

ATO, PODER E EMANCIPAÇÃO: PSICANÁLISE E VÍNCULOS SOCIAIS

Act, Power and Emancipation: Psychoanalysis and Social Ties

Acto, Poder y Emancipación: Psicoanálisis y Vínculos Sociales

Acte, Pouvoir et Emancipation: Psychanalyse et des Liens Sociaux

DOI: 10.5020/23590777.rs.v18iEsp.6354

Guilherme Massara Rocha (Lattes)

Doutor em Filosofia/USP. Psicanalista. Professor-Adjunto do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Resumo

O artigo se propõe a uma releitura de um capítulo de *Emancipação e diferença* de Ernesto Laclau, com vistas a isolar e problematizar aspectos contemporâneos das noções de diferença, democracia e liberdade. Num diálogo entre as teses de Laclau e outras, oriundas principalmente das obras de Rancière, Todorov, Badiou e Lacan, busca-se discutir a tese de uma “totalidade inconsistente” como parâmetro para discussão do estatuto dos vínculos intersubjetivos e do laço social contemporâneos. Ao final, examina-se, a partir do diálogo dos autores mobilizados, a possibilidade de que a incorporação do precário, do vazio e da finitude às políticas identitárias e sociais coincida com o fim da emancipação e com o início da liberdade.

Palavras-chave: emancipação; diferença; laço social; sujeito.

Abstract

The article proposes a rereading of a chapter of the *Emancipation and difference* of Ernesto Laclau, with a view to isolate and problematize contemporary aspects of the notions of difference, democracy and freedom. In a dialogue between Laclau's theses and others, mainly from the works of Rancière, Todorov, Badiou and Lacan, the aim is to discuss the thesis of an “inconsistent totality” as a parameter for discussing the status of contemporary intersubjective bonds and social ties. At the end, it is examined, from the dialogue of the mobilized authors, the possibility that the incorporation of precariousness, emptiness and finitude into identity and social policies coincides with the end of emancipation and with the beginning of freedom.

Keywords: emancipation; difference; social bond; subject.

Resúmen

El artículo se propone a hacer una relectura de un capítulo de *Emancipación y diferencia* de Ernesto Laclau, con intención de aislar y problematizar aspectos contemporâneos de las nociones de diferencia, democracia y libertad. En un diálogo entre las tesis de Laclau y otras, originarias principalmente de las obras de Rancière, Todorov, Badiou y Lacan, se busca discutir la tesis de una “totalidad inconsistente” como parâmetro para discusión del estatuto de los vínculos intersubjetivos y del lazo social contemporáneo. Al final, se examina, a partir del diálogo de los autores movilizados, la posibilidad de que la incorporación del precario, del vacío y de la finitud a las políticas de identidad y sociales coincida con el fin de la emancipación y con el inicio de la libertad.

Palabras clave: emancipación; diferencia; lazo social; sujeto.

Résumé

Cet article propose une relecture d'un chapitre d'Émancipation et différence de Ernesto Laclau, avec l'objectif d'isoler et de discuter des aspects contemporains des notions de différence, de démocratie et de liberté. On propose un dialogue entre les thèses de Laclau et d'autres œuvres (principalement celles de Rancière, Todorov, Badiou et Lacan). Ce dialogue cherche à discuter la thèse d'une «totalité inconsistante» comme paramètre à la discussion des liens intersubjectifs et de la liaison sociale contemporaine. À la fin, on examine, en utilisant le dialogue des auteurs concernés comme base, la possibilité que d'incorporation de la précarité, du vide et de la finitude des politiques sociales coïncide avec la fin de l'émancipation et avec le début de la liberté.

Mots-clés: émancipation; différence; lien social; sujet.

A tarefa de pensar inter-relações entre sociedade, política e sujeito parece exigir, em nossos tempos, a figura de um pensador dinâmico. A ser definido não pelas virtudes seculares da erudição e do enciclopedismo, tampouco pela capacidade instrumental de gerir arranjos entre diferentes *epistemes*, campos e perspectivas sobre esses temas. Se tomarmos como exemplo alguns dos mais interessantes expoentes daquilo que se poderia chamar de um pensamento crítico-social na atualidade, facilmente constataremos que o vigor, a verticalidade e as potencialidades heurísticas dessas racionalidades convergem num certo ponto. É difícil de nomear, mas, de algum modo, está articulado a um método que visa captar fundamentalmente interseções.

Advertido da natureza profundamente cindida da realidade social que tem por objeto, assim como das clivagens constitutivas dos sujeitos que habitam e movem essa mesma cultura, o pensador dinâmico se atém à tarefa de circunscrever, bordejar, tanger as ocorrências subjetivas – particularidades e particularismos – que atingem o corpo social. Deste último, cumpre ainda expor e examinar seus deslocamentos, as crises de suas figuras de universalidade, e o retorno, a reaparição de suas tendências normativas em arranjos muitas vezes paradoxais, heterodoxos, refratários à unidade outrora consistente de suas representações fundamentais. Ainda, liminarmente, indicar, a despeito da flagrante opacidade aí detectável, o que intersecciona – articulando e/ou fraturando - esses diferentes objetos.

É fundamental, nesse instante, lembrar que todo e qualquer recenseamento não pode pretender senão indicar, com base mesmo na singularidade de um recorte, autores e escolas que se debruçam sobre temas tais como os que nos reúnem neste trabalho. Penso, por exemplo, em Slavoj Žižek, Alenka Župancic e Mladen Dolar, oriundos do leste europeu, e que propõem formas profundamente interessantes de abordagem dos fenômenos subjetivos e sociais na atualidade. Eles o fazem articulando certa tradição marxista às bases da teoria crítica e também da psicanálise freudiana e lacaniana.

Sob distintas rubricas, assim também o pretendem os ditos novos herdeiros do pensamento frankfurtiano, tais como Habermas ou Axel Honneth, quicá mesmo Judith Butler, cujas *epistemes*, particulares em cada um deles, se desenham também a partir de fronteiras entre a filosofia, bases sócio-antropológicas e certa tradição oriunda da psicanálise. Antônio Negri, Giorgio Agamben, Bragança de Miranda, igualmente pródigos na capacidade de articular diferentes tradições, sobretudo as de matriz foucaultiana, deleuziana e derridiana; ou Jacques Rancière, Tsvetan Todorov, Alain Badiou e Jean-Claude Milner, cujas ideias se nutrem marcadamente do pensamento estético e dos fenômenos da arte contemporânea, poderiam igualmente serem lembrados.

No Brasil, surgem espontaneamente no pensamento os nomes de Viveiros de Castro e Vladimir Safatle, menos reunidos por quaisquer semelhanças em suas *démarches*, e mais por representarem, de certa forma, um esforço do pensamento dinâmico. Nesse caso, respectivamente marcado pela criativa inventividade com que alcançam e desenvolvem originais aspectos da cultura e das formas subjetivas e políticas de existência contemporâneas. Eis uma lista breve, certamente tendenciosa e incompleta, mas que aqui figura tão simplesmente como suporte para essa circunscrição de um método e de uma *episteme* que esteja realmente à altura dos enigmas e transformações de nosso *ethos* e de nossas subjetividades.

E se lembro agora o nome de Ernesto Laclau, é também para a ele atribuir, no espaço desta reflexão, a função de guiar o esboço de um breve argumento que visa discutir as políticas em ação, ou quicá as ações e atos políticos sob a égide das determinações de algumas de suas particularidades. Esclareço, de saída, que me encontro longe de pretender, acerca do autor em questão, quaisquer rubricas de especialidade. Mas o fato de ser um autor cuja obra ainda me é, em grande parte, desconhecida, não me impediu - e a partir da releitura de um capítulo de “*Emancipação e diferença*” – de ali buscar um recorte que me permitisse discutir aquilo a que ora me propus. Fundamentalmente, esboçar aspectos de algumas contribuições do pensamento psicanalítico que comparecem na estrutura de um pensamento dinâmico densamente comprometido com a questão da política contemporânea.

Em “*Da emancipação à liberdade*”, Laclau se interroga sobre os destinos ainda restantes à operabilidade da categoria de emancipação, profundamente atingida por um descolamento marcante – que o autor trabalha e explicita – do contexto secular de suas formas e figuras de racionalidade. Mas cumpre trazer a lume o pano de fundo sobre o qual o argumento se desenvolve, e que se estende a partir de um diagnóstico de época que salienta a prodigalização de formas de particularismos

– étnicos, raciais, sexuais, estéticos e morais – heterogêneos em sua constituição, mas igualmente movidos pela causa da conquista de reconhecimento e dignidade sócio-históricos. Esse ressurgimento e recrudescimento de reivindicações civilizatórias cingidas por tal grau de particularismo pareceu, até um certo momento histórico, desenhar-se na contraposição daquilo que o pensador argentino designa como “ideologias totalizantes” (Laclau, 2011, p. 15). Tais instâncias normativas, cuja coerência identitária também pareceu, até certo momento, dotada de contornos razoavelmente estáveis e explícitos, também em nosso momento histórico fornecem evidências de sua opacidade.

Laclau (2011) afirma que, por um lado, o elemento imaginário em torno do qual se articulam os laços de um grupo específico não parece encontrar contrapartida em representações cuja universalidade lhes possa fornecer o lastro simbólico de sua identidade. O que nos pareceria, portanto, indicar que o caráter mais contemporaneamente *contingente* desses elementos de constituição dos grupos e de suas demandas seria diretamente proporcional ao regime particularista de sua identidade, que Laclau salienta como prevalente. Este diagnóstico parece encontrar certa contrapartida num ensaio de Todorov – *A tirania dos indivíduos* –, em que o autor búlgaro adverte que, no cerne de uma lógica liberal que triunfa no âmbito dos dispositivos sociais, “o indivíduo já não é [mais] pensado como o elemento de um conjunto – a sociedade – mas como uma entidade autônoma, cuja vida social não é senão uma circunstância entre outras” (Todorov, 2012, p. 91). E que, de modo absoluto e particular, dirige-se ao Outro social no intuito de reiterar sua justificativa ou, em direção diametralmente oposta, para fraturá-la, na justa proporção em que esse Outro seja identificado a um aliado ou a um obstáculo na conquista das realizações dessas entidades autônomas.

A despeito do juízo que se possa fazer dessa modalidade de constituição de identidades e processos coletivos – e que somente se decidiria responsabilmente nas análises de circunstâncias e acontecimentos particulares –, o fato apontado por Laclau reside numa certa *aporia relativa aos destinos emancipatórios e socialmente reconhecíveis* de tais grupos, processos e acontecimentos. Outro aspecto ainda a ser aí observado e acrescentado aos comentários do pesquisador argentino seria a natureza frequentemente positiva e sensível dos elementos identificatórios com base nos quais as coletividades se arranjam. O corpo em suas nuances e seus gozos; as modalidades sexuadas de experiência de si e suas vicissitudes sociais; a adesão, apoio e participação em projetos de validação de formas de vida, conduta e racionalidade, para os quais não se requer evidências identitárias ou consonâncias prévias; e, finalmente, a disjunção entre o caráter particular e específico de cada uma dessas ocorrências e a ideia de um programa estético-moral de cunho mais universalizante, que acomodasse em figuras sócio-históricas mais estáveis o heterogêneo conteúdo esboçado em cada uma delas. Tirânicos ou democráticos, tais processos interrogam as articulações, lembra Laclau, entre os regimes epistêmicos do particular e do universal. Interrogando ainda, e conseqüentemente, os horizontes de emancipação subjetiva, política e social, insistimos, outrora formulados a partir de referenciais mais claramente designáveis e de contrastes menos obscuramente caracterizados.

Mas para que o problema seja formulado de modo mais acabado, faz-se necessário examinar quais transformações poder-se-iam também isolar no âmbito dos fundamentos do Outro social, quer o designemos como núcleo ideológico, como perspectiva normativa de Estado ou Transnacional, quer simplesmente como discurso referido às tendências de hegemonia civilizatória. Para Laclau (2011), transigimos a fronteira de um momento histórico em que a noção de emancipação seria referida à pré-existência de uma “identidade a ser emancipada” (p. 24), ou de uma instância normativa e/ou de poder passível não somente de ser positiva e predicativamente designada, mas também configurada como inassimilável, heterogênea e antitética ao projeto emancipatório que se lhe opunha. A realidade desse Outro jamais redutível a “qualquer das figuras do Mesmo”, eis o que desapareceu, como “objetividade positiva”, do cenário da dinâmica civilizatória.

Agamben (2013), ao se interrogar sobre a origem primeva das instâncias de poder, assinala a impossibilidade de que ela se afirme sob a perspectiva de uma objetividade positiva. Afirma ele que “não há uma *arché* para o comando, pois o mandamento ele mesmo é que é a *arché* – ou que, ao menos, está no lugar da origem” (p. 20). O que implica *pensar a ausência de um princípio ontológico, ou de uma razão objetiva a partir da qual os conteúdos discursivos da racionalidade social são estabelecidos*. Freud, ao desconfiar – em sua *Psicologia das massas*, de 1921 – da ausência de fronteiras bem estabelecidas entre a psicologia individual e a psicologia social, talvez estivesse apontando para a configuração de uma realidade civilizatória em que a identidade constitutiva de qualquer figura simbólica de alteridade fosse, de algum modo, colonizada por um esquema de projeções subjetivas de natureza inconsciente.

Ainda que, naquele momento histórico, a crença individual e o aviamento coletivo dirigidos a tais instâncias e figuras resultasse numa afirmação razoavelmente consistente de sua identidade. As políticas de estado, os dispositivos biopolíticos de controle e gestão dos corpos, e mesmo a identidade representada pelo discurso de uma moralidade repressiva, pareciam, nos tempos de Freud, configurar o espaço de uma superestrutura racionalizável e dotada de objetividade suficiente para instruir as diretrizes de uma ação política emancipatória que se pretendia dela radicalmente distinta. Nesse sentido – e possivelmente noutros também – a psicanálise forneceu evidências de sua aptidão para instrumentalizar processos de cidadania, direitos humanos e liberdades individuais e coletivas.

Quase cinquenta anos depois, mais exatamente no dia 3 de dezembro de 1969, Jacques Lacan vai ao centro experimental universitário de Vincennes para uma conferência. Cerca de 800 estudantes, que se amontoavam no enorme auditório, em

plena exaltação pelos acontecimentos que se seguiram à primavera de maio do ano anterior, precipitam-se sobre o velho analista francês, vociferando a plenos pulmões denúncias de que se tratava de alguém que engrossava as fileiras da alienação, da bufonaria. Um arauto da má-fé e dos jogos de palavras, e que, no instante mesmo em que Lacan proferia suas elípticas proposições e esboçava ao quadro suas fórmulas dos quatro discursos, aconteciam prisões de centenas de estudantes que protestavam contra o regime segregacionista do ministro Chalandon.

Nesse mesmo tempo, as paredes da Sorbonne exibiam pichações anti-estruturalistas, cujo slogan fundamental era “são os sujeitos que descem às ruas e não as estruturas”. Em Vincennes, e no apogeu desse espetáculo, algo dantesco, alguns bradam: “Lacan, queremos foder a universidade burguesa. E fodê-la do exterior, com os operários, os camponeses e os trabalhadores. Seria bom que o senhor parasse de ‘chicanear com as palavras’” e dissesse o que pensa da necessidade de sairmos da universidade”. Lacan, aos 70 anos de idade, doente e visivelmente exaurido pelo turbilhão, parece ainda ter forças para uma inquietante resposta: “Se tivessem um pouco de paciência, e se aceitassem que nossos improvisos continuassem, 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). Instantes depois o evento se encerra, em meio a novas trocas de farpas. Em seus instantes finais, Lacan indaga: “Para quem aqui a palavra *liberal* tem algum sentido”? E recebe outra porrada: “Lacan é liberal”. Em sua última e brevíssima resposta, Lacan sugere que o discurso analítico teria permitido aos estudantes “situarem exatamente aquilo contra o que se revoltam”. E desfere: “E os primeiros a colaborar com isso, aqui mesmo em Vincennes, são vocês, pois desempenham a função de hilotas [escravos] desse regime. Vocês também não sabem o que isso quer dizer? O regime o mostra pra vocês. Ele diz – *vejam como gozam*” (p. 197).

Lacan engrossava sim algumas fileiras, significativamente menos numerosas, e constituídas por um grupo de pensadores que havia compreendido a sutileza de um dispositivo de poder fundamental, e que advém na esteira do liberalismo contemporâneo. Naquele momento histórico, a figura consistente do Outro social burguês, repressor e sectário, passava por um momento de capital transformação. Em pouco tempo, a perda de consistência formal e exterior das mais fundamentais figuras do supereu social, ora desprovidas de suas *trade marks* (a moral repressiva e o *telos* ideológico da renúncia individual em prol do bemestar social), assumiriam um poder ainda mais tirânico, pois que então se solidarizam com as forças disruptivas do inconsciente; colonizando, gerindo e fornecendo a forma de sua indeterminação estrutural.

A resposta de Lacan – dotada de profundas ressonâncias políticas – foi na verdade uma interpretação, no sentido mais verticalmente psicanalítico do termo. Ali onde vocês buscam a liberdade do usufruto da indeterminação estrutural do desejo e das formas de vida, vocês a encontrarão, sem sabê-lo, transfigurada em princípio identitário de novas formas de alienação social, agora orquestradas por um supereu cujo mandamento é o do gozo. Formas essas programaticamente forjadas no sentido de dissimular – no interior mesmo de suas promessas de fruição e reconhecimento – o caráter normativo, útil e servil de sua oferta.

Mais quarenta anos se passaram, e a clínica psicanalítica de nossos dias ainda se depara com o desafio de tratar o sofrimento das incontáveis individualidades que respondem patologicamente à perplexidade de sua suposta “liberdade emancipada”. Se nos tempos de Freud o sintoma psicanalítico podia ser compreendido – no plano civilizatório – como uma espécie de libelo, de panfleto insurgente contra as forças determinadas da moral repressiva burguesa, depois de Lacan se opera aí uma insidiosa inversão. O sintoma assume ares de resistência, de ferida, de bloqueio que denuncia a impossibilidade de cumprimento dos desígnios de um supereu que ordena ao eu que goze de sua sensibilidade, de sua imagem e de seu intelecto até que se consumam “suas últimas miragens”.

Aquilo que, para alguns autores contemporâneos, se expressa sob a rubrica de um “sofrimento de indeterminação”, talvez tenha a ver com a tese de Laclau (2011) de que a crise de objetividade da “própria noção de totalidade social” (p. 39) produz como correlato uma crise das identidades particulares, e um recrudescimento sintomático de seu particularismo. Quase cinquenta anos passados desde maio de 68, e a França é um país marcadamente menos convicto dos desempenhos de suas seculares instituições de Estado – os liceus e as universidades em crise; a economia instável e as políticas de saúde, inclusão e bem-estar social fraturadas por diretrizes contraditórias e tensões étnicas irreconciliáveis – e também uma nação menos convicta dos contornos de sua identidade civilizatória. Ao que tudo leva a crer, Lacan parecia ter seus motivos para desconfiar da verve emancipatória de seus concidadãos, assim como da inércia das estruturas. Quanto a nós, sabermos que o Brasil não é a França teria, nesse momento de nosso processo civilizatório, e no contexto geral das eleições que se aproximam, o efeito de um consolo reconciliador?

Retomando então a questão das práxis políticas, percebe-se que ela se depara, por um lado, com as dificuldades em reunir, sob a égide de uma agenda mais abrangente e objetiva em suas pautas, o caráter particularista das demandas locais e os entraves de enlaçamento ou articulação entre tais demandas. Por outro, ela precisa enfrentar a complexa configuração das instâncias de dominação, cambiantes e inconsistentes em seus semblantes, mas contundentes e marcadamente sedutoras em seus imperativos. Por ambos os lados, torna-se explícito como qualquer tentativa de produzir uma *episteme* para o processo social contemporâneo em muito se beneficiaria de um aspecto da teoria psicanalítica do sujeito.

A noção de clivagem subjetiva, presente já na metapsicologia freudiana, evidenciou em que medida os esforços emancipatórios do eu contra os ditames de uma civilização repressiva já eram de algum modo subvertidos “de dentro”, por assim dizer. Freud, que forneceu as chaves para a compreensão dos fundamentos do mal-estar na cultura até o final da primeira metade do século passado, foi capaz de evidenciar, a partir de indicações sobre o perfil de constituição do supereu, como as individualidades são sujeitas a processos de masoquismo moral, servidão voluntária e repetições patológicas de modos e processos de alienação que ignoram – paradoxalmente – a consciência subjetiva de sua mecânica, e o saber que sobre esses processos deteriam os sujeitos, mesmo aqueles psicanalisados.

Jacques Rancière, num importante capítulo de *Nas bordas do político*, lembra que, historicamente, a ideia de emancipação foi de algum modo apresentada como “auto-emancipação”. No seio das lutas trabalhistas e das greves que marcaram o advento da sociedade industrial moderna, os slogans emancipatórios não somente se configuravam como libelos contra a opressão de um sistema político-econômico, mas também como incitação, lembra Rancière, a uma “luta contra o egoísmo” (Rancière, 1998, p. 115). A política da emancipação, insiste o autor, é “a política de um próprio impróprio”. Ou, numa expressão lapidar, uma “heterologia” (p.115). Voltaremos a este ponto.

Com e a partir da teoria lacaniana, os paradoxos do eu ganham o estatuto de uma verdadeira teoria do sujeito dividido, cuja disposição volitiva e pulsional assume diferentes arranjos a partir dos modos sobre os quais nela incidem a linguagem e os discursos. Lacan sofisticou os esquemas interpretativos de Freud, a partir de seus empréstimos, sobretudo filosóficos e lógicos. Demonstra em que medida a realidade subjetiva é cindida em esferas díspares, tais como as da demanda e do desejo, e retoma as bases dos processos de constituição subjetiva a partir de categorias de forte apelo ético e político, tais como as da alienação e da separação.

Não menos determinante para o acabamento dessa concepção de sujeito é a sua teoria do *objeto a*. Nos poucos momentos em que pôde realmente falar na conferência de Vincennes, Lacan insistiu tenazmente em elucidar esse conceito, pois que nenhum autor pós-freudiano havia, até então, desenvolvido até as últimas consequências a ideia seminal da psicanálise de que há uma falta constitutiva e originária em toda experiência de produção subjetiva, e que, na obra de Freud, ancorava-se na ideia de um “objeto perdido”. Dentre os inúmeros desdobramentos da teoria do *objeto a*, cumpre destacar para as finalidades dessa apresentação, alguns:

- o sujeito do inconsciente como tal só se constitui a partir de sua experiência com esse objeto sem conteúdo determinado e que realiza, primariamente, a experiência de indeterminação própria à satisfação pulsional que Freud já assinalara ao distinguir a pulsão do instinto;
- no decurso e na experiência de suas escolhas e fixações objetais, o caráter faltoso e opaco do *objeto a* vai sendo substituído por esquemas imaginários e por diretrizes pulsionais determinadas, que culminam por substancializar, formatar e até certo ponto *reificar* a relação do sujeito com aquilo que se põe no horizonte de seu desejo e de suas aspirações identitárias. Em alguns momentos de suas análises sociais, Lacan não recua da afirmação de que a sociedade liberal pós-capitalista transformara o *objeto a* em objeto agalmático – um simulacro da existência empírica do objeto desejado por excelência; um símbolo, todavia fortemente imaginarizado e positivo, da forma a ser adotada pelo gozo sensível – e isso para os fins de manutenção das condições de dominação exigidas pela lógica que preside esse sistema ideológico.
- E, por fim, que a experiência analítica individual, para além de toda sua dimensão de tratamento do sofrimento e da patologia, encontraria certa verve emancipatória na medida em que a experiência da castração, o declínio das identificações normativas do eu e o redimensionamento da posição subjetiva diante do Outro teriam por consequência certa reabsorção do caráter indeterminado da experiência do *objeto a*. A ser compreendida, dentre outros, como um certo efeito de subjetivação do vazio fundamental de toda e qualquer constituição individual, que abriria espaço para formas de vida e de enlaçamento amoroso e social menos tributárias de regimes normativos de cunho positivo e identitário, e mais coerentes com uma certa circulação e intercâmbio, no espaço geral da cultura, de manifestações menos predicativas do eu ou, liminarmente, de um singular intercâmbio de suas inconsistências, suas dúvidas, sua fragilidade. Descortinando para o sujeito, conseqüentemente, as vias para a expressão de seu *amor mundi* e de seu *affectio societatis*.

Mas, finalmente, em que medida os elementos de diagnóstico da realidade social contemporânea e aqueles compilados a partir de uma teoria do sujeito permeável ao discurso psicanalítico poderiam se articular, nutrindo eixos e racionalidades de políticas, de direitos humanos e de ações de igualdade e liberdade sociais? É preciso lembrar que a *episteme* resultante dessa articulação será inexoravelmente caracterizada por certo trabalho do negativo, o que exigirá que ela se demonstre em grande medida a partir da desmontagem de certas perspectivas, agendas e ideais.

Alain Badiou, um pensador social profundamente influenciado pela psicanálise, indaga, num escrito intitulado *O que é pensar filosoficamente a política?*, o que seria o conteúdo ou o fundamento de uma política justa. Ao contrário da injustiça, argumenta o autor, cujas figuras parecem costumeiramente auto-evidentes e inequívocas – a violência, a fome, a guerra, a

opressão – a justiça é aquilo que “nada anuncia”. Ela é tão somente “a verdade possível de uma política” (Badiou, 1999, p. 89) que se apresenta como resultante de um acontecimento, de uma contingência que provém do real e que dificilmente pode assumir validade normativa e/ou universal. Quando se pensa, por exemplo, as relações entre a justiça e a igualdade, é necessário reconhecer que a igualdade é um conceito perpassado por profundos atravessamentos subjetivos. Igualdade, lembra Badiou, não implica necessariamente em “equidade” – qual seja, *o mesmo, nas mesmas proporções para todos*.

O princípio da igualdade deve ser sensível, enquanto política, da possibilidade de permeabilidade e reconhecimento sociais de subjetividades heterogêneas em suas constituições. O que pode se expressar inclusive no corolário de que a ideia de igualdade como norteadora de uma axiomática de justiça social não seria estranha à permeabilidade do tecido social e do meio jurídico a certo regime de exceções. Igualdade, lembra Badiou, não é o objeto de um “programa social”, mas uma “máxima política, uma prescrição” (p. 91). Sem conteúdo determinado, a justiça se afirma quando, em ato, essa máxima igualitária é reafirmada. Quando, por exemplo, a demanda de um determinado grupo ou coletividade é assimilada em sua irreduzível especificidade. Igualdade de direitos não é o mesmo que igualdade de predicados, ou quiçá até aquilo que coincidiria com a ideia de isonomia de condições. Note-se que o Outro social exigido para que essa máxima se realize deve ser dotado de certa inconsistência, o que significa que ele deve conjugar o caráter universal da máxima com os conteúdos sempre contingentes e distintos que advêm na esteira dos acontecimentos sócio-históricos.

O que seria o mesmo que dizer, na esteira dos fatos e argumentos precedentes, que ao universitário, ao operário, ao camponês e ao psicanalista – e quem sabe mesmo até ao sem-terra, ao transexual, ao anarquista e ao poeta – seriam, evidentemente, franqueados os caminhos, para utilizar uma expressão de Rancière, de uma partilha do sensível, ou seja, “do recorte sensível do comum da comunidade, das formas de sua visibilidade e de sua disposição” (Rancière, 2005, p. 26). De uma política em ato que “inaugura uma visibilidade ao mesmo tempo em que fabrica objetos” (p. 68). Mas a questão de como pensar um recorte do comum que acomode e enlace a particularidade de cada um desses destinos, demandas e posições nos remete novamente às observações de Ernesto Laclau.

Esta questão repõe em perspectiva um horizonte comum de cidadania, uma figura de universalidade sem a qual parece difícil restaurar qualquer élan político ou coerência social. Quando Laclau insiste na ideia de uma fragilização contemporânea das figuras dessa universalidade, o que poderia, à primeira vista, parecer um forte argumento para a consolidação da tirania dos particularismos, auspiciosamente se converte em força de ligação. O autor nos aponta um caminho para que a universalidade seja pensada como potência negativa, como aquilo que resulta de um resíduo comum do caráter positivo e determinado das diferentes demandas, reivindicações, e mesmo das políticas particulares e atribuíveis a diferentes atores sociais. Um universal “sem nenhum conteúdo próprio”, um significante de uma plenitude ausente (Laclau, 2011, p. 40). Essa operação funda o laço social numa espécie de “significante vazio”, na expressão de Laclau, que aqui talvez fosse mais precisamente designado por significante *do vazio*.

O Outro social, despojado de certa consistência normativa, referencia-se como emblema de uma falta constitutiva e inalienável que habita toda política e toda positividade das reivindicações particulares. Aqui, a política parece explicitar sua vocação heterológica – tal como na provocação de Rancière – como ação do diverso, do negativo, do movimento de algum modo paradoxal de comércio do vazio e de articulação de peças que não se encaixam. Laclau (2011), numa passagem marcante, esclarece esse ponto:

A totalidade é impossível e ao mesmo tempo requisitada pelo particular: nesse sentido, está presente no particular como aquilo que está ausente, como uma falta constitutiva que força constantemente o particular a ser mais do que ele mesmo, a assumir um papel universal que só pode ser precário e não suturado. É por isso que podemos ter uma política democrática: uma sucessão de identidades finitas e particulares que tentam assumir tarefas universais que as ultrapassam, mas que, em decorrência, nunca são capazes de ocultar inteiramente a distância entre a tarefa e a identidade – e podem sempre ser substituídas por grupos alternativos. Incompletude e provisoriidade pertencem à essência da democracia (pp. 41-42).

Como não enxergar aí uma versão da ação democrática programaticamente fundada numa certa concepção da subjetividade? A realização desse programa depende, em alto grau, de um sujeito para quem a coerência identitária seja a um só tempo um marco individual e um vazio. Assumir o caráter finito de uma identidade – no níveis subjetivo e social – implica em assumir a divisão irreduzível que incita a incorporar a toda demanda fundada em predicados e necessidades positivas algo de uma outra ordem. É justamente pelo fato de que os fundamentos do processo civilizatório de referem a tarefas, perspectivas e formas de vida que não se esgotam em nenhuma identidade particular que o objeto das políticas que aí se instalam pode se beneficiar desse vazio fundamental.

Jacques Lacan, cuja obra aparece como um fundo de tela de tonalidades vivas não somente no âmbito dos argumentos de Laclau, mas também pontualmente em momentos da produção de outros autores aqui lembrados, insistira, ao falar da sublimação, no lugar do *objeto a* como aquele que representa, em suas palavras, “o vazio da Coisa”. Se desde Freud a

sublimação é um conceito devotado à compreensão das manobras civilizatórias fundamentais – a arte, a ciência, o amor e a política –, a indicação de Lacan descortina uma via de racionalidade para pensar os contornos de um laço social fundado no intercâmbio daquilo que a todos se põe como falta. As coisas, tal como na bela expressão de Adorno, que nós não sabemos o que elas são. O objeto dessa política, Lacan o esclarece noutra escrito, igualmente brotado do diálogo com estudantes.

Esse objeto é aquele que conseguimos, em psicanálise, fazer com que salte de seu lugar, como a bola que espirra da embolação da pequena área para se oferecer ao chute a gol. Esse objeto é aquele atrás do qual se corre na psicanálise, ao mesmo tempo em que se coloca todo o desajeitamento possível em sua apreensão teórica. É somente quanto esse objeto (...) tiver seu status reconhecido que poderemos dar um sentido à pretensa meta, que vocês atribuem à práxis revolucionária, de uma superação do trabalho alienado pelo sujeito. [...] Não vejo, para ultrapassar a alienação, senão o objeto que sustenta seu valor (Lacan, 1966/2003, p. 215).

Laclau, ao final de seu artigo, sanciona em tom otimista a possibilidade de que a incorporação do precário, do vazio e da finitude às políticas identitárias e sociais coincida com o fim da emancipação e com o início da liberdade, e talvez nessa esteira é que possamos reiterar também o fundamento de um diálogo perpassado pela presença paradoxal desse objeto que, como lembrara Lacan, quando espirra desembola a massa que o disputa ferozmente na área. Quem fará o gol? Qualquer um, o que estiver melhor posicionado. Ao vestir a camisa de um time, seja ele (ou ela) qual for, há algo que se põe para além do identitário, da *persona* e da *vanitas*. Talvez seja assim essa totalidade inconsistente que podemos ter por horizonte de uma ação política. Um espaço flexibilizado quanto ao rigor normativo das hierarquias, estampas e interesses particulares, ou um campo em que, titulares ou reservas, todos jogamos.

Referências

- Agamben, G. (2013). *Qu'est-ce que le commandement?* Paris: Bibliothèque Rivages.
- Badiou, A. (1999). Como pensar filosoficamente a política. In C. Garcia (Org), *Conferências de Alain Badiou no Brasil* (177p). Belo Horizonte: Prefeitura Municipal/Autêntica.
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Seminário dos anos de 1968-69*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (2003). Respostas a estudantes de filosofia. In J. Lacan, *Outros Escritos (939p.)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1966).
- Laclau, E. (2011). *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique*. Paris: Folio Essais.
- Rancière, J. (2005). *A partilha do sensível: Estética e política*. São Paulo: EXO Experimental/Ed. 34.
- Todorov, T. (2012). *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Cia. das Letras.

Endereço para correspondência

Guilherme Massara Rocha
Email: massaragr@gmail.com

Recebido em: 04/04/2017

Revisado em: 21/10/2017

Aceito em: 15/11/2017