

# PSICANÁLISE E POLÍTICA: POR UMA PRÁTICA DA INCOMPLETUDE

*PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA:  
POR UNA PRÁCTICA DE LA INCOMPLETUDE*

*PSYCHOANALYSIS AND POLITICS:  
FOR A PRACTICE OF INCOMPLETENESS*

Leonardo Barreira Danziato<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidade de Fortaleza, Fortaleza/CE, Brasil

**RESUMO:** O presente artigo desenvolve uma discussão acerca das relações entre psicanálise e política, constatando inicialmente um paradoxo nesta relação, já que, apesar de uma recusa mútua, as interlocuções são historicamente inumeráveis e profícuas. A partir daí considera as proposições políticas da psicanálise a partir da sua noção de sujeito e da discussão lógica entre o universal e o contingente. Em seguida, enveredando por uma discussão ôntica, apresenta todo o processo histórico de emergência do mundo moderno e contemporâneo, cotejando as obras de Foucault e Lacan, e denunciando a gênese das lógicas segregacionistas a partir da instalação do saber como principal operador político na modernidade. Objetiva, com isso, realizar uma relevante discussão sobre os efeitos para o sujeito das transformações no mundo atual e sua ideologia principal, o “apoliticismo bio-político”, ilustrada por todo o processo hegemônico de globalização e pela lógica neoliberal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Psicanálise; Política; Universalidade; Contingência; Globalização.

**RESUMEN:** El presente artículo desarrolla una discusión sobre la relación entre el psicoanálisis y la política, señalando inicialmente una paradoja, ya que, a pesar de un rechazo mutuo, los diálogos son históricamente innumerables y fructíferos. A partir de ahí, considera las proposiciones políticas del psicoanálisis desde su noción de sujeto y de la discusión lógica entre lo universal y lo contingente. En seguida, emprendiendo una discusión óntica, presenta todo el proceso histórico de emergencia del mundo moderno y contemporáneo, cotejando las obras de Foucault y Lacan, y denunciando la génesis de las lógicas segregacionistas, a partir de la instalación del saber como principal operador político en la modernidad. Tiene como objetivo, con ello, realizar una relevante discusión sobre los efectos para el sujeto de las transformaciones en el mundo actual y su ideología principal, el “apoliticismo bio-político”, ilustrado por todo el proceso hegemónico de globalización y por la lógica neoliberal.

**PALABRAS CLAVE:** Psicoanálisis; Política; Universalidad; Contingencia; Globalización.

**ABSTRACT:** This article develops a deliberation on the relations between psychoanalysis and politics, initially noting a paradox in this relation, since, despite a mutual refusal, the interlocutions are historically countless and fruitful. From this, the article considers the political propositions of psychoanalysis from its notion of subject and the logical discussion between the universal and the contingent. Following, guided by an ontic discussion, the article presents the historical process of emergence of the modern and contemporary world, considering the literary works of Foucault and Lacan, and reporting the genesis of segregationist logic, based on installation of knowledge as the main political operator in modernity. With this, the article aims to carry out a relevant discussion about the effects of transformations in our current world and its main ideology, the “bio-political apoliticism”, illustrated by the process of globalization and neoliberal logic.

**KEYWORDS:** Psychoanalysis, Politics, Universality, Contingency, Globalization.

## Introdução

As relações entre psicanálise e política encarnam um paradoxo de ordem lógica, da mesma forma que encontramos entre o universal e o particular, ou entre o universal e o contingente, entre o caráter singular do sujeito e as propostas universalistas, políticas ou utópicas da cultura, ou como dizemos na psicanálise, entre o sujeito e o Outro (A). Esse paradoxo estabelece que não podemos reduzir um ao outro. Como diz Lacan (2008), o sujeito nunca encontra o Outro, tal como Aquiles e a tartaruga. Entre as partes há, portanto, uma hiância, um vazio, que denominou de Real, e que se impõe à estrutura do sujeito, que é a mesma da linguagem, assim como aos discursos no laço social: uma impossibilidade de grafá-lo. Essa impossibilidade foi formulada de diversas maneiras por Lacan, mas me limito a apresentar duas que considero as mais felizes: “não há universo do discurso” (Lacan, 2008b) e “a relação sexual não existe” (Lacan, 2010).

Esse paradoxo se encaixa na pertinente discussão contemporânea entre Butler, Laclau e Žižek, sobre o problema do “antagonismo social” que leva em conta uma impossibilidade radical de representar o não representável do próprio sistema (Butler, Laclau, & Žižek, 2004). Veremos como esses três autores se utilizam de concepções também lacanianas - especialmente as noções de sujeito e de real, ou por outra, do sujeito como uma resposta do real - como fundamentos, operando uma recusa ou de ambas as formas. De todo modo a produtiva polêmica gira em torno da definição de Laclau de “antagonismo social” (Laclau & Mouffe, 2015), muito próxima do entendimento de uma “incompletude” radical, seja do sujeito, seja do social (Parker, 2002).

Portanto, a relação entre psicanálise e política é marcada por esse desencontro profícuo, mas que precisa estar sempre sendo grafado, reanimado. Encontramos historicamente uma recusa mútua, que curiosamente está sempre a ser ultrapassada por novas permissões heterodoxas. Há uma recorrência impertinente dessa ‘vontade de interlocução’, uma insistência de uma ‘coisa’ que “retorna sempre no mesmo lugar” (Lacan, 2002). Um elemento de “real”, portanto, é o que parece animar esse espaço paradoxal; um *‘traumatisme’* original em torno do qual giram e geram-se essas interlocuções, e que exige sempre uma repetição, como uma tentativa de lidar com o “mal-estar”, inerente aos temas presentes nessas discussões: a morte, o sexo, a violência, a dominação, a servidão, a segregação, o horror e, portanto, o campo do gozo. Ou seja: o que Žižek denomina como um núcleo traumático real “a-histórico” no âmago mesmo da historicidade social (Butler, Laclau, & Žižek, 2004, p. 121).

Mas, como tem se apresentado esse paradoxo historicamente?

Por um lado, há uma recusa mútua, uma crítica e uma descrença nos discursos e nas práticas, de maneira que uma delata os limites, as inconsistências e comprometimentos ideológicos e éticos da outra. A política exige da psicanálise uma postura mais contundente, um comprometimento ativo em suas causas, como que demandando um “ato” – no mesmo sentido que lhe dá Lacan (2001) –, se não equivalente ao ato revolucionário, pelo menos um que declare seus compromissos e cumplicidades. Quando isso não ocorre, a psicanálise é taxada de burguesa, apolítica, individualista, intelectualista, entre outros impropérios.

A psicanálise, por seu turno, se mantém cética quanto às principais utopias políticas. Sabemos que nem Freud nem Lacan tinham ideias políticas revolucionárias, nem tampouco se engajaram em qualquer projeto político pragmático em suas épocas.

É claro que se pode divergir considerando que a psicanálise *per se* engendrou enormes transformações políticas, culturais e subjetivas. Certamente, porém, um engajamento político-pragmático sempre foi visto por ambos com ceticismo. Utilizando-me de uma expressão de Stavrakakis (2010), poderia dizer que este ceticismo delata um “antiutopismo radical” (p. 18). Freud, mesmo reconhecendo seu pouco conhecimento sobre o marxismo, mas também considerando sua contribuição para o entendimento determinante das variáveis econômicas para a cultura, não hesita em considerá-lo também uma “ilusão”, no sentido que lhe dá no texto “O Futuro de uma ilusão”, ou seja, não como um erro, mas um derivado ilusório do desejo (Freud, 1927/2014, p. 267).

Lacan, por sua vez, em dezembro de 1969, em meio às intensidades das manifestações iniciadas em maio de 68, num embate com os estudantes afirma: “eu lhes diria que a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre. Isto é o que a experiência provou. É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão” (Lacan, 1992, p. 196).

Seja como uma ilusão, seja como uma variante do discurso do mestre, a política revolucionária não configura uma aposta nem de Freud, tampouco de Lacan. Esta constatação confinaria a psicanálise como um discurso e uma prática reacionária?

Apesar dessa recusa mútua, uma paradoxal produtividade entre os campos se observa. A psicanálise não só contribuiu para uma renovação do pensamento político e da crítica cultural, como, juntamente com a filosofia, a ciência política, a sociologia e a psicologia social, denunciou as principais ilusões e atrocidades políticas da modernidade. Freud não deixou de lidar com o mal-estar de sua época e produziu obras que fundamentam até hoje a leitura de fenômenos sócio-políticos, tais como *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, *O Mal-Estar na Cultura*, entre outros.

Destes trabalhos originou-se uma das mais importantes escolas de teoria política do século XX, a Escola de Frankfurt, cuja temática fundamental girava em torno da lógica do poder e os aspectos inconscientes que permitiam o sujeito submeter-se voluntariamente a tal lógica. Constituíam assim, o que ficou conhecido como a “esquerda freudiana”. Entretanto, mais uma vez, toda uma “ambivalência” quando a validade dos seus achados fora levantada, e a aproximação entre Freud e Marx, posta em cheque. A aplicação de preceitos psicanalíticos de origem clínica na leitura de fenômenos políticos tinha que haver-se com essa tal impossibilidade. Não vou discutir aqui a pertinência dessas leituras e suas críticas, já que os tomo apenas como ilustrações desta impossibilidade.

Mais recentemente – diria que nos últimos 15 a 20 anos – a psicanálise, e muito especialmente a teoria lacaniana, tem se estabelecido como a principal referência da atual reorientação política e da análise crítica contemporânea, configurando o que Stavrakakis (2010) e Alemán (2010) denominam de a “esquerda lacaniana”. Devemos esta situação muito especialmente a copiosa obra de Žižek, mas também de outros autores como Butler, Laclau, Mouffe, Badiou, entre outros, que refundaram uma nova forma de introduzir categorias psicanalíticas na política, e que, a partir da noção de “antagonismo”, escapando do dualismo entre o indivíduo e a sociedade, situam-se não “do lado pessoal da equação, mas do lado político” (Parker, 2002, p. 50). Como diz Parker (2002), esses autores possibilitaram visualizar mais claramente uma “Teoria Social Lacaniana” livre da prática clínica.

Por mais que esta não seja uma questão “fechada”, já que tem produzido polêmicas e “desentendimentos”, tal como os define Rancière (1996), arrisco-me em afirmar que na obra de Lacan podemos encontrar toda uma vertente política e, em determinados

momentos, até mesmo leituras genealógicas da modernidade, e dos efeitos da instalação do discurso da ciência e do capitalismo para o sujeito. Mais especificamente no seminário “A Ética da Psicanálise”, assim como nos seminários “De um Outro ao outro” e “O Averso da Psicanálise”, Lacan estabelece uma leitura contundente da modernidade e do capitalismo, substituindo a economia termodinâmica de Freud, pela economia política de Marx. Portanto, arrisco afirmar que é possível encontrar uma “teoria política”, ou uma “teoria do laço social” na obra de Lacan, apesar dele mesmo estar sempre recusando tal extensão para seus conceitos.

## Uma política da incompletude

A psicanálise parte do pressuposto de que o sujeito, ao entrar no campo da linguagem, o campo do humano, perde todas as versões ontológicas da universalidade: seja a totalidade, seja a complementaridade. A partir daí fazemos apenas suplências, o que nunca é satisfatório. Estamos, portanto, condenados a insatisfação, a impossibilidade da completude e de um encontro absoluto com o outro. Mas, exatamente por isso, paradoxalmente, buscamos o outro. A partir dos nossos buracos pulsionais que fazemos laço social. O buraco é a condição social do sujeito. A barra do sujeito barrado (\$) é a forma como esse buraco se inscreve para o sujeito.

A ordem simbólica, discursiva que a partir daí emerge, na qual vivemos em sociedade, nunca consegue recompor essa universalidade ou essa totalidade. O que não quer dizer que não tente, ou que não se ofusque com o futuro dessas “ilusões”. As religiões, a moral, a magia, a política, a ciência, tratam essa falta cada uma da sua forma, discursivamente composta. Lacan (1992), já propôs uma tipologia dos discursos, mas que não vou retomar aqui, pelo menos não diretamente. O fato é que essas tentativas de recomposição ideológicas do universal encontram no sujeito uma ressonância. Ele está sempre de “boca aberta” aguardando uma proposta desta ordem, de maneira que possa iludir-se com a consistência do seu ser, seu “falso-ser” como o nomeia Lacan (2001). Ora, não estaríamos aqui muito próximos da noção de “hegemonia” de Laclau, para quem só “há hegemonia só quando a dicotomia universalidade/particularidade seja superada” (Butler, Laclau, & Žižek, 2004, p. 61) através da colonização hegemônica dos significantes vazios por uma transcendentalização do universal?

Como diz Žižek (1991), “toda universalidade ideológica é falsa” (p. 139). Não seria esse um dos motivos onde encontramos o paradoxo do gozo nas propostas políticas e ideológicas do poder? Não estaria aí uma das possíveis explicações para a facilidade com a qual o sujeito dá sua anuência a essas propostas universalizantes? Como diz Lacan (1992), essa é uma das vias por onde a psicanálise pode fazer sua intrusão na política: demonstrando o gozo subjacente ao drama político, e confirmando que “não há discurso (...) que não seja do gozo” (p. 74).

O conceito de “hegemonia” e suas limitações operadas pelo “antagonismo” próprio de todo sistema, desenvolvidos por Laclau e Mouffe (2015), abrem um campo de discussão, retomado por Butler, Laclau e Žižek (2004), acerca da pertinência política dessas formulações lacanianas, ou se haveria aí uma lógica transcendente a-histórica e, portanto, indiferente à política (p. 70). Não vou enveredar pelas nuances desse debate - já que ele está

muito bem posto na própria obra “Contingência, hegemonia e universalidade...”, assim como por outros autores como Parker (2002) - mas vou ressaltar a posição de Zizek que nos ajudará em nossos argumentos.

Respondendo à crítica de Butler à Lacan, que considera a noção de sujeito barrado transcendental e a-histórica, assim como a crítica dirigida por Laclau à sua utilização da noção lacaniana de “real”, Zizek ataca o cerne da distinção entre historicidade e transcendentalismo a-histórico, bem como o não entendimento por parte de ambos, da condição central da dimensão do real no campo do simbólico. Para ele o real lacaniano - a diferença sexual real, por exemplo - não pode ser entendido como uma posição transcendental e a-histórica, como faz Butler. Isto porque o real não deve ser entendido como externo ao simbólico, mas como “sua limitação inerente, a impossibilidade de o simbólico chegar a ser ele mesmo totalmente [tradução nossa]” (Butler, Laclau, & Zizek, 2004, p. 132).

Zizek não chega argumentar a partir da lógica borromeana desenvolvida por Lacan (2002), onde real, simbólico e imaginário (R.S.I.) se enodam de tal forma que não podem ser pensados separadamente, nem mesmo como externos ou internos, uns aos outros. Esse, certamente, seria um ótimo contra-argumento. Há uma equivalência dimensional nesta lógica que faz das três dimensões e cada uma emaranhada borromeamente, uma condição de possibilidade das outras duas.

Esse raciocínio faz com que Zizek chegue a uma conclusão com a qual concordamos e que nos serve de argumento em nosso trabalho: “A afirmação verdadeiramente radical da contingência histórica tem que incluir a tensão dialética entre o âmbito da mudança histórica em si e seu traumático núcleo “a-histórico” como sua condição de impossibilidade” (p. 121). Ora, no fim das contas, parece que esse argumento só reforça a noção de antagonismo de Laclau (2015), que implica a inclusão da impossibilidade e do “não-social” no âmago do social.

Essa polêmica, portanto, mais do que um obstáculo, parece corroborar com nossas proposições de que a psicanálise promove uma “política do buraco”, do vazio, da falta de um significante no Outro – S (A). Todas políticas da incompletude e que põe em xeque as garantias ontológicas do sujeito, assim como todas as propostas utópicas, ou ideológicas, que prometem um reencontro, uma fusão com a universalidade perdida e que Lacan (2003) denominava como uma topologia da esfera.

Essa relação topológica entre o sujeito e o outro, portanto, pode muito bem ser traduzida como o drama político fundamental entre o “universal”, o “contingente” e as “particularidades”. Entretanto, a noção de sujeito barrado de Lacan, comporta uma sutileza radical que implica exatamente essa impossibilidade.

Lacan estabelece uma concepção radicalmente ético-política do sujeito: ao contrário de uma definição mais sociológica, ou mesmo antropológica, que o entende como um produto do meio, ou seja, como o efeito da ordem social e simbólica, a clínica psicanalítica ensina que, por mais que o sujeito necessite da universalidade da estrutura de linguagem para se constituir, ele é sempre o efeito de uma subversão (Lacan, 1998a), de um corte com esse universal do Outro. O sujeito é o resultado de uma falha entrópica da estrutura (Lacan, 2008). Isto nos leva a conclusão, que não é simplesmente que ele deva fazer suas subversões, mas que ele é impelido estruturalmente, pulsionalmente, a demarcar suas subversões, sob pena de adoecer gravemente se não o fizer.

Neste espaço é necessário levar em conta o que Lacan (1998a) denomina de uma “inadequação radical” do sujeito diante de qualquer projeto totalizante, seja ele moral, político, religioso, científico, ou qualquer outro. E aí reside a principal, senão a única e radical posição política da psicanálise. O sujeito em sua singularidade está sempre num contundente embate para inscrever seu traço singular na dimensão universal do Outro. Quando não consegue por bem, escolhe a via do sintoma. Observem que estamos aqui ao mesmo tempo no âmbito da clínica e no coração da política.

Por isso que Lacan e Žižek, consideram o sintoma como um fenômeno que articula o singular do dispositivo clínico e a contingência histórica do ético-político. Lembro que Lacan (2008a) dedica a Marx a invenção do sintoma, definido por ele como uma denúncia de que algo não anda bem. O sintoma apresenta a inconsistência do Outro, a falha, o patológico do universalismo, uma fissura na racionalidade. Como o define Žižek (1991), o sintoma é o que “subverte o princípio universal dessa totalidade” (p. 141); e acrescentaria, dessa “totalidade hegemônica”. Apresentando a luta de classes, Marx teria denunciado a dimensão real do universalismo ideológico do mundo burguês em ascensão, que teria recalcado as relações de dominação e servidão (p. 144). O fim da soberania, determinado pela revolução francesa, não logrou dissolver as relações de dominação que estão sempre se apresentando nas mais diversas formas da luta de classes. E isto permanece sendo uma verdade, porque ancorada no real, mesmo nos tempos pós-políticos na atualidade.

Curiosamente, neste mesmo seminário Lacan (2008a) também afirma que a psicanálise seria um “sintoma da civilização” (p. 31), porque estaria sempre denunciando essa inadequação do sujeito, a partir desse elemento mínimo, esse pedaço do corpo que sempre cai e que denominou de objeto pequeno *a*. Seria a psicanálise, então, um sintoma da política?

Para finalizar essa primeira parte deste trabalho, propõe-se uma conclusão paradoxal: uma interlocução entre psicanálise e política só é possível se consideramos sua impossibilidade. Temos que entender essa impossibilidade no sentido “positivo” que lhe dá Lacan (1992), ou seja, não como um impedimento, mas exatamente o contrário, como uma impossibilidade profícua que anima os discursos. Porque é impossível tudo dizer, por isso falamos; porque é impossível tudo saber da verdade, por isso produzimos os mais variados saberes, inclusive o inconsciente; porque é impossível o encontro com o outro, por isso fazemos laço social; porque é impossível a relação sexual, por isso transamos. Foi essa impossibilidade de fazer “Um”, que Lacan formulou em sua canônica proposição “a relação sexual não existe” (Lacan, 2010).

Esta impossibilidade, contudo, se apresenta no insistente mal-estar na cultura, ilustrado por fenômenos nada banais, mas cotidianos, tais como: a morte, o sexo, a violência, a dominação, a exploração, a servidão, a segregação, o horror e, portanto, o gozo envolvido em tudo isso. Quer dizer, para além do amor e da harmonia social, precisamos grafar o gozo mobilizado por todos esses fenômenos que encarnam o real.

Não por acaso, Lacan (2008b) no seminário “A Lógica do Fantasma” afirmou que o “inconsciente é a política” (p. 350). Porque Lacan produziria tal proposição redefinindo o que consideramos como um dos conceitos cruciais da psicanálise? Não parece um assentimento radical de uma dimensão política no cerne do palco onde se encena o que há de mais importante na psicanálise? Considero que, desta forma, ele reafirma o caráter intimamente ético e político dessa topologia entre o sujeito e o outro. Como disse, todo o drama do sujeito situa-se topologicamente neste lugar. Todos esses trágicos temas – a morte, o sexo, a segregação, a violência, etc. – que citei acima, habitam inconscientemente o laço sócio-político antagônico entre o sujeito e o outro.

Com isso podemos considerar que a política é o solo ontológico desta estrutura, mas não propriamente no sentido aristotélico de que o “homem é um animal político”. Acompanhando Lacan, diria que é o ser, a falta-a-ser, da qual sempre padecemos, que está sempre a ser politizada, pela ordem sócio-simbólica, que não suporta o horror desta falta. Por isso mesmo, tal como o inconsciente, a psicanálise não é ôntica, mas ética (Lacan, 1988b).

A partir da psicanálise, então, é possível denunciar o caráter ideológico das totalizações, das universalizações hegemônicas. Observem que, como esclarece Zizek, uma ideologia funciona através de uma particularização do universal e por uma tentativa de despolitizar a questão em curso. Elege-se um elemento particular que explica todos os problemas do universal: o judeu, objeto da ideologia por excelência, explica a origem das mazelas sociais e econômicas da Alemanha nazista; os “ignóbeis” nordestinos explicam o equívoco político e eleitoral brasileiro (o que é pior, isto sendo dito por nordestinos). Quer dizer: o vazio que deveria habitar aquela impossibilidade real do universal se coloniza pela ascensão de um particular disposto neste ponto (Butler, Laclau, & Zizek, 2004).

Paradoxalmente esta lógica coabita com uma reivindicação social legítima, pois “as ideias dominantes, nunca são diretamente as ideias das classes dominantes” (Zizek, 2014, p. 205). O êxito da ideologia implica que ela incorpore uma reivindicação legítima, mas de uma forma distorcida por uma despolitização que atende aos interesses da classe dominante.

## A Psicanálise e a realidade política contemporânea

Discorreu-se até então, acerca de uma íntima correlação ontológica entre psicanálise e política, porém ainda importa dizer algo sobre o caráter ôntico dessa relação, ou seja, com o que a psicanálise pode contribuir para o entendimento e o avanço da realidade sócio-política, muito especialmente no mundo contemporâneo. Logo no início de seu ensino Lacan (1998b) afirma: “Melhor que renuncie [a psicanálise] quem não puder unir seu horizonte à subjetividade da época” (p. 323). Então, nem a psicanálise, nem os psicanalistas estão isentos de ter que dizer algo, assim como de posicionar-se politicamente diante da subjetividade de sua época.

Tecerei algumas considerações a partir da psicanálise, mas não só dela, sobre certas condições históricas e discursivas que podem permitir um entendimento e um posicionamento diante dos fenômenos políticos contemporâneos, tais como os efeitos da globalização, do triunfo do capitalismo, e de um “apoliticismo” como a ideologia típica da nossa “sociedade do controle”, tal como define Deleuze (1992), mas também as consequências da instalação do discurso científico no mundo ocidental.

Vivemos hoje num regime político-discursivo que poderia denominar, utilizando-me da nomenclatura de Zizek (2014), de “biopolítica pós-política” (p. 45). Trata-se de um regime que se estabeleceu nas últimas décadas, muito especialmente a partir da década de 70, mas que vem se gestando há algum tempo, desde a emergência do que aprendemos a chamar de modernidade.

Encontrei em outro trabalho um curioso paralelo nas obras de Foucault e Lacan, pois ambos realizam uma leitura muito semelhante da modernidade a partir dos efeitos da instalação do saber como o operador político por excelência. O saber aqui, entendido tanto

como o científico, mas também como a razão do Estado (Foucault, 2003). Obviamente que cada autor apresenta as peculiaridades de sua obra. Para chegar onde quero, vou precisar revisar essas leituras.

Foucault (1977) nos ensina que a modernidade nasceu com o fim de um regime de poder próprio da idade média, por ele denominado de um “poder soberano”, cuja característica principal era seu exercício direto sobre o corpo. O suplício, como prática de punição oficial, denunciava essa lógica soberana, já que a figura do Rei encarnava com naturalidade teológica as relações de dominação e servidão, e demonstrava que os indivíduos não tinham nem a propriedade nem o direito sobre o corpo. A legitimidade do soberano dava-se por uma garantia divina e por uma herança tradicional do poder.

O desenvolvimento do capitalismo, da ciência e da sociedade burguesa como um todo, constituiu uma figura de subjetivação que foi o “indivíduo moderno” (Dumont, 1985), composta por dimensões jurídicas, políticas e psicológicas. Com isso, fundou também, a lógica dos direitos humanos universais, vindo a inviabilizar, assim, toda forma soberana de dominação. O Estado moderno, que sucede o soberano, não pode mais exercer seu poder diretamente, já que lesaria aos direitos do indivíduo. Igualdade, liberdade e fraternidade, constituíram-se assim, como os novos ideais políticos do mundo ocidental, estabelecendo uma lógica de poder “pastoral” (Foucault, 1999).

Trata-se de um momento histórico ímpar que implicou uma mudança na estrutura discursiva na cultura, determinando o fim da soberania como um diagrama político, mas também a “morte de Deus”, ou a “morte do pai” como o lugar de garantias ontológicas e epistêmicas para o sujeito. Inicia-se aí o fim de um patriarcado secular, que traria suas consequências. Para Lacan (1992), dá-se neste momento uma mudança discursiva de mestre na cultura, quando o mestre antigo – personagem tradicional e paralelo ao soberano – perdeu sua condição de agente, sendo substituído pelo saber universitário e pelo mais-de-gozar capitalista. Voltarei a isso.

Obviamente que nem as relações de dominação e servidão foram extintas, nem tampouco a dinâmica do poder se democratizou completamente. Como disse, elas foram apenas recalçadas. Tivemos somente uma mudança estratégica na lógica do poder, definida por Foucault (1977), como uma passagem do diagrama soberano, para um diagrama disciplinar e bio-político.

Um pequeno parêntese para retirar uma primeira consequência desta nova ordem sócio-política. Observem que a “declaração universal dos direitos humanos” promove uma primeira universalização – “todos somos iguais” – que funda a sociedade da igualdade e da fraternidade. Apesar do avanço social e político que isso implica, não podemos deixar de observar que a igualdade e a fraternidade, criam também uma sociedade da segregação do diferente – perdoem a redundância. Seguindo Freud (1921/2011) e sua lógica da “psicologia das massas”, Lacan (1992) confirma que a fraternidade da massa necessita de um inimigo excluído para ganhar consistência. A segregação é, então, o efeito recalcado da fraternidade. A partir daí a prática da segregação como uma dissolução de qualquer dialética possível com o diferente, passa a se desenvolver, alcançando seu ápice na lógica nazista do “campo de concentração”.

A ideia de um indivíduo moderno, autônomo e racional, produziu, portanto, os primeiros espaços de exclusão social, até então inéditos. O “Grande Enclausuramento” descrito por Foucault (1991) na *História da Loucura*, foi o primeiro fenômeno moderno que sinaliza esses novos critérios de participação na fratria social. Ao não se encaixar na nova

moral da produção e do incipiente contrato social, uma população de “desatinados” e, posteriormente, os loucos, foram os primeiros segregados do mundo da igualdade e da fraternidade. Lembro que quando Lacan (1967) define a instalação do discurso científico como produtor do efeito de segregação, está se dirigindo a um grupo de psiquiatras em seu “pequeno discurso aos psiquiatras” de 1967, e compara o hospital ao campo de concentração.

A partir daqui instala-se uma lógica biopolítica que cria a categoria de “população”, através da qual vai exercer seu controle. Esta ideia sustenta a lógica biopolítica e sua consequente segregação: a população de loucos, a população dos judeus, e mais contemporaneamente, as populações etnicamente diferenciadas. Com isso a lógica do campo de concentração se instala no mundo contemporâneo, fazendo com que Agamben (2008) afirme que a política hoje já não segue o modelo da *pólis*, ou seja, da cidade, mas o modelo do “campo”.

Voltando a uma definição dos termos. O que caracteriza o poder disciplinar e biopolítico são dois aspectos que considero gerais, para o que me interessa neste momento: o corpo, a vida e a espécie passam a se delimitar como objeto da política e a integrar o discurso político (Foucault, 1988). Mas não qualquer corpo, nem qualquer vida, mas a vida matável, vida biológica, genética, “vida nua” como a define Agamben (2002). Esta é uma originalidade moderna da operatividade política, que passa a incidir sobre o corpo e a espécie.

Por outro lado, o poder não se sustentando mais na legitimidade natural do soberano, seu exercício constitui um novo instrumento de dominação política: o saber. Daí a insistência de Foucault com o caráter político dos saberes na modernidade. Eles passam a ser o principal operador político do Estado moderno, e a principal via de controle e dominação, através dos processos de subjetivação, e por uma hegemonia determinada por uma universalização transcendental do sujeito, seja ele o kantiano, seja o sujeito do desejo.

Lacan (2008a), por seu turno, denuncia a cumplicidade entre ciência e capitalismo, na constituição do que denomina de o “mercado do gozo”, como o mercado dos objetos, produzindo uma multiplicação e um erratismo dos objetos *a* (Askofaré, 2009), mas também como o “mercado dos saberes”. Seguindo Marx, constata que tal cumplicidade usurpou o saber tradicional do escravo, transformando-o, e devolvendo ao escravo na forma de um saber universitário. Trata-se do momento histórico de “absolutização do saber”, promovida pelo atamento entre o saber e a verdade. Passamos a acreditar na possibilidade totalitária e universitária de “tudo-saber” (Lacan, 2008a).

De maneira que hoje o que encontramos como agente da manutenção do laço social não é mais um mestre, ou a autoridade do soberano, mas saberes “universitarizados”, que sustentam uma “razão do Estado”, e buscam dar conta de todo o real. Trata-se, como diz Lacan (1992), de uma nova “tirania do saber”.

O segundo aspecto da biopolítica que me interessa neste momento, diz respeito a como o corpo tornou-se objeto da política. Num primeiro momento como um corpo máquina, que foi treinado, disciplinarizado, por uma vigilância e pelo exame. Momento este sustentado pela lógica da sociedade disciplinar-industrial (Foucault, 1977). Mas, por outro lado, a vida e a espécie entraram nos cálculos do poder (Foucault, 1988). A intervenção dos saberes no real do corpo é crucial no entendimento das consequências políticas desta passagem. Acreditou-se - e ainda hoje se acredita nisso - que se poderia intervir no real do corpo, da vida e muito especialmente na espécie buscando um controle político. Esse atamento entre o saber e a verdade produziu a suposição de que o saber poderia organizar o real do laço social e do corpo, desfazendo-se do mal-estar. Vários movimentos discursivos

se fundaram daí. A lógica biopolítica cria assim uma segregação pela espécie, fundando movimentos como o higienismo, seu conseqüente nazismo, mas também o comunismo, como políticas que se fundam na ideia de que o saber pode organizar o real do laço social.

A biopolítica, portanto, tem um efeito ideológico de despolarização assim como de des-subjetivação do sujeito. Tratando questões políticas ou estruturais do sujeito como sendo do âmbito da espécie ou do cérebro – como faz atualmente –, despolariza completamente questões cruciais tanto para a interrogação da lógica dominante, como para uma condição ética do sujeito, através de uma transcendentalização do discurso médico e biopolítico. Se o problema é cerebral ou bioquímico, as relações estruturais de poder e de gozo do sujeito permanecem intocadas. Daí para o fascismo é um pulo...

A pós-política, ou o “apoliticismo”, se apresenta, então, como a principal consequência ideológica no mundo pós-moderno. Funda-se numa lógica que Boltanski e Chiapello (2009) denominam do “o novo espírito do capitalismo”, cujo discurso fundamental é o da “gestão”. Montados na lógica empresarial que coloniza todos os espaços institucionais na contemporaneidade, e como um dos discursos próprios da “sociedade do controle” atual, a ideia de gestão despolariza a política, vendendo a ideia empresarial que tudo se corrige por uma boa gestão.

Essa lógica neoliberal se instaurou em todas as instâncias do mundo contemporâneo. Partindo de um novo modelo da empresa, que substituiu o modelo industrial, arregimentaram as principais instituições sociais, tais como a igreja e o Estado. As novas seitas e o evangelismo que se apresentam de forma expansiva na cultura, não passam da instalação dessa política para as classes oprimidas. Por outro lado, a figura do *coaching* também ilustra a invasão da lógica empresarial da gestão pelo saber, incidindo sobre as subjetividades contemporâneas.

Trata-se, portanto, de uma tentativa hegemônica de universalização através do saber, mas não qualquer saber, um saber universitário, no sentido da lógica lacaniana dos discursos (Lacan, 1992), mas também como uma tentativa muito própria da hegemonia, de superação da lógica dicotômica entre o universal e o particular (Laclau, 1999, p. 61). Uma tentativa de colonização dos significantes vazios (S1) por um saber (S2) (Laclau, por Alemán, 2010)

Podemos considerar neste ponto, mais uma questão importante para uma inflexão entre posicionamento político da psicanálise e sua prática clínica, e que diz respeito tanto ao entendimento como ao tratamento do saber. Uma provocação política aqui se apresenta e que já havia sido proposta por Foucault (1999): podemos dizer que essa relação de poder embutida no saber, constituída historicamente pelas lógicas disciplinares e biopolíticas da modernidade, os analistas buscam dissolvê-la na clínica, no decorrer de uma análise? Seria o dispositivo clínico psicanalítico um dispositivo que permitiria fugir à universalização hegemônica da singularidade do sujeito?

Vamos apostar que este é o princípio ético-político da psicanálise, mas que não garante que os psicanalistas, ou mesmo a psicanálise enquanto discurso na cultura - mas também nenhum outro saber ou prática - não sejam capturados nas malhas hegemônicas do que Lacan denominou de “sujeito suposto saber”

## A Globalização

Por fim, cabe discorrer brevemente alguns comentários sobre a globalização. Observem que apesar da sua característica universalizante e hegemônica, ela não se configura como uma nova utopia política universal. Com o fim das grandes utopias políticas, encerradas com o caso da experiência comunista, ninguém mais quer mudar o mundo. A pós-modernidade se caracteriza, como diz Lyotard (2000), pelo fim das grandes narrativas. E a globalização não se configura como uma substituta política dessas utopias. Apesar dos efeitos “revolucionários” que opera no mundo, não causa uma verdadeira transformação política: as relações de poder e dominação permanecem intactas. Ela é o grande sonho das empresas e do mercado. Obviamente que se vende a ideia de que o desenvolvimento econômico traz justiça social, o que não é propriamente o maior engano. Mas o fato é que pagamos o preço de despolitizar a violência e os autoritarismos econômicos e discursivos, como disse acima, em nome do apoliticismo da gestão.

Deleuze e Guattari (1976) propõe uma definição muito esclarecedora do capitalismo. Dizem que a sua principal característica é ser “desterritorializante”. Ou seja, ele destitui todas as referências ou amarrações simbólicas da cultura na qual se instala, tais como as amarrações religiosas, morais, éticas, etc. A famosa frase de Marx (1982), “tudo que é sólido se desmancha no ar”, é muito utilizada para ilustrar esse efeito. E foi isso que Marx entendeu como a autodestruição do capitalismo, e seu caráter “revolucionário”. Não podemos negar as enormes transformações que quatro ou cinco séculos de capitalismo operaram. A própria globalização também produz efeitos drásticos e rápidos de desterritorialização no espaço sociocultural. Sabemos, contudo, que tais efeitos deixam intocadas as relações de dominação e servidão. Deleuze e Guattari sugerem, ainda, que em sequência à desterritorialização, o capitalismo oferece uma reterritorialização, que não é da mesma ordem da que se desfez, de maneira que não suplanta os efeitos danosos desse processo. O capitalismo desterritorializa as referências simbólicas tradicionais, referências de exceção e transcendentais, e oferece o mercado como campo de reterritorialização.

De forma semelhante Zizek (2011) considera que, “o capitalismo é a primeira ordem socioeconômica que destotaliza o significado: não é global no nível do significado (não há “visão de mundo capitalista” global nem civilização capitalista propriamente dita; a lição fundamental da globalização é justamente que o capitalismo pode se acomodar à todas as civilizações, da hindu ou à budista) (p. 33). O que o capitalismo propõe como verdade é a verdade-sem-significado do mecanismo global do mercado (p. 33).

É preciso reconhecer, contudo, os avanços operados na modernidade, entre eles as próprias condições de possibilidade de emergência da psicanálise. Um novo tratamento dado ao Real pela ciência na modernidade foi o que permitiu o surgimento da psicanálise, mas também de vários discursos que se contrapuseram à uma hegemonia soberana, considerando a contingência e a particularidade dos sujeitos, tais como o sindicalismo, o trabalhismo, o feminismo, as práticas democráticas, entre outros. Como diz Zizek (2011), o liberalismo tem algo de bom.

Entretanto, uma das consequências da globalização é a pasteurização hegemônica das diferenças e identificações, planificando-as numa paradoxal aceitação de todas as diferenças, sustentado pelo multiculturalismo e pelo discurso politicamente correto predominante (Zizek, 2014). A horizontalidade deste processo na verdade produz uma absurda

despolitização das posições, porque não se vinculam mais a nenhum ideal político simbólico. Trata-se de uma pseudo-aceitação das diferenças, vez que subtrai o efeito violento de real que toda diferença implica.

A consequência só pode ser de um retorno no real da violência, na forma de sectarismo, racismo e fascismo. Anuncia-se a tolerância às diferenças, mas se reage de uma forma absolutamente fascista quando elas apresentam o real da política. Somos tolerantes com pobres, negros e “bichas”, contanto que não invadam nossas escolas ou nossos países com a violência real das suas diferenças e reivindicações políticas anacrônicas. É semelhante ao que ocorre com o politicamente correto. As professoras hoje alteraram a música infantil “atirei o pau no gato...” cantando “não atirei o pau no gato...”, e, assim, impossibilitam a criança de realizar no simbólico sua violência estrutural. Recusam o real da violência infantil e com isso produzem uma “crueldade excessiva não funcional”, que Zizek (2014) denomina de “Isso-mal” (p. 222), e que também observamos nas passagens ao ato dos adolescentes na contemporaneidade.

A lição que tiramos daí, é que toda universalização que não considere uma prática discursiva e social da impossibilidade, seu núcleo duro e antagonico do real (Butler, Laclau, & Zizek, 2004) que se apresenta nas singularidades do sujeito, incorre inevitavelmente, em um retorno ao mesmo lugar, como diz Lacan. Ou seja, esse real retorna de qualquer forma, mas o risco é que ele retorne na forma de uma violência disruptiva.

## Nota

1 O termo ‘troumatisme’ é um neologismo utilizado por Lacan, para dizer de um ‘buraco’ fundamental na estrutura; trou, em francês, significa buraco. Há, portanto, uma homofonia entre traumatisme e troumatisme (Lacan, 2002).

## Referências

- Alemán, J. (2010). *Por una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama.
- Agamben, G. (2002). *Poder soberano e a vida nua*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo.
- Askofaré, S. (2009). Aspectos da segregação. *A peste*, 1(2), 345-354.
- Aristóteles. (2006). *A política*. São Paulo: Escala Educacional.
- Boltanski, L. & Chiapello, E. (2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Butler, J., Laclau, E., & Zizek, S. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2015). *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1976). *O Anti-édipo – Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago.

- Deleuze, G.** (1992). A sociedade de controle. In *Conversações* (pp. 219-226). Rio de Janeiro: Ed 34.
- Dumont, L.** (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Foucault, M.** (1977). *Vigiar e punir*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Foucault, M.** (1988). *A história da sexualidade I – A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M.** (1991). *A história da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M.** (1999). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau.
- Foucault, M.** (2003). “Omnes et Singulatim”: uma crítica da razão política. In M. B. MOTTA (Org.), *Ditos e Escritos; IV: Estratégia Poder-Saber* (pp. 355-385). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Freud, S.** (1921/2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In *Obras Completas, Vol. 15: Psicologia das Massas e Análise do Eu e outros textos (1920-1923)* (pp.13-113). São Paulo, Companhia das Letras.
- Freud, S.** (1927/2014). O futuro de uma ilusão. In *Obras Completas, Vol. 17: Inibição, sintoma e angústia, (1926-1929)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan, J.** (1967). *Breve discurso a los psiquiatras*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de <http://lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.12%20%20BREVE%20DISCURSO%20A%20LOS%20PSIQUIATRAS,%201967.pdf>
- Lacan, J.** (1988). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J.** (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J.** (1998a). Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J.** (1998b). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos* (p. 239). Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Lacan, J.** (2001). *L’acte psychanalytique, séminaire 1967-1968*. Paris: Association Lacanienne Internationale.
- Lacan, J.** (2002). *R.S.I. (Versión Crítica). Seminário, 22, 1974/75*. Buenos Aires: Publicación Escuela Freudiana. Recuperado de <https://lacanerafreudiana.com.ar/2.1.10.12%20SOBRE%20ESTA%20VERSION%20CRITICA%20%20S22.pdf>
- Lacan, J.** (2003). *A identificação. Seminário 1961-1962*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J.** (2008a). *O Seminário, livro 16 - De um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J.** (2008b). *A lógica do fantasma. Seminário de 1966-1967*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. Recuperado de <https://psiligapsicanalise.files.wordpress.com/2014/09/jacques-lacan-o-seminacc81rio-livro-14-a-locc81gica-do-fantasma.pdf>
- Lacan, J.** (2010). *Encore, livro 20 Seminário de 1972-73*. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana. (Original publicado em Paris: Éditions du Seuil, 1973)
- Lyotard, J-F.** (2000). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Marx, K.** (1982). *O capital*. Rio de Janeiro: Imago.
- Parker, I.** (2002). Teoria social lacaniana e prática clínica. *Psicologia & Sociedade, 14*(2), 48-73.
- Rancière, J.** (1996). *O desentendimento, política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34.
- Stavrakakis, Y.** (2010). *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría e política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S.** (1991). *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Žižek, S.** (2011). *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S.** (2014). *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo.

**LEONARDO BARREIRA DANZIATO**

<https://orcid.org/0000-0002-8870-9123>

Professor Doutor Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR); Doutor e Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia de Universidade Federal do Ceará; Graduado e licenciado em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará.

**E-mail:** [leonardodanziato@unifor.br](mailto:leonardodanziato@unifor.br)

<b>Histórico</b>	Submissão: 07/09/2016 1a. revisão: 13/01/2017 2a. revisão: 12/02/2019 Aceite: 26/06/2019
<b>Contribuição dos autores</b>	Não se aplica
<b>Financiamento</b>	Não houve
<b>Consentimento de uso de imagem</b>	Não se aplica
<b>Aprovação, ética e consentimento</b>	Não se aplica