pedro Sobrino Laureano

Brevíssimo histórico das recepções de Freud no século XX.

É interessante notar como a psicanálise é recebida, hoje, pela teoria política (Laclau e Mouffe, 2004), pelos estudos de gênero (Butler, 1990) e a pela filosofia (Badiou, 1998; Zizek, 2006; e Safatle, 2008). De fato, algumas das mais interessantes leituras da psicanálise vêm se caracterizando pela hibridização da psicanálise com campos como os da filosofia e o da política. Tal movimento realiza-se em uma espécie de transversal em relação às escolas pós-lacanianas, centrada em torno de nomes como Colette Soler, Charles Melman e Jacques Allain Miller, todos egressos dos seminários de Lacan e da *École freudienne* de Paris, a escola criada por Lacan nos anos 60 e dissolvida nos anos 80. Podemos citar, neste sentido, a escola eslovena, cujos nomes principais são Mladen Dolar (2006), Alenka Zupancik (2008) e o próprio Zizek, a presença da psicanálise na academia brasileira, como no Laboratório de pesquisa em teoria social, filosofia e psicanálise (LATESFIC-USP), através das pesquisas de Vladimir Safatle e Christian Dunker (2011) e, também, a leitura de autores ingleses, como Ian Parker (2011).

Desta forma, a psicanálise torna-se cada vez mais importante para autores da filosofia e da teoria social, que buscam nas obras de Freud e Lacan alguns de seus conceitos fundamentais. Sem, é claro, negligenciar a importância dos autores centrados em teóricos da escola Inglesa, como Winnicott (1971), frequentemente lidos, no Brasil, junto a filósofos pós-estruturalistas como Deleuze (1992), Derrida (2007) ou Foucault (1999) (Herzog, 2001; Gondar, 1995; Birman; 2001; Katz, 1996).

Ao mesmo tempo em que a psicanálise confere novo impulso à teoria contemporânea, ela também recebe aportes da filosofia. De fato, a primeira leitura filosófica substancial da psicanálise é aquela realizada pela escola de Frankfurt, em autores como Adorno (1984), que foram seguidas pela segunda geração frankfurtiana. As referências que podemos encontrar a Freud em Heidegger são esparsas e, sobretudo, críticas. Freud parecia a Heidegger um positivista, que postulava através do inconsciente a determinação etiológica de todos os fenômenos humanos, recaindo na perspectiva metafísica que marca, para o filósofo alemão, o pensamento ocidental desde Platão.

Já a leitura adorniana encontra-se relacionada à constatação precoce, já nos anos 30, não apenas do fracasso do socialismo soviético (estamos no momento dos grandes expurgos e dos grandes julgamentos que irão caracterizar o período estalinista), mas também à perplexidade frente a não adesão da classe operária alemã ao socialismo. A eleição de Hitler como chanceler da Alemanha, nos anos 30 e a adesão das massas ao nazismo, coloca a geração de intelectuais europeus marxistas dos anos 20 e 30 frente à tarefa de pensar o marxismo quando a certeza na classe trabalhadora como agente de emancipação é radicalmente abalada. A psicanálise aparece, então, como uma teoria apta a fornecer formas de compreensão a respeitosa adesão das massas a líderes totalitários, as raízes libidinais e inconscientes do fascínio produzido por líderes como Hitler, Mussolini e Stalin.

Em meados do século XX - isto é, após a experiência das duas grandes guerras - o estruturalismo de Lévi-Strauss (1950) e o existencialismo de Jean Paul Sartre (1994) serão responsáveis por leituras inovadoras da teoria psicanalítica, retirando Freud de sua recepção hegemônica, que girava em torno de autores chamados de culturalistas e da *egopsychology*. Desta forma, Lévi-Strauss lê o inconsciente como matriz estrutural, engajando uma lógica precisa, isomorfa ao modelo da linguística inventado por Saussure. Por outro lado, Sartre enxerga em Freud elementos para articular sua crítica ao positivismo e ao sujeito psicológico.

Ora, Lacan surge neste cenário, nos anos 30 e 40, através de uma formação marcada pela tradição da psiquiatria francesa, quando se utiliza do

conceito freudiano de narcisismo em sua tese de doutorado, e o articula à ideia de Estágio do espelho como formador do eu (1949/1998). Lacan apenas se tornaria psicanalista, entretanto, entre os anos 40 e 50, quando desenvolve a tentativa de, através de um retorno a Freud, articular os postulados aparentemente opostos do estruturalismo e do existencialismo (Lacan, 1953/1998): liberdade e estrutura.

De um lado, trata-se da manutenção da noção de estrutura como modelo linguístico capaz de articular a lógica do inconsciente para além de qualquer irracionalismo, naquilo que Lévi Strauss aceitaria chamar de “kantismo sem sujeito transcendental” (1950). De outro, temos a manutenção da categoria de sujeito e a necessidade de pensar a liberdade subjetiva, temas caros ao existencialismo de Sartre, embora Lacan não identifique, como este último, sujeito e consciência. Desde seu início, como podemos perceber, a chave para o retorno a Freud operado por Lacan será marcada pela necessidade de pensar a contradição ou, como Lacan o enuncia, a partir dos anos 70, o impossível. De resto, deve-se apontar, no início do percurso lacaniano, a aproximação de Freud com Heidegger (1998), com a epistemologia francesa, através de Koyré (2006) e com o hegelianismo francês, através dos cursos de Kojève (2006).

Fundamenta-se, assim, o retorno a Freud empreendido por Lacan nos anos 50, colocando Freud como interlocutor fundamental para a geração da filosofia francesa que se desenvolve no pós-guerra. Seja em Althusser (1969), mestre de autores como Miller (1990), Ranciére (2006) e Badiou, seja, ainda, nos autores do chamado pós-estruturalismo, que encontram em Freud um interlocutor fundamental, via Lacan, para suas filosofias.

Zizek: Hegel com Lacan

Ora, a formação de Zizek dá-se através da escola Lacaniana da Eslovênia, fora de qualquer um destes eixos fundamentais que determinaram a recepção do pensamento freudiano. Zizek é testemunha ativa da queda do regime socialista na Iugoslávia, no interesse capitalista nos mercados recém-abertos, e nos paradoxos e impasses da onda de democratização capitalista que



atravessa os países do Leste Europeu nos anos 80 e 90. De qualquer maneira, realizando seu percurso intelectual na Iugoslávia socialista de Tito, Žizek encontra-se em posição periférica em relação aos grandes centros acadêmicos Europeus, a França, a Alemanha e a Inglaterra. Exemplo raro entre filósofos. Podemos pensar, aqui, na posição de Kierkegaard, na Dinamarca.

Sua tese de doutorado tem como título “A relevância prática e teórica do estruturalismo francês”, mas é em 1989, com a publicação de *O mais sublime dos histéricos - Hegel com Lacan* (1991), fruto de uma tese de doutorado realizada com Jacques Allain Miller, na França, que Žizek desponta como um pensador relevante no cenário internacional.

Como coloca Dunker, no texto “A biografia comentada de Slavoj Žizek”,

A trajetória biográfica e intelectual de Žizek reúne uma série improvável de encontros e circunstâncias. Improvável a ponto de que quando tentamos compreender como o “fenômeno Žizek” se tornou possível somos arrastados para uma multiplicidade de contextos cuja reunião nos dá apenas um resultado: contradição (...).¹

Ora, a passagem da multiplicidade à contradição é pré-condição para compreendermos o pensador em torno do qual, ao lado de Lacan, se constrói o projeto de Žizek: Hegel. De fato, Žizek resgata um filósofo que parecia, nos anos 80, pouco poder contribuir, não apenas para a psicanálise, como para as discussões políticas e filosóficas da época. Filósofo que deveria, pelo contrário, figurar entre aqueles que deveriam ser esquecidos, como um dos últimos filósofos metafísicos, parte de uma história da filosofia em que as fantasias de totalidade, reconciliação, ou mesmo de noções como a de verdade, ainda tinham algum sentido.

Tanto que, na obra de um dos mais importantes nomes da filosofia francesa na segunda metade do século XX, Gilles Deleuze (1992), Hegel é julgado como “o inimigo a ser combatido”; o que não tardou, no caso de Deleuze, a tornar-se igualmente uma crítica à psicanálise em sua vertente freudo-laciana: a denúncia da negatividade, da contradição e do sujeito como hipóteses da metafísica, e a crítica a conceitos como os de complexo de Édipo (Freud,

1 Disponível em: <<http://revolucoes.org.br/v1/seminario/slavoj-zizek/biografia>>



1924/2006) e Nome do Pai (Lacan, 1957-1958/1999) como sendo francamente autoritários, incapazes de apreender a singularidade e a mutabilidade do real. Delineia-se, assim, ao menos acontrapelo, a junção que Zizek procurará elaborar em seu projeto: a leitura de Hegel através da psicanálise lacaniana, e desta através de Hegel.

Decerto Hegel já era um autor importante à filosofia e à psicanálise francesa, através dos cursos de Kojève (2006), cuja leitura influencia a construção da teoria do desejo como reconhecimento e da negatividade como fundamental na compreensão do sujeito e da linguagem, nos primeiros anos do Seminário de Lacan. Entretanto, à medida que avança em seu pensamento, principalmente através das investigações acerca do real, Lacan abandona a referência a Hegel. Mais uma vez, trata-se de se distanciar do filósofo que haveria feito da síntese, da identidade (capaz de recuperar a diferença como oposição) e da reconciliação conceitos maiores de seu pensamento.

A reconfiguração na paisagem política (queda do socialismo soviético, a prevalência do capitalismo neoliberal, a independência das colônias, etc.), e a consolidação filosófica de movimentos como o pós-estruturalismo e a filosofia analítica, determinam a exclusão de Hegel como filósofo que, por vezes, é até mesmo suspeito de “totalitarismo”, ao lado de Marx e Platão. Entretanto, tal exclusão de maneira paradoxal, cria o espaço dentro do qual podemos observar uma espécie de renascimento do hegelianismo, já nos anos 80. Isto é, no momento em que é julgado morto por algumas das principais correntes filosóficas, Hegel assiste a um renascimento.

Em autores como Béatrice Longuenese (1981), Gerard Lebrun (2006), Vladimir Safatle (2005) e Catherine Malabou (2005), também nos chamados hegelianos de Pittsburgh, outro Hegel começa a ser trabalhado, a partir dos anos 80 e 90. Embora existam divergências internas importantes entre estes autores e escolas, trata-se, de fato, de um Hegel crítico a ideias como as de totalidade como processo de resolução de contradições, como ainda se tratava na influente leitura de Kojève. Um Hegel capaz de pensar, ou criticar, a complexidade do mundo que emerge após a guerra fria, um mundo que não tem mais, como eixo estruturante, a luta entre socialismo e capitalismo.



De maneira que é interessante pensarmos que este “renascimento” do hegelianismo dá-se no momento mesmo em que Hegel parecia já haver sido banido do cenário filosófico, ou haver sido incluído apenas como excluído, como um autor que representava tudo aquilo em relação ao qual o mundo pós-queda do muro de Berlim queria distanciar-se. Mais paradoxal ainda é constataremos que um dos principais diagnósticos deste “novo mundo”, em que Hegel não teria mais lugar, aquele “do Fim da história”, é enunciado por um filósofo hegeliano de direita, Francis Fukuyama, que a retira diretamente da leitura de Kojève.

A ironia não passa despercebida por qualquer leitor de Hegel. Primeiramente, podemos destacar o conceito hegeliano de “passagem em seu oposto” (Hegel, 2011), em que o auge de determinado sistema social ou de pensamento coincide com seu declínio, ou em que fatos históricos pretensamente ultrapassados ganham nova relevância em conjunturas presentes. Tal inversão é amplamente trabalhada por Hegel em seus textos históricos e na *Fenomenologia do Espírito* (1992) como, por exemplo, na análise da vitória de pirro do iluminismo sobre a religião, na passagem da monarquia Absoluta à república e no fim dos grandes impérios.

Podemos falar, também, na identidade especulativa entre negação e gênese, entre exclusão e constituição, que Hegel (1992) enxerga como um dos determinantes do devir do Universal, parte fundamental de seu conceito de história, seja esta a história mundial, ou mesmo o próprio pensamento em sua historicidade. A expressão “devir do universal” já condensa, em seu enunciado, a síntese dos opostos reivindicada pela filosofia de Hegel, na forma de um “juízo especulativo” (2011): não basta afirmar o devir contra o universal, a transformação conta a permanência. É preciso pensar a identidade da diferença e da identidade, o devir como sendo ao mesmo tempo interior e exterior ao próprio universal, ou o “antagonismo no cerne do próprio Um”, como coloca Žižek (2008). Trata-se de um dos temas hegelianos retomados por Žižek para pensar o universal como inquietude, como divisão, em uma época caracterizada pelo repúdio da totalidade: aquele da “universalidade concreta”, da universalidade em devir.

Podemos arriscar a hipótese, aqui - hipótese hegeliana, como já vimos - que, então, é a morte de Hegel, construída ao longo da segunda metade do século XX, que abre o espaço para o retorno a Hegel, realizado não apenas por Žizek, mas que tem no filósofo esloveno, sem dúvida, um de seus principais expoentes. E Hegel fornece a Žizek as ferramentas para pensar a psicanálise como crítica da doxa contemporânea, em que esta tende a aproximar, quer através da leitura de psicanalistas pós-freudianos da escola Inglesa, quer através de algumas das próprias escolas pós-lacanianas, do paradigma da singularidade e do pensamento da diferença, repudiando conceitos como totalidade e universalidade.

Política

Finda esta breve contextualização histórica, podemos questionar uma expressão que utilizamos em alguns momentos, aqui. Até que ponto, de fato, podemos falar em um “projeto zizequeano”? Trata-se de pensar as formas contemporâneas de circulação do discurso filosófico e a função do nome próprio, do nome do autor, nesta circulação. Žizek é contrário à ideia de morte do autor, ou à ideia de que a formação de movimentos, escolas e instituições em torno de nomes próprios seria necessariamente da ordem de efeitos de poder que reprimiriam a singularidade do sujeito.

Obviamente, tudo depende daquilo que a palavra autor pode *significar*. Pois a morte da função autor pode constituir uma condição para seu retorno. Retorno do autor como mestre do Sentido, como detentor do significado último; mas também retorno do próprio problema, do antagonismo, para o qual o Nome aponta. É o que vimos, anteriormente, através do retorno a Hegel no cenário filosófico contemporâneo. A fidelidade a um nome pode significar tanto o dogmatismo e sectarismo na relação entre o Líder e seus discípulos, quando aquilo que Badiou reivindica como sendo a fidelidade a um Evento. Isto é, o significado de um Nome não é unívoco, mas dividido, clivado. E duas maneiras de recusar tal clivagem são a adesão completa ao Nome como Sentido e a rejeição de qualquer nome como significando, necessariamente,

submissão. De qualquer maneira, trata-se de pensar a alienação a um nome, a uma Causa, para além da dualidade entre a submissão cega e fanática e a concepção atual de liberdade como sendo a ausência absoluta de ideais, de “mestres”, de Nomes.

De fato, se sectarismo e dogmatismo transformaram-se em categorias execradas pelas democracias atuais, a filosofia de Žizek busca questionar tal consenso. Por exemplo, para que o racismo seja considerado um crime, é necessário o ato de universalização, a violência simbólica que é capaz de reprimir o racismo, de censurá-lo. São necessárias leis, punição, polícia, tribunais, etc. Trata-se de um gesto dogmático, sectário; os racistas serão absolutamente excluídos, não serão tolerados. Pode-se argumentar, entretanto, que a questão é ser intolerável com o intolerante, excluir aquele que exclui. Mas, ainda assim, deve-se confrontar o paradoxo de que, para ser tolerante, é preciso um gesto de intolerância. De maneira que a tolerância, *em seu próprio conceito*, baseia-se em gestos violentos de intolerância.

Depois dos atentados do 11 de setembro o *Patriotact* promulgado por Bush minou as bases dos valores mesmos que ele buscava defender: a democracia e a liberdade de expressão contra o fundamentalismo cego do terrorismo islâmico. Em termos psicanalíticos, entretanto, deve-se evitar recair no gesto histórico de se apontar a impotência do mestre, o fato de que o mestre não viva à altura de sua própria palavra, sua hipocrisia velada. Desta forma, continuamos concordando implicitamente com aquilo que buscamos criticar - apenas pedimos que tais valores sejam efetivamente respeitados, implementados.

Ora, mas e se conceitos universais como os de democracia e liberdade de expressão não puderem ser pensados sem seus sintomas inerentes, isto é, sem aquilo que, para realizá-los, termina por negá-los? A liberdade de expressão depende do gesto de censura daqueles que são a favor da censura; a democracia, para se implementar, depende de que aqueles desejam se eleger com plataformas anti-democráticas sejam banidos do jogo político. Desta forma, o próprio conceito de democracia depende do ato anti-democrático que consiste em excluir aqueles que não aceitam a democracia, assim como

a liberdade de expressão é assentada em um gesto de censura daqueles que não reconhecem a liberdade de expressão.

O problema da eleição de Hitler como Chanceler da Alemanha não é (apenas) o de que como ele pode ter sido eleito, mas sim o de que como ele pode se candidatar, em primeiro lugar, o de como o Partido Nacional Socialista pode concorrer em eleições democráticas. Se a questão histórica da esquerda é a de como pensar um sistema político aonde esta relação entre enunciação e enunciado, entre Lei e exceção, seja purificada, sistema auto-transparente aonde não existam inversões, talvez se trate, agora, de pensar um sistema político capaz de reconhecer, *em seu próprio conceito*, a contradição. Isto é aquilo que Hegel chama de Saber absoluto: não a resolução das contradições por um saber Universal que abrangeria os opostos em sua identidade mais elevada, mas o pleno reconhecimento da contradição no cerne do próprio Universal, em seu conceito.

A passagem no oposto, através da qual, para defender determinados valores, são estes próprios valores que são negados, indica que a negação deve ser redobrada, que o limite externo - o exterior anti-democrático da democracia, o fundamentalismo - deve se tornar um limite interno. É este gesto que Hegel chama de universalidade concreta: a construção de uma totalidade capaz de reconhecer, como parte fundamental de si mesma, os sintomas que lhe constituem, seu avesso imanente.

Podemos, neste sentido, questionar a própria ideologia da liberdade de expressão e da democracia, na forma como ela é pensada, no ocidente liberal. Não se trata apenas, então, de enxergar no Outro aquilo que não pode ser tolerado, mas sim da maneira como o intolerável no Outro reflete, espelha, aquilo que é intolerável em nós mesmos. Porque continuamos a tolerar a desigualdade econômica, a existência da pobreza contrastada com a riqueza extrema, e julgamos aqueles que não toleram tal diferença como fanáticos? A intolerância, aqui, muda de sentido, tornando-se uma noção política fundamental.

De que maneira, então, o discurso de Zizek poderá influenciar a política e a filosofia futuras? Preferimos deixar o desenvolvimento de tais questões, por agora, em aberto. Até porque, como Hegel coloca, é impossível saltar sobre



o tempo presente, sendo a filosofia sempre produto do tempo histórico em que ela é realizada. Entretanto, não será a questão fundamental de Hegel e de Lacan, ao menos na leitura de Žižek, a de pensar este impossível? Não no sentido, é claro, de uma perspectiva do Saber Absoluto como o agente que poderia antecipar a marcha da história, mas no sentido de apontar o bloqueio inerente ao presente que constitui, ao mesmo tempo, a condição de sua ultrapassagem.

Alguns conceitos fundamentais de Žižek

Passemos, então, à delimitação alguns dos conceitos fundamentais de Žižek. Já foi apontado (Jonhston, 2008) que a filosofia de Žižek pode parecer, muitas vezes, não sistemática, de maneira que Žižek aparece, na cena política e filosófica contemporânea, como um crítico cultural, lembrado por suas análises instigantes de filmes hollywoodianos, como *Matrix* ou *Batman Begins*, ou, ainda, por suas observações argutas e contra intuitivas a respeito de objetos cotidianos, como o Kinder Ovo, as privadas europeias ou a Coca Cola. De maneira que podemos falar a respeito de certa atualização, em Žižek, do procedimento levi-straussiano de análise de objetos triviais, cotidianos, mostrando como estes são suportes de determinações simbólicas complexas, assim como da psicopatologia da vida cotidiana, de Freud.

Entretanto, podemos perceber que há um fio contínuo que liga as reflexões de Žižek, representado pelo retorno a Hegel através de Lacan, pela renovação do marxismo e por uma interpretação original do idealismo alemão. Buscaremos, agora, apresentar alguns dos principais conceitos do filósofo. Ao mesmo tempo em que não pretendemos fazer uma lista exaustiva, esperamos que tais conceitos possam tornar acessível ao leitor alguns dos aspectos fundamentais de sua filosofia.

De fato, é interessante notar, neste sentido, como Žižek, apesar de sua importância no cenário contemporâneo, é um filósofo que não propõe nenhum conceito novo—sua filosofia é inteiramente construída a partir de releituras originais de outros filósofos. Fato que nos parece relacionar-se de



forma intrínseca à própria filosofia do autor, e ao método de “retorno a” que caracterizou a abordagem lacaniana da obra de Freud, nos anos 50, e que é retomado por Žižek.

Apresentaremos, em sequência, os seguintes conceitos, buscando explicitar a maneira como Žižek os aborda em sua filosofia. Colocamos, entre colchetes, a proveniência filosófica de cada conceito, a não ser no caso de problemas filosóficos tradicionais que são abordados de forma original por Žižek, tal como a divisão entre aparência e essência, ou ontologia.

- 0) Ontologia.
- 1) Antagonismo. (Marx, Hegel).
- 2) Absoluto frágil. (Hegel).
- 3) Sujeito vazio (Lacan)
- 4) Negatividade (Hegel).
- 5) Cristianismo. (Hegel).
- 6) Objeto pequeno-a (Lacan).
- 7) Transgressão inerente.
- 8) Negação da negação. (Hegel).
- 9) Ideologia. (Marx).
- 10) Essência/aparência.
- 11) Paralaxe. (Karatani)
- 12) Real. (Lacan).

Žižek é um partidário do retorno à **ONTOLOGIA**. Isto significa, basicamente, o retorno a Hegel, na obra de Žižek. Entretanto, a ontologia defendida por Žižek não é àquela de uma correlação entre conhecimento e ser, entre discurso e mundo, como era a ontologia antiga de Platão e Aristóteles. De fato, Žižek absorve completamente a “revolução copernicana” de Kant, o primeiro filósofo a articular plenamente, no século XVIII, a ideia de que não temos acesso ao Absoluto, sendo este, então, uma questão de crença, ou daquilo que Kant chama de “Ideia reguladora”(1998): algo que não pode ser conhecido, embora possa ser pensado. O modernismo de Kant, então, foi



dissociar conhecimento e ser, colocando um *limite epistemológico* a respeito do acesso do sujeito finito ao Absoluto.

O grande passo de Hegel, como Žižek aponta, foi ter transformado o bloqueio epistemológico erigido por Kant em relação ao conhecimento do absoluto (não podemos conhecer a dimensão *numenal*, aquilo que Kant chama de Coisa em Si), em um bloqueio inerente ao próprio Absoluto:

A solução de Hegel é a transposição da limitação epistemológica para um fato ontológico: o vazio no nosso conhecimento corresponde a um vazio no próprio ser, à incompletude ontológica da realidade. (Žižek & Gagriel, 2012, p. 101).

Isto é, ao radicalizar Kant, Hegel não retorna à metafísica ingênua, mas duplica o limite kantiano: este não concerne apenas à relação do sujeito com o mundo, mas já é interior ao próprio mundo, ao Absoluto como tal. Nossa incapacidade em apreender o objeto já é inerente aos próprios objetos e, igualmente, ao sujeito. A incapacidade em saber aquilo que se é para além da dimensão dos fenômenos já é a “identidade” do sujeito. Isto é, o sujeito é uma série de atributos positivos (professor, aluno, homem, mulher, etc.), mas, dentro desta série, Kant diz ser impossível saber aquilo que sou para além destes atributos fenomênicos, positivos. O passo de Kant para Hegel, como enfatiza Žižek, foi apenas ter acrescentado: esta incapacidade em se conhecer como “Coisa em si”, como um objeto real plenamente positivo, para além da multiplicidade de suas determinações (professor, homem, etc.), já é o sujeito:

(...) O que assombra o sujeito é seu inacessível eu numérico, a “Coisa que pensa”, um objeto no qual o sujeito poderia encontrar plenamente a si mesmo”. (...) No caso do eu, o impasse é acentuado: todos os outros objetos da experiência me são dados como fenômenos, mas, no caso do sujeito, não posso sequer obter uma experiência fenomênica de mim mesmo (Žižek & Gabriel, 2012, p. 191)

Sujeito e objeto, assim, se relacionam através de sua incapacidade mesma de relação, de encontro. Ao transformar o limite epistemológico kantiano em uma causa ontológica, Hegel introduz a ideia de negatividade na filosofia, dizendo que o próprio Absoluto coincide com esta atividade negativa em que o “si” do sujeito ou do objeto são sempre atravessados por um antagonismo fundamental. Trata-se de outro tema importante na obra de Žižek, aquilo que o filósofo chama de **ANTAGONISMO**, que se relaciona ao que, em Hegel, é chamado de



contradição. Que antagonismo, então? Ora, trata-se do antagonismo mesmo entre as “positividades” que uma coisa é, e este lugar vazio que corresponde ao seu nome, que unifica uma coisa, e que responderia à pergunta metafísica por excelência: o que é uma coisa enquanto ela mesma, isto é, qual a essência de um ente? Ora, a essência da coisa, responde Hegel, é o próprio *antagonismo, a divisão entre o lugar vazio de seu nome e a multiplicidade de atributos positivos*, que usamos para nos referir a esta coisa.

Por exemplo: quando descrevemos uma pedra, falamos que ela é dura, qual seu tipo geológico, sua cor, seu cheiro, etc. Entretanto, o que faz da pedra uma pedra? Isto é, qual atributo define a essência da pedra? Responde Hegel: nenhum; a não ser o nome “pedra”, a pura função simbólica de nomear o objeto, abstraindo de todas as suas outras qualidades positivas (dura, mole, cheiro, cor, etc.). Isto é, o vazio, a ausência de atributos que constitui o nome “pedra” funciona, de alguma forma, de maneira positiva. É isto que Hegel chama, então, de negatividade: o fato de que algo cujo estatuto é puramente negativo passa a contar de maneira positiva na identidade de uma coisa.

Daí a importância do **CRISTIANISMO**, para Hegel e para Zizek, já que é na religião Cristã que, pela primeira vez, o Absoluto “morre”, isto é, a distância de Deus em relação aos homens torna-se uma distância inerente ao próprio Deus. Quem morre na cruz, então, é o próprio Absoluto, que renasce como símbolo no Espírito Santo, como uma comunidade humana, um grupo “militante”. O Cristianismo, ao contrário de outras religiões, transforma a cisão entre o sujeito e a Divindade em uma cisão no próprio Deus:

(...) Como Hegel afirmou, o que morre na cruz não é o representante terreno e finito de Deus, mas o próprio Deus, o Deus transcendente do além. Os dois termos da oposição, Pai e Filho, o Deus substancial como em si absoluto e o Deus para nós, ou revelado para nós, morrem, ou seja, são suprassumidos no Espírito Santo. (...). Isso significa que, apesar de todo o seu poder fundador, o Espírito é um ente virtual, no sentido de que seu status é aquele de um pressuposto subjetivo: ele só existe na medida em que o sujeito age como se ele existisse. Seu status é semelhante àquele de uma causa ideológica, como o comunismo ou a Nação (Zizek & Milbank, 2014. p. 108).

A crítica do transcendentalismo kantiano por Hegel implica, então, em radicalizá-lo, de forma a tornar o **sujeito vazio e o objeto dividido** (o que



corresponderá, na leitura de Zizek, a uma das definições possíveis do conceito de **objeto pequeno a**, em Lacan). Da mesma maneira que, em Lacan, o sujeito é dito vazio e dividido. Ele é vazio, já que não tem qualquer conteúdo que viria preenche-lo— o desejo implica a anulação dos objetos de satisfação naturais. Mas ele é dito, igualmente, dividido. Ora, como algo vazio pode ser, ao mesmo tempo dividido? Como pensar estas duas determinações psicanalíticas do sujeito, o fato de que ele é, ao mesmo tempo, vazio e dividido?

Em Lacan o vazio que o sujeito é significa que ele é apenas uma forma, a forma do significante, aquilo que ele encena simbolicamente para os Outros e que não tem qualquer consistência “em si”. Isto é, o sujeito tem o estatuto frágil de um semblante, uma ficção simbólica (Zizek (2014) irá falar, neste sentido, em **Frágil Absoluto**). Entretanto, esta forma do significante não é um receptáculo neutro, não se trata de um “saco vazio”. Trata-se da estrutura topológica que Lacan identifica a objetos como a banda de Moebius e a garrafa de Klein, em que o único conteúdo, a única interioridade do objeto é sua própria torção, em que a forma gera um conteúdo, uma interioridade, a partir de sua divisão. Tal alteração no estatuto do espaço euclidiano introduzido pela topologia moderna é condição, inclusive, para a teoria da relatividade de Einstein. Aplicando o modelo topológico reimaniano para pensar o espaço-tempo, Einstein chega à conclusão de que a matéria é um efeito da curvatura do espaço, e não um conteúdo positivo contido pela forma neutra do espaço. Isto é, o estatuto da matéria é o de uma torção no espaço. Como coloca Zizek.

Estranhamente, isto se relaciona com a teoria da relatividade geral de Einstein. Enquanto a teoria da relatividade restrita já introduz a ideia de espaço curvo, ela concebe esta curvatura como sendo o efeito da matéria. É a presença da matéria que curva o espaço, isto é, apenas um espaço vazio não seria curvo. Com a passagem à teoria geral, a causalidade é invertida. Longe de causar a curvatura do espaço, é a matéria que passa a ser seu efeito, e a presença de matéria é o sinal de que o espaço é curvo. O que tudo isto tem a ver com a psicanálise? Muito mais do que pode parecer: de uma forma que ecoa Einstein, em Lacan o real—a Coisa— não é a presença inerte que curva o espaço simbólico, (introduzindo falhas e inconsistentes nele), mas, antes, um efeito dessas falhas e inconsistências. (Zizek, 2010, p. 43).

A definição do sujeito como um continente sem nenhum conteúdo, como forma vazia, significa que há um antagonismo, uma divisão entre o 1 e o 0, entre



o número que o conta por um dentro de uma estrutura (em relação ao exemplo da pedra: o próprio nome “pedra”) e seu caráter vazio, não preenchido. Podemos dizer que, para Lacan, todos os atributos positivos que o sujeito tem (professor, homem, etc.) são tentativas de preencher o lugar vazio deste Um, de nomear aquilo que o sujeito é. Mas é o fracasso desta nomeação, o fato de que tudo aquilo que sou (o que Lacan chama de S2, o significante do saber), nunca preencher o S1, o significante mestre que representaria aquilo que sou “realmente”, que constitui o próprio sujeito. O que é o sujeito então? Ele não é nada mais do que este antagonismo entre S1 e S2, esta não reunião do Um do significante mestre com o Dois, um antagonismo inerente ao próprio Um. Por isto o sujeito é dito **castrado simbolicamente**, e esta castração, longe de constituir um simples limite, é a condição para a produção de significantes por parte do sujeito, isto é, das tentativas do sujeito em se nomear propriamente.

O que é a **IDEOLOGIA** então, para Zizek? Podemos dizer que a base do conceito em Zizek é dupla. Por um lado, trata-se da pura identificação entre sujeito e mundo, como na ontologia antiga, pré-kantiana, que busca afirmar a imanência, a relação totalizante, entre pensamento e ser. Por outro, o que é muito mais sutil e mais fundamental, trata-se da própria matriz moderna kantiana que diz que, por trás do mundo tal como o pensamos, há um mundo real, Verdadeiro, que nos é, entretanto, inacessível. Isto é, ideologia é tanto afirmar que apenas existe um mundo, ou seja, que o mundo faz Um, é todo (como na ontologia Antiga) quanto afirmar, como na modernidade, que não temos acesso ao Absoluto, que a Verdade das coisas tais como elas são nos é inacessível. Por isto Zizek critica o movimento de Lacan no *Seminário VII* (crítica realizada pelo próprio Lacan em seus Seminários posteriores), quando aponta o real como a Coisa em Si, o desejo para além da interdição simbólica, pensando-o como transgressão. Tal crítica significará, na obra de Lacan, a passagem do real como Coisa em Si para além do Simbólico para o real como uma fissura interna ao próprio simbólico, correspondendo à própria impossibilidade lógica do simbólico em se constituir enquanto Um.

A segunda forma de ideologia, que consiste em pensar que existe algo para além da dimensão das aparências, um além transcendente, mas que este

nos seria inacessível, e que deveríamos, portanto, proibir o acesso do sujeito ao absoluto, é fundamental. É ela que fornece para Žizek a base filosófica para a crítica da ideologia atual, em que a interdição kantiana do conhecimento do Absoluto e a rejeição da dialética como ciência da totalidade conjugam-se em um mundo que pretende descartar a pretensão filosófica e política à totalidade, associando-a a catástrofes políticas.

Primeiramente, poderíamos nos perguntar, a respeito do veto kantiano à razão pura, isto é ao conhecimento da Coisa em si: *porque deveríamos proibir algo que já é, de qualquer maneira, impossível?* Tal proibição do impossível, de fato, pode ser associada ao próprio complexo de Édipo na psicanálise, em que a Lei vem proibir o corpo incestuoso da mãe, a Coisa primordial, o objeto do gozo. Ora, este objeto também é, ao mesmo tempo, proibido e impossível. Poderíamos dizer que ele é proibido justamente por ser impossível, e que a proibição, longe de manter o objeto a uma distância segura, é aquilo que produz a própria fantasia do objeto como Absoluto, da Coisa perdida que continua, fantásticamente, a assombrar o sujeito. De maneira que a proibição, longe de ser aquilo que distancia o sujeito deste objeto, da Coisa em si, é aquilo que a produz.

A função da proibição, sendo assim, é impedir o encontro do sujeito com o impossível. Delineia-se, aqui, uma crítica do complexo de Édipo que Lacan realiza em seus seminários e que se tornará fundamental à leitura que Žizek realiza da categoria de real, em Lacan, como passível de formalizar uma travessia da fantasia a respeito da dialética edipiana entre Lei e transgressão. Resumidamente, podemos dizer que tal ideia é condensada por Žizek na fórmula “arriscar o impossível” (2001), em se aceitar o encontro com o real, não como a Coisa além da Lei, mas como a impossibilidade imanente à própria Lei.

As análises de Žizek concernentes à ideologia apoiam-se, desta maneira, na ideia de **TRANSGRESSÃO INERENTE**: a “Coisa em Si”, a realidade para além da maneira como ela se apresenta para nós, a “Verdade”, longe de colocar em cheque o mundo sensível das aparências, é o que o sustenta. É apenas quando nos identificamos com esta dimensão denegada, transgressora, que nos tornamos membros de uma comunidade, é que interiorizamos sua Lei. Existe uma correlação, uma dependência, entre estas duas dimensões: o



“conservadorismo” que afirma que o mundo não é nada mais do que aquilo que ele é, aquilo que se apresenta, a ideologia de que não existe nada por trás das aparências, por um lado e, por outro, esta transgressão inerente, a afirmação de que para além do mundo sensível existe a Coisa em si mesma, que seria proibida a nosso conhecimento finito e limitado.

Neste sentido, Zizek traça uma distinção entre a paixão progressista e a reacionária pelo Real:

E é segundo esta linha que devemos opor a paixão progressista à reacionária pelo Real: enquanto a “reacionária” é o endosso do reverso obscuro da Lei, a “progressista” é a confrontação com o Real do antagonismo negado pela “paixão pela purificação”, que—em suas duas versões, a de esquerda e a da direita—parte do princípio de que o real é tocado na, e através da, destruição do elemento excessivo que introduz o antagonismo. Devemos aqui abandonar a metáfora do Real como a Coisa aterradora que não se é capaz de enfrentar cara a cara, como o Real definitivo oculto por trás dos véus imaginários e/ou simbólicos: a própria ideia de que, sob a aparência enganadora, oculta-se uma Coisa Real definitiva, horrível demais para que possamos encarar diretamente, é a aparência definitiva. A Coisa real é um espectro fantasmático que garante a consistência de nosso universo simbólico, permitindo-nos evitar sua inconsistência constitutiva, seu antagonismo. (Zizek, 2003, p. 46-47).

A questão política de Zizek será pensar então: qual resistência política é capaz de quebrar esta relação entre a Ordem e sua Transgressão interna, já admitida pelo próprio sistema? É aqui que o conceito de real como uma fissura, uma impossibilidade interna à própria aparência, adquire importância.

Este movimento de crítica da ideologia corresponde, em Zizek, ao que na filosofia de Hegel é chamado de **negação da negação**. Em uma primeira negação, o sujeito perde o próprio Absoluto: é o passo kantiano, que afirma que não podemos conhecer a Coisa em Si, o mundo tal como ele é para além do véu dos fenômenos. Na segunda negação, entretanto, não retornamos ao “Em si” da imanência entre sujeito e mundo, não curamos a divisão introduzida por Kant, mas, pelo contrário, afirmamos *a própria divisão como já sendo a coisa em si*.

A primeira negação da correlação entre Sujeito e mundo já funciona, para Zizek, de maneira produtiva. A segunda negação significa voltar à perspectiva de que apenas haveria um mundo, mas que este mundo é, conforme o

conceito de Lacan, não todo, inconsistente. O sujeito descobre que o mundo é apenas aparência, como em Kant que descobre que apenas temos acesso aos fenômenos, e não à realidade em si. Mas - e este é o movimento fundamental - esta aparência não é a aparência de alguma essência profunda e para sempre perdida. Pois *a divisão entre a aparência e a essência já é inerente à própria aparência*.

Esta inconsistência dentro das aparências é, então, o que Žizek chama de real, o conceito lacaniano que busca nomear o trauma e o gozo da pulsão. E a lição fundamental da filosofia de Žizek é a de que, embora tenhamos perdido a crença na possibilidade de conhecermos um além do mundo (como coloca Kant), o além já se encontra inscrito no próprio mundo temporal, fenomênico, finito. Ele não é nada mais do que uma fissura dentro do mundo dos fenômenos. Como, na leitura subversiva de Hegel, o Cristianismo anuncia Jesus como sendo apenas um homem comum, que morre na cruz lutando contra um regime opressor. Mas esta morte trivial já é o próprio absoluto, a encarnação daquilo que Žizek chama de **paralaxe**, a impossibilidade inerente aos próprios fenômenos, à positividade do mundo.

A ideia de Žizek é a de que esta fissura aparece, isto é, que este impossível na não relação entre sujeito e mundo acontece. Por exemplo, uma questão mínima como pedir pela redução das tarifas de ônibus já coloca em cheque todo nosso sistema político e social, já significa esta fissura na teia das aparências que Žizek apresenta como sendo o real. A lição é *que não é preciso buscar o real para além das máscaras sociais*, das aparências, pois que o real já aparece em eventos absolutamente triviais como a demanda pela redução da tarifa de ônibus. Isto é, o Absoluto já é inerente à ordem temporal, cotidiana: ele corresponde à fissura dentro desta própria ordem. Trata-se, de fato, de uma inspiração fundamentalmente freudiana de Žizek. Para Freud, lembremos, o inconsciente não é a dimensão profunda da experiência, mas ele *aparece* nos chistes, atos falhos, sintomas, isto é, naquilo que é mais trivial, banal, como uma fissura na rede de aparências que sustenta a ficção simbólica do cotidiano.



Referências

Adorno, T. (1984) *Dialética Negativa*. Madrid: Taurus.

Althusser, L. (1969) *For Marx*. The penguin Press.

Badiou, A. (1988) *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988.

Birman, J. (2001) *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Deleuze, G. (1992) *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Derrida, J. (2007). *O cartão-postal: de Sócrates a Freud e além*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Dunker, C. (2011) *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica - uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: AnnaBlume.

Foucault, M. (1999) *História da sexualidade I - A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Freud, S. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. In. *O ego e o id, autobiografia e outros textos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

Gondar, J. (1995) *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro: Revinter.

Hegel. (1992) *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.

_____. (2011) *Ciência da lógica*. São Paulo: Barcarolla.



_____. (1997) *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1995) *Enciclopédia das ciências filosófica sem compendio*. São Paulo: Loyola.

Herzog, R. (2001). As duas faces do desejo. In. *O estranho na clínica psicanalítica: vicissitudes da subjetividade*. Org. Cosentino, Juan Carlos. Rio de Janeiro, Contra capa.

Jarczyk, G. & Labarriér, P.-J. (1996) *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel.

Johnston, A. (2008) *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Kant, I. (1988). *Crítica da razão pura*. Coleção "Os pensadores". São Paulo: Nova Cultural.

Katz, C. S. (1996). *O coração distante: Ensaio sobre a solidão positiva*. Rio de Janeiro: Revan.

Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

Laclau, E. Mouffe, C. (2004) *Hegemonia y estratégia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Lacan, J. (1998/1949) O estádio do espelho como formador das funções do eu. In *Escritos*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar.

_____. (1998/1953). Função e campo da fala e da linguagem In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.



_____. (1957-1958/1998). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lévi-Strauss, C. (2003). Introdução à obra de Marcel Mauss. In. M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

Lebrun, G. (2006) *A Paciência do Conceito - ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Ed. Unesp.

Longuenesse, B. (1981) *Hegel et la critique de métaphysique*. Paris: Vrin, 1981.

Malabou, C. (2005) *The future of Hegel. Plasticity, temporality and dialectic*. New York: Routledge.

MladenDolar. (2006). *A Voice and Nothing More*. (Short Circuits). Cambridge, MA: MIT Press.

Miller, J-A. (1990). A sutura. In. *Matemas II*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Parker, Ian. (2011). *Lacanian psychoanalysis: revolution in subjectivity*. New York: Routledge.

Safatle, V. (2008) *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.

Sartre, J-P. (1994) *A transcendência do Ego*. Lisboa: Edições Colibri.

Ranciére, J. (2006) *The Hatred of Democracy*. Verso.

Roudinesco, E. (1994) *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, História de um sistema de pensamento*. São Paulo: Cia. das Letras.

Winnicott, D.W. (1971). *Playing and reality*. Londres: Tavistock.



Zizek, S. (1991) *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2003). *Bem vindos ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo editorial, 2003.

_____. (2006). *Arriscar o impossível*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. (2008). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo editorial, 2008.

_____. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar editor.

_____ & Milbanck. (2014) *A monstruosidade de Cristo*. São Paulo: Três estrelas.

_____ & Gabriel, M. (2012). *Mitologia, loucura e riso. A subjetividade no idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: civilização brasileira.

Zupančič, A. (2008) *The Odd One In: On Comedy*, London: MIT Press.