

A VERDADE DE UMA SOCIEDADE SE PROCESSA COMO SUBVERSÃO IMANENTE

*Oswaldo França Neto**

RESUMO

Tendo como referência conceitos psicanalíticos, este texto se propõe fazer o que poderíamos chamar de uma clínica do social. Ele defende que a verdade subjetiva de uma dada sociedade não seria apreensível em si, mas também não existiria apenas do lado de fora como algo inalcançável. A verdade se produziria como efeito a partir da sustentação das consequências da impossível colocação em cena da alteridade que nos é mais íntima. Essa alteridade, que é o que chamaríamos de Outro, seria a nossa ex-timidade inapreensível, ingovernável, que teria sido condenada ao silêncio em nome da estabilização de um dado mundo.

Palavras-chave: sociedade; sujeito; verdade; alteridade; ideologia.

A SOCIETY'S TRUTH IS PROCESSED AS AN IMMANENT SUBVERSION

ABSTRACT

By using some psychoanalytical concepts as reference, this paper proposes what we would call a social clinics approach. This article advocates the idea that the subjective truth of a certain society would not be apprehensible in itself, but would not exist either in the outside only, as something unattainable. The truth would be produced as an effect from the act of supporting the consequences of placing our most intimate alterity in the spotlight. Alterity has a meaning of Otherness, and would be our inapprehensible, ungovernable extimacy, doomed to keep silent on behalf of the stabilization of a certain world.

Keywords: society; subject; truth; alterity; ideology.

LA VERDAD DE UNA SOCIEDAD SE PROCESA COMO SUBVERSIÓN INMANENTE

RESUMEN

Considerando como referencia conceptos psicoanalíticos, este texto se propone a realizar aquello que podríamos denominar una clínica del

*Professor do Programa de Pós-graduação do Departamento de Psicologia da UFMG.

social. Él defiende que la verdad subjetiva de una determinada sociedad no sería aprehensible en sí, pero no existiría tampoco solamente del lado de fuera como algo inalcanzable. La verdad se produciría como efecto a partir de la sustentación de las consecuencias de la imposible colocación en escena de la alteridad que a nosotros es más íntima. Esa alteridad, que es lo que denominaríamos de Otro, sería nuestra ex-timidez inaprehensible, ingobernable, que tendría sido condenada al silencio en nombre de la estabilización de un dado mundo.

Palabras clave: sociedad; sujeto; verdad; alteridad; ideología.

A fragmentação da sociedade em classes ou extratos hierarquizados, sejam quais forem os critérios (econômico, escolaridade, cultural, etc), apesar de ser um dado passível de ser concebido no que se deixa apreender como corpo social, fornecendo objetividade a essa apreensão e nos proporcionando ferramentas de intervenções, tem pouca ou nenhuma utilidade quando o que está em jogo são questões concernentes ao sujeito. Alain Badiou (1999), por exemplo, propõe que a verdadeira política estaria no campo da subjetividade, portanto independente do fato objetivo da divisão de classes de uma dada sociedade. Se a objetividade é fornecida pelas predicções, o sujeito se operacionaliza na subversão destas, de forma autônoma, sem levar em consideração interesses ou necessidades pragmáticas. Inserindo-se nessa discussão, Célio Garcia propõe que diferenciemos a concepção de grupo daquela de coletivo. O grupo estaria no campo das predicções, justificando-se “numa certa legalidade, num certo trajeto previsto desde o início (inscrição, pertencimento em virtude de diagnóstico, traços culturais ou físicos)” (Garcia, 2011, p. 21). Já o coletivo, no lugar da legalidade, se justifica pela legitimidade, o que torna obsoletos, no deslocar de seu movimento, possíveis limites que teriam se colocado como estabelecidos na origem. Um sujeito político, de acordo com Garcia, refere-se ao coletivo, movimento que se projeta ao para todos a partir do território:

Uma associação num território será chamada “um coletivo”. O coletivo dá legitimidade. Nosso trabalho, quando se vale dessa legitimidade, vai além dos limites estabelecidos. Onde encontrá-la?

O termo território é conhecido pela linguagem administrativa, mas aqui nós o empregamos de maneira especial. O território pode crescer,

pode diminuir, pode ir além, muito além, como dizia Estamira; ele não é limitado como pensa a administração. Território é definido por uma frase: nós somos daqui e queremos ficar aqui.

Na rede de saúde mental, posso lembrar a sala de espera como um lugar onde há indícios de território. As conversas rolam soltas, os gestos, a estratégia das falas pouco tem a ver com o “diálogo” travado quando o paciente é levado para a sala de atendimento. De repente, muda o cenário. Já não é o território, nem as falas faladas no território (Garcia, 2011, p. 24-25).

Este termo, território, tão caro ao geógrafo Milton Santos (Santos, & Becket, 2007), um dos primeiros a teorizá-lo, possibilita-nos conceber o sujeito vinculado a um lançamento, a partir de acontecimentos localmente situados, tornando operacionável uma conciliação impossível que teria existido, no futuro do pretérito, entre o local e o global. Um coletivo não é uma unidade fechada, mesmo que nele possamos conceber um *para todos*. E sua efêmera e impalpável existência será aquela da urgência que o determinou.

Um movimento que se possa chamar realmente de político não se submete à objetividade das instituições e regras compartilhadas, apresenta-se como uma afirmação genuína, independente das negatividades ou oposições que vão se constituindo a partir de seu efeito subversivo. Uma afirmação que se coloca não apenas como passo fundador, mas como o motor de todo o processo, naquilo que Alain Badiou (2013) nomeou por *dialética afirmativa*, em oposição à dialética hegeliana, na qual a negação e a superação desta seriam a essência do pensamento. Essa afirmação genuína, no lugar de se contrapor, se processaria como uma suplementação subversiva, acabando por desembocar, num tempo posterior, não propriamente na destruição da estabilidade que ficticiamente existiria antes, mas na perda da necessidade de sua permanência.

A IMANÊNCIA DA ALTERIDADE

Viveiros de Castro (2012), ao trabalhar o que ele considera serem as questões fundamentais da antropologia na atualidade, nos diz de um esmaecimento contemporâneo dos limites estanques não apenas entre observador e observado, mas, mais radicalmente, entre natureza e cultura. Essa oposição originária fundacional das ciências sociais teria

desmoronado já desde a primeira Revolução Industrial, levando-nos a pensar que “o melhor dos mundos possíveis deve necessariamente ser um mundo onde um *outro* mundo é possível: mas é necessário que esse outro mundo seja um mundo *dentro* deste, *imane*nte a este, como uma de suas possibilidades ainda não realizadas” (Castro, 2012, p. 153). A seu modo, referindo-se aos novos caminhos que se apresentam para a antropologia, Viveiros de Castro nos fala da banda de Moebius, na qual a essência do suposto objeto que se visa apreender não se encontra do lado de fora, trata-se de um fora que se encontra dentro, de forma imanente. O antropólogo se desloca da crueza da dualidade radical, pela qual um limite nítido dividiria o que se apresenta como antagônico, para uma concepção em que a alteridade estaria, de forma imanente, como motor de um processo de construção de uma universalidade a ser produzida.

Todo atrito entre modos de pensar diferentes, seja inter- ou intracultural, incomoda, pois inevitavelmente leva ao questionamento dos pressupostos dos campos envolvidos. Utilizando uma distinção feita por Lacan em “Lituraterra” (1971/2003) ao falar sobre a letra, poderíamos aventar que, ao colocarmos em funcionamento dois campos epistêmicos ou modos de funcionar distintos, não se trata de fronteira, mas de litoral. A fronteira estabelece a separação entre dois elementos de mesma matéria, enquanto o litoral trata de uma linha vaga, ondulada, móvel, que se expande, retrai e se modifica, entre matérias diferentes. Não há, na concepção de litoral, a perspectiva da assimilação de uma parte pela outra, ameaça sempre presente quando se fala em fronteiras, palavra belicosa. No atrito com uma alteridade, frente à natural sedução de nos predicarmos como sendo uma das duas substâncias, nitidamente separada da outra que estaria no exterior à espera de num eventual confronto ser assimilada ou nos assimilar, a forma com que Lacan trabalha o conceito de letra permite-nos conceber o Outro não propriamente como exterioridade, mas como aquele *fora* radicalmente estranho, inabsorvível, que nos habita *dentro*.

Tendo como referência o modo de funcionamento dos índios do continente americano, Viveiros de Castro propõe que a forma de funcionamento destes “põe a equívocação comunicacional como fundamento da relação (isto é, da comparação) entre as espécies – uma ecologia do equívoco ou da homonímia

(por oposição às doutrinas da sinonímia que subjazem à imagem corrente da comparação antropológica)” (Castro, 2012, p. 156).

Essa concepção lembra-nos o *Vocabulaire européen des philosophies*, organizado por Bárbara Cassin e lançado na França em 2004, que se propõe trabalhar não com sinônimos, mas com homônimos. Diferentemente dos dicionários que estamos habituados a utilizar, que se destinam a fornecer definições e sinonímias, estabelecendo as correspondências semânticas entre os termos, o dicionário de Cassin lida com os restos intraduzíveis, seja na passagem de uma língua para outra, seja no interior de uma mesma língua. Trata-se, segundo a autora, de uma homonímia constitutiva e não acidental:

Cada entrada parte assim de um nó de intraduzibilidade e procede à comparação de redes terminológicas, onde a distorção faz a história e a geografia das línguas e das culturas. O *Vocabulaire européen des philosophies* é um “dicionário dos intraduzíveis” no que ele explicita em seu domínio os principais sintomas de diferença das línguas (Cassin, 2004, p. xviii; tradução nossa).

À ESTRUTURA, COMO OPERAÇÃO, SUBTRAI-SE AO SABER

Provavelmente buscando suas ressonâncias em Deleuze, Viveiros de Castro faz uso do termo “devir”, utilizando-o como um “conceito-chave que purga a relação estruturalista de seu último compromisso com a estabilidade ou a anterioridade dos termos, permitindo finalmente pensar uma relação com a alteridade para além da metáfora e da metonímia – para além, isto é, da linguagem” (Castro, 2012, p. 154). Talvez pensando de forma semelhante, Célio Garcia (2011) propõe-nos pensar em termos de lançamento, pois o que se coloca está antes no registro do desencadeamento, da novidade histórica, do que na presença de elementos estáveis que se acreditam inarredáveis.

Deslocando-se do senso comum que tende a entender o termo *estrutura* como sendo aquilo que se deixa apreender como sendo o *um* estável do que se apresenta, Alain Badiou prefere nomeá-la por “conta-por-um”: “é preciso distinguir [...] a *conta-por-um*, ou *estrutura*, que faz advir o um como selo nominal do múltiplo, do *um como efeito*, cujo ser

fictício depende apenas da retroação estrutural em que o consideramos” (Badiou, 1996, p. 80). De acordo com o filósofo francês, e tendo como base formal a teoria matemática dos conjuntos, o ser, para nós, é multiplicidade pura, e tudo o que se apresenta é múltiplo de múltiplos. O um, por sua vez, “advém ao múltiplo pelo efeito de estrutura” (Badiou, 1996, p. 80), fazendo-o consistir. A estrutura é “o que prescreve, para uma multiplicidade apresentada, o regime da conta-por-um” (Badiou, 1996, p. 30), concedendo-lhe consistência. O que se fecha como sendo uma dada situação, passível de sentido, estaria no registro do efeito, como resultado de uma conta. Mas a conta em si estaria subtraída ao que se apresenta. Se a estabilidade do que se apresenta como situação, ou o *um*, é efeito, a estrutura, enquanto causa, subtrai-se às predicções que organizam um mundo, de certa forma contrapondo-se a elas, já que ela, a estrutura, se processa como operação e não como resultado.

Nos seus primeiros seminários, próximo ao que poderíamos entender como sendo o estruturalismo, Lacan em alguns momentos permite que achemos que sua aposta estava primordialmente voltada para o simbólico. Haveria aí uma aproximação entre a forma e a estrutura (estruturalismo). Porém, na terceira lição do *Seminário 24*, uma distinção radical entre esses dois termos é finalmente estabelecida, sendo aventado que a primazia caberia à estrutura (Lacan, 1976-1977). A estrutura estaria ligada ao corpo (Lacan, 1976-1967), no campo do gozo, e à forma caberia o campo do saber¹. Poderíamos identificar aí o ultrapassamento definitivo do estruturalismo.

O estruturalismo trabalha no campo do *um*, no campo da consistência. Já a estrutura, na concepção trabalhada aqui, seria a operação e não o resultado final. Assim, se o saber de um determinado campo é o que lhe garante estabilidade, o que operacionaliza esse saber, colocando-o no campo do *um* (dando-lhe forma consistente), está no campo do gozo (que tem como característica principal exatamente o fato de manter-se excluído da consistência) – a estrutura da forma é o que, de maneira radical, escapa à formalização.

TRANSFORMAÇÃO É “O NOME DO JOGO”

Pensar a alteridade sob a perspectiva da banda de Moebius, trazendo-a para a imanência, provoca, como consequência, uma desorientação do

juízo. Para Viveiros de Castro a palavra *transformação* adquire aqui toda a sua pertinência:

Transformação é, precisamente, “o nome do jogo”, como se diz na gíria americana. [...] noção de que todo existente se define exaustivamente como variante de um outro, de que toda forma é o resultado de uma metamorfose, toda “propriedade”, um “roubo”, sendo a interiorização contingente de uma captura, uma receptação, uma possessão do impróprio (Castro, 2012, p. 159).

Não que a palavra transformação já não gozasse de grande popularidade na antropologia clássica do ocidente. Mas ela aí seria entendida como signo da transitoriedade do existente, no que este se afasta (ou se degrada) em relação a uma essência ou paradigma dado de antemão, que seria o homem branco ocidental. Para Viveiros de Castro, no esquema clássico da noção de transformação, que ele chamou de paradigma estrutural-funcionalista (ou “nominativo-acusativo”):

[...] o coletivo-sujeito A faz o coletivo-objeto B passar de seu estado inicial (muitas vezes concebido como um estado primigênio) a um estado B', que contém dentro de si “partes” ativas de A (efeitos ou índices de A). O coletivo-ativo A normalmente termina por absorver o coletivo-passivo B como um estado a' de si mesmo (de A), isto é, como uma transformação duplamente “parcial” de A, uma variante empobrecida do coletivo-sujeito que é incluída como parte sua: as partes que A inoculou em B terminam por fazer de B uma parte de A. A muda B; B é mudado por A; B vira A (Castro, 2012, p. 160).

Nessa perspectiva clássica, no atrito entre duas culturas, onde uma (A) seria mais evoluída que a outra (B), esta última, na posição de objeto, seria medida, avaliada e julgada segundo as diretrizes da anterior. O objeto B é compreendido, e seus limites estabelecidos, a partir da forma com que A entende limites e relações. Não existe, por parte de A, a percepção de que aquele B com que se está lidando, é na verdade o B que A é capaz de ver, ou seja, como algo degradado em termos valorativos, tanto mais quanto menor for a capacidade de A em absorvê-lo.

Em oposição a esse paradigma, veríamos contemporaneamente o crescimento do que se poderia chamar interpretação “cultural-estruturalista” da transformação (Castro, 2012, p. 160), que teria seu interesse voltado

agora para o funcionamento da ordem simbólica dos *outros*, a indígena, entendendo esta não mais na posição exclusivamente de objeto, mas também de sujeito. Fala-se aqui não mais em causação, mas em indução:

O esquema actancial da transformação, neste segundo caso, é algo como: B se transforma em B' por ocasião e intermédio da entrada de A em seu horizonte de eventos. No decorrer do processo, B-B' contratransforma A em A', na medida mesma de sua participação em A (que pode, aliás, ser muito pequena – ou não). Isso transforma o sistema formado por A, B e outras “letras” em um superobjeto C [...] (Castro, 2012, p. 161).

Para Viveiros de Castro, em oposição à *virada linguística*, tributária da revolução kantiana, que “converteu todas as questões ontológicas em questões epistemológicas, e subordinou toda indagação sobre o real à questão das condições de nosso acesso a ele” (Castro, 2012, p. 166), estaríamos agora nos havendo com o que se poderia chamar de *virada ontológica*, “que equivale a um certo ‘dar as costas’ para a linguística, ou pelo menos ao abandono da linguagem como paradigma do fenômeno humano” (Castro, 2012, p. 167). Nesta, as metafísicas indígenas nos oferecem um tesouro de ideias, possibilitando a reontologização do que teria sido reduzido ao epistêmico e ao categorial. Poderíamos propor aqui ressonâncias com o que nos acostumamos a chamar de segunda clínica de Lacan, pela qual uma maior prevalência do Real recolocou em cena aporias antes trabalhadas proeminentemente sob o enfoque do Simbólico.

SEMBLANTE E VERDADE

Lacan propõe que “tudo o que é discurso só pode dar-se como semblante” (Lacan, 1971/2009, p. 15). E, para ele, não há como escapar do discurso, pois não há como existir sem estar referenciado a algum tipo de laço social. Poderíamos, então, nos perguntarmos: condenados que somos a transitar pelos semblantes, seria vedado, para nós, o acesso a verdades? Estaríamos condenados, por meio de metalinguagens, a apenas supor a existência de verdades, mas sem jamais sermos tocados por elas?

Lacan, porém, refuta a existência de metalinguagens que nos possibilitem representar as verdades. Não existe, para ele, “semblante de discurso, não existe metalinguagem para julgá-lo, não existe Outro do Outro, não existe

verdade sobre a verdade” (Lacan, 1971/2009, p. 14). Mas nem por isso, e aqui o psicanalista francês é taxativo, a verdade, enquanto efeito, deixaria de existir. E esse efeito, definitivamente, “não é semblante” (Lacan, 1971/2009, p. 14). Baseando-se na banda de Moebius (olha ela aqui de novo!), Lacan vai dizer que a verdade “só é verdadeira por suas consequências, [...] na medida em que é verdadeiramente seguida” (Lacan, 1971/2009, p. 13).

Tendo como referência essas considerações, e introduzindo para a discussão o Real lacaniano, o filósofo esloveno Slavoj Žizek propõe retirarmos daí consequências políticas:

O mínimo que se pode dizer é que a teoria de Lacan abre um outro caminho, o que se pode chamar de uma política de travessia da fantasia: uma política que não ofusca os antagonismos sociais, mas confronta-os, uma política que não visa apenas “realizar um sonho impossível” mas a prática de um “discurso (laço social) que não seria o de um semblante” (Lacan), um discurso que toca/perturba o Real (Žizek, 2016, p. 1).

Žizek propõe não a oposição entre semblante e Real, como se possível fosse concebê-los como entidades distintas. Como nos lembra o filósofo, para Lacan o Real já é semblante de Real (Žizek, 2011). Ao se apresentar, o Real já o faz como semblante. Não há como apreender um suposto Real que teria existência em si. Não propriamente porque ele seria uma exterioridade absoluta, mas porque ele estaria na necessária e impossível constituição do que se apresenta como semblante. No atrito entre culturas ou outras formas de pensar no qual uma se apresentaria como alteridade para a outra, a diferença, a ameaça, encontra-se não no outro, no exterior, mas dentro de nós mesmos, como uma intimidade êx-tima. O Outro não está do lado de fora, ele é imanente. Nesse sentido, encarar sem rodeios o que nos assusta no outro (por exemplo, no muçulmano, no caso do embate contemporâneo entre o ocidente e o oriente), é um modo de nos defrontarmos, e subvertermos, o gozo mais íntimo que nos habita.

À VERDADE COMO SUBVERSÃO IMANENTE

Em seu funcionamento moebiano, para o perspectivismo ameríndio tudo o que acontece se apresenta de forma imanente ao campo, ou seja, tem ressonâncias simbólicas com algo previamente existente. Um

evento radicalmente estranho terá grandes dificuldades em se desdobrar e produzir efeitos de verdade (“o evento pode não penetrar na cultura, se o meio de refração for muito elevado para aquele comprimento de onda histórica” (Castro, 2012, p. 161)).

Badiou, em *O ser e o evento* (1996), trabalha o acontecimento como exigindo, para que permaneça como marca no campo, o estabelecimento de um acontecimento anterior que lhe conceda ressonâncias com o saber pré-existente. Estaria, esse acontecimento progressivo, em uma anterioridade lógica em relação àquele que se fez presente no momento atual. O presente cria o passado necessário para que ele faça sentido na atualidade e possa se lançar, enquanto promessa, como portador de uma verdade em direção ao futuro.

Tanto para o filósofo francês quanto para o antropólogo brasileiro, toda e qualquer verdade só pode se produzir como efeito se ela se apresentar como portadora de uma verdade que já teria existido, e não como proveniente de uma radical exterioridade. As transformações, ou a possibilidade destas, já estão inscritas no seio de não importa qual cultura. No encontro entre diferenças, as mudanças que daí decorrem são consequências do que esse atrito foi capaz de mobilizar no que já existia previamente em cada uma das situações. Observamos que aqui o termo transformação volta a adquirir toda a sua pertinência (com o acréscimo de que as concepções de *dentro e fora* se tornam quase irrelevantes):

[...] o objeto de toda transformação é sempre uma outra transformação, e não alguma substância sociocultural preexistente. O mote da “transformação da transformação” passa com isso a descrever a totalidade do fenômeno, e não uma ação reflexa de um objeto que transforma ou “orquestra” uma transformação “induzida”. É sempre uma transformação que transforma outra transformação. [...]: a “coisa” é sempre uma variação. As transformações podem ser comparadas e ponderadas, mas não podem ser mais vistas como ações de coisas, como verbos que modificam substantivos/substâncias tais como culturas, essências, sujeitos pré-relacionais (Castro, 2012, p. 162).

No atrito entre dois mundos diferentes (seja entre duas culturas, seja dentro de uma mesma cultura), trata-se, então, de apreender a diferença não como absoluta falta de ressonância, mas de concebê-la como

“diferença inteligível” (Castro, 2012, p. 166), ou seja, como carreando pontos de identificação ou passíveis de identificação. A teoria matemática das categorias, base formal da topologia e da teoria dos nós, tão utilizada por Lacan nos seus últimos seminários, é aqui profícua em nos fornecer um modelo possível dessa forma de funcionamento. Enquanto na teoria matemática dos conjuntos trabalha-se com objetos e a maneira possível de agrupá-los, formando conjuntos que se tornariam eles mesmos objetos de outros conjuntos, na teoria das categorias trabalha-se não propriamente com objetos, mas com os feixes que poderiam se estabelecer entre elementos comuns ou compatíveis de dois ou mais conjuntos, podendo tornar-se também esses feixes substrato para outros feixes. Lida-se, aqui, com transformações, que se desdobram em transformações de transformações, sem que estas sejam hierarquizadas ou ordenadas segundo princípios transcendentais de valores.

Retornando a Viveiros de Castro, ao trazermos um outro cosmos para a cena, “em situação de diferença inteligível com as correntes conceituais que atravessam nossa própria tradição” (Castro, 2012, p. 166), apesar de o termo transformação permanecer pertinente, ela não estaria direcionada ao outro, como uma tentativa de adequá-lo a algo semelhante. A transformação não teria como mote a redução da estranheza ou da diferença. Mas haveria, de início, um movimento sustentado pelo que essa diferença ecoa naquilo que o nosso próprio pensamento “vê como seu outro lado, seu lado menor, marginal, excêntrico” (Castro, 2012, p. 166). A transformação, longe de reduzir a diferença, teria como motor de seu movimento a colocação em cena, propiciada pelo choque com uma suposta diferença externa, daquilo que existe intimamente como Outro de nossas identidades. Utilizando termos de Lacan, o suposto Outro externo nada mais é do que a colocação em cena de nossa própria ex-timidade.

Em seu livro *Logiques des mondes*, Alain Badiou (2006) se propõe trabalhar a régua de valores que organiza um dado mundo, determinando a intensidade do que vai existir, e o que deve ser condenado à invisibilidade. Aquilo reduzido à inexistência é a exclusão necessária para que as hierarquias e classificações que estabelecem os limites de um universo qualquer possam se apresentar, concedendo, àquele mundo, a ilusória consistência que o estabilizaria. Badiou

propõe então que a existência de um sujeito, aquele que sustentaria localmente uma verdade possível daquele mundo em particular, se daria por meio do forçamento de uma desconcertante inversão radical de sua régua de valores por meio do lançamento à existência máxima do que tinha sido condenado ao silêncio. É na subversão daquilo mesmo que se apresentou como uma necessidade para a estabilização de um mundo qualquer que poderíamos produzir, como efeito, a verdade daquele universo.

O OUTRO É A NOSSA ALTERIDADE MAIS ÍNTIMA

Discutindo o exacerbamento da xenofobia observada na Europa nos últimos tempos, Zizek propõe que a grande dificuldade da coexistência harmoniosa entre duas culturas está relacionada com a mobilização que uma cultura faz da forma de gozo mais íntima da outra. As discussões suscitadas pela invasão crescente de imigrantes observada no continente europeu não devem restringir-se, assim, seja a sua faceta de crise humanitária (no que se refere àqueles que chegam), seja ao recrudescimento da paranoia anti-imigrante (no caso dos nativos da região); deve primordialmente focar-se nas dificuldades concernentes à incompatibilidade dos modos de vida, em especial na situação das mulheres nos povos que chegam, pois é na diferença sexual que se corporificam realmente as impossibilidades de convivência. O verdadeiro inimigo dos fundamentalistas muçulmanos não são concernentes à brutalidade das lutas econômicas ou militares, mas à “imoralidade” da civilização ocidental e às consequências incalculáveis que esta teria sobre sua própria civilização. De forma similar, o que nos causa horror e nos leva à rejeição da cultura destes que chegam não é propriamente a forma como se organizam política e economicamente, mas o que deles mobiliza em nós de nosso gozo mais íntimo:

Devido ao nosso impasse com a nossa própria *jouissance*, a única maneira para nós imaginarmos uma *jouissance* consistente é concebê-la como *jouissance* do Outro; no entanto, a *jouissance* do Outro é, por definição, vivida como uma ameaça à nossa identidade, como algo a ser rejeitado, mesmo destruído. [...] O ponto de partida, o que eu “vejo imediatamente”, é que eu não sei quem ou o que sou uma vez que o meu núcleo mais íntimo de *jouissance*

me escapa. Eu então me identifico com outros que estão presos no mesmo impasse, e nós assentamos nossa identidade coletiva não diretamente em algum significante-mestre, mas, mais fundamentalmente, em nossa rejeição compartilhada da *jouissance* do Outro (Zizek, 2016, p. 4).

Retornando ao texto “Psicologia de grupo e a análise do ego” (Freud, 1921/1996) e à forma com que Lacan o lê, poderíamos dizer que o que nos une não é propriamente uma identificação simbólica a um significante-mestre, mas a rejeição que estabelecemos em comum com relação à *jouissance* do Outro, ou seja, com a rejeição compartilhada do Outro que nos habita. No mito da horda primeva, o crime fundador não é propriamente o assassinato do pai, mas a vontade de matar aquele que encarna o gozo que eu rejeito.

O estatuto da *jouissance* do Outro é portanto profundamente ambíguo: é uma ameaça à minha identidade, mas ao mesmo tempo a minha referência a ela funda a minha identidade – em suma, a minha identidade surge como uma reação defensiva ao que a ameaça, ou, como pode-se dizer a propósito do antissemitismo, o que é um nazista sem um judeu? (Zizek, 2016, p. 8).

Esse Outro bárbaro, exterior, nada mais é do que a projeção daquilo que Lacan chamou de lamela, aquela intimidade que se nos fosse apresentada desvelar-se-ia como o horror da plasticidade infinita, do monstro que nenhuma forma determinada pode conter.

FANTASIA E IDEOLOGIA

Para Zizek, a fantasia freudiana é o que concede sentido aos “pontos de impossibilidade, bloqueios imanentes, antagonismos, em torno do Real” (Zizek, 2016, p. 12). Mas ela, em si, é sem sentido. E uma das formas de ela se operacionalizar, concedendo sentido, é pelo mecanismo de projeção, fazendo existir “fora” o *non-sense* que lhe é inerente. Imanentizar esse *non-sense*, escolha que o tornaria operacional sem necessitar de segregações, seria o que Zizek propõe ser um dos objetivos, talvez o principal, do processo analítico.

A fantasia é, ao mesmo tempo, o *non-sense* que nos inscreve, e aquilo que permite o lançamento, a partir desse mesmo *non-sense* (ou seja, de si

própria), de uma promessa de sentido. O atravessamento da fantasia durante um processo de cura seria atravessar o *non-sense* constitutivo do enquadre que nos apazigua. Lacan, ao propor no percurso exitoso de uma análise o atravessamento da fantasia, não está querendo dizer com isso que devamos, no final, seja uma fidelidade cega a ela (“[...] noção ridícula de fidelidade a uma fantasia [...]” (Zizek, 2016, p. 11)), seja a crença de que seria possível abdicarmos de uma vez por todas do engodo do sentido e vivermos mergulhados, cruamente, no *non-sense*. Ou seja, ao mesmo tempo que a fantasia não é algo a que se imponha uma fidelidade, nem por isso devemos desconsiderar sua função primordial não apenas no estabelecimento do enquadre da realidade, como também na existência e fruição de um sujeito e seus desejos: “A tese de Lacan é [...] que cada cultura carece de ‘significantes adequados’ para si mesma, para a sua própria representação, razão pela qual as fantasias são necessárias para preencher esta lacuna” (Zizek, 2016, p. 12).

Na sua tentativa de utilizar as ferramentas oferecidas por Freud para melhor compreender as questões suscitadas pelo que poderíamos chamar de uma clínica do social, Zizek (1996), em um dado momento, trabalha longamente a aproximação, a seus olhos, entre a fantasia da teoria psicanalítica e o conceito de ideologia. Segundo o filósofo esloveno, a ideologia, similarmente à fantasia, seria aquilo que promoveria o enquadre da realidade. Para ele, o que Lacan nos fornece em termos políticos é a possibilidade de fazermos a travessia da ideologia, não no sentido de nos livrarmos dela, como se possível fosse uma realidade a-ideológica, mas de nos deslocarmos de uma alienação cega, possibilitando-nos um uso daquilo que nos determina.

Essas considerações podem nos ser muito úteis tanto no entrechoque de civilizações como nos antagonismos sempre presentes dentro de um mesmo universo:

[...] longe de “resolver” isso, uma fantasia o ofusca, ela encobre o antagonismo – um caso clássico: a figura fantasmática do judeu no antisemitismo ofusca os antagonismos de classe por meio de sua projeção sobre o “judeu”, a causa externa que perturba um edifício social que de outra forma seria harmonioso.

[...] O fetiche-figura antisemita do judeu é a última coisa que um sujeito vê pouco antes de ele confrontar o antagonismo social como constitutivo

do corpo social (eu parafraseio aqui a definição de fetiche de Freud como a última coisa que um sujeito vê antes de descobrir que uma mulher não tem pênis) (Zizek, 2016, p. 12-13).

Se da operação fantasmática não podemos nos desvencilhar, como se possível fosse nos despirmos dos semblantes deixando à mostra um Real que existisse em si e não como um encontro sempre faltoso, tampouco parece ser a proposta de Lacan que deveríamos classificar as fantasias, escolhendo aquelas que seriam boas, mais condizentes com o bom funcionamento da situação, e eliminando as inadequadas. Distinguindo-se da tese de que deveríamos escolher o bom semblante, aquele que se apresentaria mais adequado (ou justo em termos sociais), e nos agarrarmos a ele como solução definitiva, Zizek defende que Lacan propõe uma forma diferente de lidarmos com o *non-sense* que nos constitui:

Mas esta é realmente a lição (política) da psicanálise de Lacan? A fantasia é realmente o último recurso da política? O comunismo é em última análise apenas uma fantasia a que devemos nos agarrar a qualquer custo? O mínimo que se pode dizer é que a teoria de Lacan abre um outro caminho, o que se pode chamar de uma *política de travessia da fantasia*: uma política que não ofusca os antagonismos sociais, mas confronta-os, uma política que não visa apenas “realizar um sonho impossível” mas a prática de um “discurso (laço social) que não seria o de um semblante” (Lacan), um discurso que toca/perturba o Real. O que quer que Lacan seja, ele não é um pós-modernista que afirma que toda comunicação é, como Kriss coloca, um “semblante” (Zizek, 2016, p. 14; grifo do original).

Agamben, utilizando-se da expressão “como não”, parece ir na mesma direção, colocando em realce não a rejeição daquilo que nos determina, como se fosse possível uma existência sem enquadre, mas um leve deslocamento, no qual o termo *uso* adquire toda a sua pertinência:

[...] fique na sua condição jurídica, em sua vocação social – porém transformando-as completamente por meio dessa forma do *como não*. Parece-me que a noção de uso, nesse sentido, é muito interessante: é uma prática da qual não podemos consignar o sujeito. Você permanece escravo, mas, desde que disso você faz uso, por meio do modo do como não, você não é mais escravo (Agamben, 2000, p. 4; tradução do autor; grifo do original).

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2000). *Profanations*. Paris: Poyot et Rivages.
- Badiou, A. (1996). *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Badiou, A. (1999). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes*. Paris: Seuil.
- Badiou, A. (2013). *Affirmative dialectics: from Logic to anthropology*. The International Journal of Badiou Studies, 2(1), 1-13. Recuperado em 12 jul. 2013 de <<http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/34/pdf>>.
- Cassin, B. (dir.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies – dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Éditions du Seuil.
- Castro, E.V. (2012). “*Transformação*” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, 18(1), 151-171. Recuperado em 09 jul. 2016 de <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132012000100006&script=sci_arttext>.
- Freud, S. (1996). Psicologia de grupo e a análise do ego. In Freud, S. [Autor], *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921)
- Garcia, C. (2011). *Estamira, novas formas de existência (por uma clínica da carência)*. Belo Horizonte: Ophicina de arte & prosa.
- Lacan, J. (2003). Lituraterra. In Lacan, J. [Autor], *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1971)
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário original de 1971)
- Lacan, J. (1976-1977). *O seminário, livro 24: L'insu que sait de l'Unebévue s'aile à mourre*. Inédito.
- Santos, M., & Becket, K. (2007). *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento dos territórios*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Zizek, S. (1996). O espectro da ideologia. In Zizek, S. (org.), *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Zizek, S. (2011). *L'inconscient, c'est la politique*. Conferência realizada na *University of Leeds*, Leeds, Reino Unido, realizada em 23 de março de 2011. Recuperado em 30 mai. 2016 de <<http://colblog.blog.lemonde.fr/2011/09/01/slavo-j-zizek-linconscient-cest-la-politique/#more-1354>>.

Zizek, S. (2016). A necessidade de atravessar a fantasia. *Lavrapalavra*. Recuperado em 30 mai. 2016 de <<https://lavrapalavra.com/2016/02/03/a-necessidade-de-atravesar-a-fantasia/>>.

NOTA

¹Gerbase, J., *Corpo furado, tórico*, conferência proferida no “7 Encontro Brasileiro do Campo Freudiano”, São Paulo, abril de 1997, texto inédito.

Recebido em: 24/10/2017

Aprovado em: 20/02/2018