

Maneiras de
transformar
mundos
Lacan, política
e emancipação

Copyright © 2020 Vladimir Safatle

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora Ltda. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

EDITORAS RESPONSÁVEIS

Rejane Dias

Cecília Martins

REVISÃO

Aline Sobreira

CAPA *Alberto Bittencourt (Sobre imagem The Stairs, © Rodchenko, Aleksandr Mikhajlovich/ AUTVIS, Brasil, 2020.)*

DIAGRAMAÇÃO

Guilherme Fagundes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Safatle, Vladimir

Maneiras de transformar mundos : Lacan, política e emancipação / Vladimir Safatle. -- 1. ed. -- Belo Horizonte : Autêntica, 2020.

ISBN 978-65-86040-81-4

1. Emancipação (Filosofia) 2. Filosofia 3. Lacan, Jacques, 1901-1981 - Crítica e interpretação 4. Psicanálise e filosofia 5. Ciência política I. Título.

20-37455 CDD-150.195

Índices para catálogo sistemático:

1. Lacan, Jacques : Psicanálise e filosofia :

Teorias psicanalíticas 150.195

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

Belo Horizonte

Rua Carlos Turner, 420 Silveira . 31140-520 Belo Horizonte . MG

Tel.: (55 31) 3465 4500

São Paulo

Introdução

O dia em que nossos dramas talvez serão menos confusos

Que não me façam dizer que penso que a análise universal é a fonte da resolução de todas as antinomias, que se analisarmos todos os seres humanos não haverá mais guerras, lutas de classe. Digo formalmente o contrário. Tudo o que podemos pensar é que os dramas talvez fossem menos confusos.¹

Essa foi a resposta dada por Lacan em uma entrevista para a revista *L'Express* a respeito de uma pergunta que envolvia as relações entre psicanálise e política. Há algo de bastante singular nessa resposta. Dizer que uma pretensa análise universal não eliminaria os conflitos e as contradições sociais é maneira de afirmar que problemas políticos pedem ações políticas, suas resoluções não serão encontradas em um divã. Por mais trivial que tal consideração possa parecer, ela tem seu valor. Pois se trata de insistir que a psicanálise não seria, em hipótese alguma, solidária de formas de psicologização do campo político, de redução de sua gramática e dinâmica à dimensão psicológica. Um pouco como vemos atualmente quando fenômenos sociais como ações violentas diretas são descritas como fruto de alguma pretensa e obscura “pulsão de morte”, quando escolhas políticas são explicadas simplesmente a partir de uma gramática psicológica das emoções (ódio, ressentimento, raiva, medo) ou quando sujeitos sociais são tratados como portadores de demandas psicológicas de amparo, de cuidado, de empatia, entre tantos outros exemplos.

Que tenhamos isso em mente diante de um livro, como este, que se propõe a pensar a experiência clínica e intelectual de Jacques Lacan a partir de suas incidências no campo político. Pois, de fato, não descobriremos aqui alguém que estaria à procura de reduzir o campo do político ao psicológico, mesmo que vários textos de Lacan tenham claras consequências políticas, já que tratam da relação com a autoridade, da circulação social do desejo, das contradições imanentes às instituições sociais e seus processos de interpelação, do sofrimento psíquico

produzido pelos limites da linguagem, da natureza das demandas de reconhecimento. Mas descobriremos alguém que compreende o valor e a função política de fazer da dimensão dramática da existência humana algo “menos confuso”. Nesse contexto, “menos confuso” indica que a experiência analítica é solidária de uma forma específica de clarificação a respeito de certa dimensão agonística e dramática que nos atravessa e que marca o que procuramos realizar. Pois a psicanálise, principalmente essa defendida por Lacan, traz algo de fundamental a respeito do drama implicado em noções maiores para nossas lutas sociais, como liberdade, alienação, emancipação, alteridade, identidade. Ter uma compreensão “menos confusa” da dimensão dramática de tais noções é, em certas circunstâncias, um passo muito maior do que inicialmente poderíamos imaginar.

Por exemplo, nessa mesma entrevista, Lacan faz uma proposição que ele repetirá várias vezes e que recupera uma famosa afirmação de Freud:

A psicanálise, na ordem humana, tem todas as características de subversão e de escândalo que o descentramento copernicano do mundo possa ter tido na ordem cósmica. A Terra, lugar de habitação do homem, não é mais o centro do mundo. Bem, a psicanálise anuncia que você não está no centro de você mesmo, pois há em você outro sujeito, o inconsciente.²

Se essa forma de dizer não é apenas uma metáfora poética, se o fato de termos em nós outro sujeito deve ser compreendido como a proposição subversiva e escandalosa trazida pela psicanálise, então será muito mais dramático entendermos o que podem ser liberdade e emancipação. O que pode significar “liberdade” quando a ideia de autopertencimento entra em colapso? Pois como falarmos em autopertencimento, em estar na jurisdição de si mesmo, se há em nós outro sujeito que nos descentra? O que pode significar “emancipação”, se a própria noção de autonomia como autolegislação também entra em colapso, já que não é a consciência quem age, seja uma consciência individual, de classe ou histórica, pois o sujeito da ação efetiva é inconsciente? E como será nossa experiência política depois de tais colapsos que modificam profundamente o sentido da ação social?

Pois há de se estranhar como naturalizamos, de forma tão imediata, a ideia de que nossa liberdade se traduz em experiências de autolegislação, de autogoverno, de autogestão. Até mesmo quando pensamos a liberdade, nós a pensamos sob a forma da submissão à lei, do assumir

para si o papel de legislador. Seria isso realmente uma forma de liberdade? E se nos perguntarmos por que esse enunciar para si sua própria lei parece tão insuperável para nós, talvez sejamos obrigados a admitir que noções como “si mesmo”, como “próprio” fundam um ideal de liberdade como autopertencimento. Um ideal que Lacan irá combater com todas as suas forças. O que não poderia ser diferente para alguém que dirá:

Se formamos analistas, é para que haja sujeitos tais quais neles o Eu esteja ausente. É o ideal da análise que, é claro, permanece virtual. Nunca há um sujeito sem Eu, um sujeito plenamente realizado, mas é bem isso que sempre se deve tentar obter do sujeito em análise.³

Se o ideal de análise é que o Eu não seja fortalecido, reconstruído, adaptado, mas decomposto até o limite do possível, então, o que resta da ideia reguladora de “si próprio”? De toda forma, isso implica uma emancipação que não será pensada sob a forma da possessão de si e do exercício do próprio. Esse talvez seja o “drama” a respeito do qual Lacan espera que sejamos “menos confusos”. O drama de uma era histórica que enfim compreendeu as ilusões de dominação e de disciplina que alimentam os usos que fazemos da categoria do “si próprio”, de indivíduo. Uma era histórica que, por isso, precisa inventar, de forma completamente nova, o que devemos entender por emancipação.

Lacan sabe que tal experiência é dramática, porque ela é sem referência anterior. Não será no passado que encontraremos sua forma, nem no presente. Ela é uma experiência dura, difícil. Lacan mesmo tentará pensar organizações, constituir instituições como associações de psicanalistas, escolas, e acabará por se confrontar com dificuldades insuperáveis que lhe levarão a dissolver tudo aquilo que ele próprio havia constituído. Mas sua fidelidade a tal drama talvez seja a maior contribuição política que ele nos deixou. Mais do que fidelidade a uma “causa”, mais do que fidelidade a um “campo”, mais do que fidelidade a um “nome”, Lacan nos deixa a fidelidade a um drama. Pois uma verdadeira experiência intelectual não se mede pelas respostas que ela procura implementar, mas sim pelas questões que ela nos transmite. A verdadeira transmissão é sempre uma transmissão de problemas e impasses, nunca uma transmissão de respostas.

Um problema de reconhecimento

Neste livro, iremos discutir tais problemas através da apresentação de quatro eixos que nos permitirão, ao mesmo tempo, compreender melhor as implicações políticas da psicanálise lacaniana e acompanhar momentos importantes de seu processo histórico de formação. Esses eixos permitirão, ainda, entender melhor certas críticas a Lacan, que circulam atualmente em vários espaços, assim como traçar suas respostas possíveis. Cada um desses eixos será definido por um conceito central tanto para a clínica quanto para a política. São eles: identificação, gozo, transferência e ato. Eles são, se me permitem, *Os quatro conceitos fundamentais da política, segundo a psicanálise*.

Haveria também um quinto conceito fundamental para esse debate, a saber, reconhecimento. Esse é o conceito decisivo para a compreensão da especificidade da clínica lacaniana, isso a ponto de podermos dizer que uma de suas mais importantes contribuições foi redefinir as formas do sofrimento psíquico como múltiplas modalidades de déficit de reconhecimento. Ou seja, para Lacan, a especificidade do sofrimento psíquico vem do fato de ele mobilizar sintomas, inibições, angústias e reações corporais para expressar impossibilidades sociais de reconhecimento.

Mas sabemos também como o conceito de reconhecimento tornou-se, nas últimas décadas, um dos operadores centrais de compreensão da natureza das lutas políticas.⁴ A temática do reconhecimento será fundamental para o desenvolvimento de múltiplas práticas de autodeterminação de grupos, identidades e nacionalidades. No entanto, Lacan desenvolveu um conceito de reconhecimento absolutamente singular em relação aos usos hegemônicos que conhecemos atualmente. Trata-se de um *reconhecimento sem produção de identidade*, fundamentado em uma teoria do desejo cuja matriz nasce de uma alta-costura entre Hegel e Freud. Tal concepção tem forte capacidade de desestabilizar modos de compreensão das potencialidades imanentes a lutas políticas atuais, por abrir espaço a uma política radicalmente pós-identitária e não fundada em demandas de reconhecimento de predicados da pessoa individualizada.

Notemos como Lacan chegará a tal conceito. Ainda como estudante de Psiquiatria, ele irá se associar ao programa de uma “psicologia concreta”, proposto pelo filósofo marxista Georges Politzer.⁵ Tratava-se

assim de aplicar os princípios de certo materialismo histórico aos fatos da subjetividade ao compreendê-los como portadores de um sentido a ser procurado através da reconstrução da história material do desejo e de seus conflitos. Com essa ideia em mente, ele escreverá sua tese,⁶ que décadas depois se tornará uma referência maior para psiquiatras envolvidos na psicoterapia institucional (François Tosquelles) e na etnopsiquiatria (Frantz Fanon).⁷

Tomando a paranoia como seu horizonte de reflexão, Lacan baseava sua análise em uma noção relativamente comum à época, que atribuía a gênese da doença a um problema evolutivo da personalidade. Mas, no seu caso, isso lhe permitia insistir que apenas a compreensão do *processo de formação* da personalidade poderia fornecer a inteligibilidade da psicose paranoica. Falar em formação da personalidade significa falar sobre dinâmicas de socialização visando à individuação. Forma-se a personalidade através da socialização do indivíduo no interior de núcleos de interação como a família, as instituições sociais, o Estado. Tal processo de socialização implica certa *gênese social da personalidade*, que, segundo Lacan, deve servir de horizonte para a compreensão de patologias que se manifestam no comportamento. O que não significa negar as bases orgânicas da doença, mas insistir em um domínio de causalidade vinculado àquilo que Lacan chama à época de “história vivida do sujeito” ou, ainda, “história psíquica”.

Logo após a publicação de sua tese, em 1932, Lacan começará uma análise didática com Rudolph Loewenstein a fim de se tornar psicanalista, e seguirá assiduamente os seminários de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. A análise nunca terminará, sendo interrompida contra a exigência do próprio analista. Já a relação com Kojève será seu verdadeiro espaço de formação, isso a ponto de Lacan chamá-lo mais tarde de “mestre”.

O comunista Kojève, que à época via o fim da história hegeliano na constituição do Estado soviético stalinista, havia transformado a luta por reconhecimento presente na dialética do senhor e do escravo em uma luta de reconhecimento do desejo (*Begierde*) que marcará a antropogênese da vida social. No entanto, esse desejo não será caracterizado pela enunciação de determinações específicas, pela eleição de objetos particulares, pela afirmação de atributos próprios à individualidade. Antes, tratava-se de uma experiência de negatividade. Para Kojève, a verdade do desejo era ser “revelação de um vazio”,⁸ ou

seja, pura negatividade que transcendia toda aderência natural. Um estranho desejo incapaz de se satisfazer com objetos empíricos e arrancado de toda possibilidade imediata de realização fenomenal. Desejo de “nada de nomeável”,⁹ dirá mais tarde Lacan.

Dessa forma, a história material do desejo que animava o jovem Lacan se tornará uma história dos impasses de reconhecimento do desejo em sua dimensão eminentemente negativa. Como se Lacan estivesse a dizer que, em última instância, sofremos por não sabermos como lidar com a dimensão negativa de nosso desejo, com seu caráter indeterminado, com sua recusa à descrição e à nomeação, com sua recusa a se determinar sob a forma de um objeto que se submete aos modos específicos de presença próprios à consciência. Como dirá Lacan, com uma ponta de nostalgia: “Os antigos colocavam o acento sobre a própria tendência, enquanto nós, nós a colocamos sobre seu objeto [...] nós reduzimos o valor da manifestação da tendência e exigimos o suporte do objeto, devido aos traços prevalentes do objeto”.¹⁰

Nos anos 1970, Deleuze e Guattari verão nessa concepção de desejo como negatividade o fundamento da sujeição psíquica no capitalismo, já que se trataria de submeter a produtividade do desejo a uma espécie de teologia negativa que só poderia produzir uma certa moral da resignação infinita, uma retórica da perpetuação da falta, da finitude absoluta. Segundo Deleuze e Guattari, “não falta nada ao desejo, não há objeto que lhe falte”.¹¹ Ele é antes a manifestação produtiva de uma vida em expansão. É no interior do capitalismo que o desejo se reduz à falta de um objeto nunca encontrado, à repetição de um teatro da inadequação, pois se trata de quebrar sua força transformadora através da submissão melancólica à incompletude paralisante.

Décadas depois, no início dos anos 1990, Judith Butler continuará essa crítica por outras vias, falando do desejo lacaniano como “a idealização religiosa da falta”,¹² que impediria a compreensão das estratégias subversivas mobilizadas contra as estruturas disciplinares da vida social. Tal idealização religiosa apenas perpetuaria a nossa dependência em relação a disposições normativas que estarão sempre em falta.

Tais críticas importantes infelizmente desconsideram a força transformadora da maneira lacaniana de articular reconhecimento e negatividade. Podemos mesmo dizer haver um equívoco fundamental de setores importantes da filosofia e da política contemporânea a respeito do

que realmente significa a atividade negativa. Pois, longe de ser uma figura moral da resignação diante do não realizado, longe de ser o mantra de um culto teológico à impossibilidade, a negatividade em Lacan é forma de não esmagar a possibilidade no interior das figuras disponíveis das determinações presentes ou, e esse é o ponto talvez mais importante, no interior de qualquer presente futuro que se coloque como promessa. Ou seja, a possibilidade não é apenas mera possibilidade que aparece como ideal irrealizado. Ela é a latência do existente que nos esclarece de onde a existência retira sua força para se mover. Se tal latência deve ser compreendida como negatividade, é porque ela pede a desintegração do que se sedimentou ou do que procura se sedimentar como presença socialmente avalizada.

Nesse sentido, deveríamos ser mais atentos ao fato de que, no exato momento em que as sociedades europeias se deixavam encantar com o mantra do “bem-estar social”, com o mantra do modelo perfeito de gestão através da integração da classe trabalhadora aos ditames de um capitalismo de Estado regulado tendo em vista retirar a visibilidade da pauperização,¹³ vemos o aparecimento de uma clínica que insiste exatamente na não integração, na não nomeação e na irredutibilidade do mal-estar. Essa clínica não pode ser abstraída de uma reflexão política sobre o destino das experiências de singularidade em um horizonte social de máxima integração como o nosso. Ela compreende a despersonalização, a invisibilidade e a desintegração não apenas como expressões de sofrimentos psíquicos a serem tratados, mas também como figuras sociais de recusa, tendo em vista a constituição de outras formas de existência. Isso nos abre horizontes renovados para pensarmos políticas de reconhecimento.

Se este livro não traz uma reflexão sistemática sobre o conceito lacaniano de reconhecimento, é simplesmente porque essa questão já foi objeto de análises da minha parte em, ao menos, outros dois livros: *A paixão do negativo: Lacan e a dialética* (Unesp, 2006) e *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento* (Martins Fontes, 2012). Nesses dois trabalhos precedentes não foi apenas o caso de expor a estrutura dos usos do conceito de reconhecimento na clínica lacaniana, mas também de inscrevê-lo no interior de uma tradição dialética que nos obriga a pensar de outra forma a problemática do reconhecimento legada a nós principalmente por Hegel, para além do horizonte antropológico normativo imposto pelas leituras impulsionadas

pela terceira geração da Escola de Frankfurt. Nesse sentido, um terceiro livro, *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (Autêntica, 2016), tinha ainda por objetivo expor críticas a conceitos alternativos de reconhecimento (como o presente em Axel Honneth) para que uma noção antipredicativa de reconhecimento (de forte inspiração lacaniana) pudesse mostrar sua força política. Não se trata assim de retornar a esse debate. Prefiro remeter o leitor aos livros em questão, pois eu simplesmente acabaria por repetir o que já havia dito.

Produzindo sujeitos, destituindo sujeitos

Sendo assim, o primeiro eixo de nossas discussões será dado pelo conceito de *identificação*. Trata-se certamente do conceito psicanalítico mais importante para a compreensão do campo político, isso ao menos desde *Psicologia das massas e análise do eu*, de Freud: um livro que procura descrever processos de produção de coesão social através, principalmente, das dinâmicas libidinais presentes nas relações verticais à autoridade.

Durante os anos 1930, Lacan publica poucos textos. Dentre eles, o mais importante é certamente “Os complexos familiares”, de 1938. Depois, ele só voltará a publicar após o final da Segunda Guerra, quando aparecem dois textos importantes, a saber: “Proposição sobre a causalidade psíquica” e “A psiquiatria inglesa e a guerra”. O primeiro e o terceiro textos compõem um quadro de reflexões que mostra como as consequências psíquicas da decomposição da ordem patriarcal era um problema fundamental para Lacan. Ele compreende que tal decomposição pode provocar tentativas regressivas e autoritárias de compensação social. Mas ela também pode impulsionar a vida social à reconstrução de suas relações de incorporação.

Tais reflexões de Lacan devem ser compreendidas no interior de um quadro mais amplo. Pois, no momento em que o mundo se deparava com a ascensão do fascismo, vemos a publicação de estudos importantes que procurarão mobilizar a psicanálise para dar conta das dinâmicas de regressão social.¹⁴ Tais estudos tendem a convergir na defesa do fascismo como uma estrutura da personalidade marcada pela rigidez, pela estereotipia, pela defesa fóbica de seus limites e sua identidade, de onde se segue a denúncia da natureza autoritária da família burguesa, da

repressão sexual e da autoridade patriarcal em crise de legitimidade. O fascismo aparece assim não apenas como um fenômeno histórico, mas também como o fruto das contradições imanentes aos processos “normais” de socialização.

À sua maneira, os trabalhos de Lacan desse período podem ser lidos sob tal pano de fundo. Eles colocam em cena um diagnóstico social que insiste em como a experiência histórica da decomposição da ordem patriarcal, tópico presente em vários trabalhos dos anos 1930, explicita a natureza agressiva e violenta do Eu como unidade sintética. Em Lacan, o Eu aparecerá sempre como incapaz de operar mediações com a alteridade e a diferença, como caracterizado pela rigidez, pela estaticidade, por uma concepção defensiva de identidade. Daí por que suas relações serão sempre marcadas pela agressividade, pelas formas imaginárias do conflito e pela redução narcísica do outro. Isso quando o Eu não procurar compensar sua fragilidade através da identificação com representações de poder que serão a duplicação narcísica de si, acrescida da fantasmagoria da onipotência. Difícil não perceber que é a experiência do fascismo que leva Lacan a constituir tal teoria do Eu e a posteriormente recusar toda tentativa de fundar a clínica analítica em alguma tarefa de fortalecimento do Eu, como ele via na *ego psychology* hegemônica à época.

Contra isso, Lacan insistirá na importância de produzir certa forma de experiência social do vazio do lugar do poder. Nossas sociedades não seriam mais patriarcais, elas não seriam mais marcadas por identificações paternas, mas por identificações narcísicas, com toda a agressividade que ela comporta. Como se vivêssemos em uma sociedade na qual os pais estão mortos, mas não o sabem. Caberia à psicanálise mostrar como o único pai possível é, ao contrário, um pai morto que se afirma enquanto tal. Maneira de tirar as consequências emancipadoras da decomposição da ordem patriarcal.

À sua maneira, Lacan tentará expor tal teoria em seu texto de 1947 “A psiquiatria inglesa e a guerra”, no qual saúda o experimento dos psicanalistas Bion e Rickman a respeito de grupos sem chefe.¹⁵ Em uma era de declínio da imago paterna e de consolidação de reações fascistas a tal mutação na estrutura da autoridade, sua aposta inicial parece caminhar em direção à possibilidade de constituição de laços sociais a partir da identificação simbólica a um lugar vazio do poder, a uma identificação que preserva a distância em relação às projeções e duplicações do Eu. Algo que de certa forma nos envia, entre outros, a um

filósofo político leitor de Lacan, a saber, Claude Lefort. O mesmo Lefort que tentará desenvolver uma teoria da democracia a partir de uma apropriação de aspectos importantes da teoria lacaniana. Daí afirmações como:

A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem da soberania popular se junta a de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender apropriar-se dela. A democracia alia estes dois princípios aparentemente contraditórios: um, de que o poder emana do povo; outro, que esse poder não é de ninguém.¹⁶

Ou seja, as identificações no campo social, se não quiserem abrir espaço a regressões autoritárias, deveriam saber se guiar pela explicitação do lugar vazio simbólico do poder com suas consequências pretensamente apaziguadoras para os conflitos sociais. Pois o fascismo não suportaria o vazio.

No entanto, a teoria lacaniana irá se complexificar, principalmente a partir do momento em que Lacan tiver diante de si tarefas concretas de organização. No início dos anos 1960, Lacan estará às voltas com a fundação de uma escola que visava reagrupar, sob seu nome, uma nova geração de psicanalistas. Uma escola na qual, de forma sintomática, o lugar do poder não estava exatamente vazio, mas ocupado pelo próprio Jacques Lacan. Não por acaso, será nesse momento que Lacan produzirá suas elaborações mais originais e sistemáticas sobre um fenômeno fundamental, ao mesmo tempo, para a clínica e para toda e qualquer organização de grupo, a saber, a transferência: outro eixo para nosso debate sobre psicanálise e política.

Os dois eixos fundamentais da técnica psicanalítica são a interpretação e a transferência. A transferência nasce da consciência de que a relação médico-paciente é uma relação marcada por fenômenos de sugestão, influência e poder com força de operar transformações clínicas.¹⁷ Mas, em vez de reforçar tais relações de poder, a psicanálise compreende que há uma força terapêutica na decomposição das relações de autoridade, no desvelamento de seus mecanismos de funcionamento. Por isso, a liquidação da transferência é uma espécie de destituição de poder e de seus enraizamentos psíquicos que só pode levar a uma verdadeira experiência de emancipação. A base de nossa emancipação sempre esteve na compreensão clara dos nossos mecanismos de sujeição.

Ou seja, as formas de destituição de poder aparecem como condição fundamental para uma prática da emancipação.

Lacan compreende tal processo através do desvelamento de que somos causados por algo que nunca nos será idêntico, que nunca será objeto de um domínio. Como se agora fosse necessário revelar, no cerne do poder, mais do que um lugar vazio. Revelar a presença de um corpo estranho, irreduzivelmente desidêntico e inassimilável. Algo com o qual nunca poderemos nos identificar sem sermos destituídos de nossa posição de mestria e domínio. A força do poder sempre esteve baseada em uma ilusão fundamental: a ilusão de que entre o poder e seus sujeitos há uma profunda relação de identidade: o mesmo povo, a mesma nação, cidadãos e cidadãs do mesmo Estado, a mesma história, os mesmos valores. Todos conhecem bem a força dessa gramática. É ela que será arruinada por Lacan.¹⁸ Isso exige, como veremos, algo distinto dessa teoria anterior dos efeitos pacificadores do reconhecimento do lugar vazio do poder. Isso exigirá uma teoria de corpos políticos desidênticos.

Uma economia libidinal do capitalismo

O terceiro eixo deste livro se dará através do conceito de *gozo*. No começo dos anos 1960, Lacan introduz em sua teoria dois conceitos que serão fundamentais para a compreensão das consequências políticas da prática psicanalítica, a saber: gozo e objeto *a*. Isso a ponto de Lacan afirmar:

Essas indicações são absolutamente essenciais a serem feitas no momento em que, falando do avesso da psicanálise, a questão se coloca do lugar da psicanálise na política. A intrusão na política só pode ser feita reconhecendo que só há discurso, e não apenas analítico, de gozo, ao menos quando se espera o trabalho da verdade.¹⁹

Ao insistir que há um trabalho da verdade que se produz a partir do momento em que o campo do político é interrogado nos seus modos de produção de gozo, Lacan retomava certa tradição crítica cujas raízes devem ser procuradas não apenas em Freud, mas principalmente em Georges Bataille.²⁰ Vem de Bataille a crítica do capitalismo como sociedade baseada nos princípios utilitaristas de maximização do prazer e de afastamento do desprazer. O sujeito no capitalismo é o agente maximizador de interesse e de prazer.²¹ Em Bataille, tal tópica servia para

*image
not
available*

identidade, entre voluntário e involuntário, entre “pessoa” e “ação”. Como se Lacan estivesse a dizer que processos globais de transformação exigem uma transformação da gramática do “si próprio” normalmente esquecida pelas dinâmicas revolucionárias. Como já se disse em outras paragens, há um devir revolucionário dos sujeitos que é o elemento decisivo para transformações globais. Para realmente agir, preciso sair das redes de descrição do poder, invisibilizar-me diante dos dispositivos de visibilidade e determinação do poder social, explodir os nomes, decompor os lugares.

Se quisermos entender melhor a dinâmica desses atos, Lacan nos sugere escutar um poema que, segundo ele, fornece “a fórmula do ato”. Essa fórmula encontra-se enunciada em um poema de Rimbaud chamado “A uma razão”. Que fiquemos então com a ressonância de suas figuras:

Um bater de seu dedo contra o tambor descarrega
todos os sons e começa a nova harmonia.

Um passo seu é o levante de novos homens
E seus em-marcha.

Tua cabeça se vira: o novo amor!

Tua cabeça se volta: o novo amor!

“Mude nossos destinos, alveje as pragas, a começar pelo tempo”, cantam-te
essas crianças. “Cultiva não importa onde a substância de nossas fortunas e
desejos”, te suplicam.

Vinda de sempre, quem irá contigo por toda parte.

Essa é a verdadeira política da psicanálise. Esse é o resultado de
nossos dramas ficarem menos confusos.

*image
not
available*

personalidade que seria o fundamento da ascensão do fascismo, a saber, uma personalidade agressiva, paranoica, rígida, profundamente defensiva e vinculada a sistemas de desconhecimento e de negação fundamentais para a preservação de seu sistema de crenças sobre si e para uma visão autárquica da identidade.

Assim, por exemplo, Lacan se perguntará sobre: “quanto o pretense ‘instinto de conservação’ do eu se desdobra voluntariamente na vertigem da dominação do espaço”,³⁸ vertigem de dominação ligada à guerra pelo “espaço vital”. Ele compreenderá como a fragilidade narcísica do Eu poderá ser compensada pela identificação a um líder que fará o papel de “supereu coletivo”, ou seja, de figura fantasmática onipotente, capaz de impor o entusiasmo masoquista do autossacrifício “por ideais de nada”.³⁹

Se Lacan pode encontrar tais características no Eu em geral, e não em uma personalidade autoritária em particular, é porque isso que aparece de forma terrorista no fascismo é apenas a realização do destino da individualidade moderna e de suas ilusões de identidade. *Não é o colapso da individualidade que produz regimes totalitários. O que produz regimes totalitários é a defesa narcísica e agressiva de uma individualidade sempre em colapso.* Nesse sentido, sua clínica terá como problema: como desconstituir a estrutura de uma personalidade autoritária para que outra forma de experiência subjetiva possa emergir?

A pior maneira de matar pais

Uma maneira de melhor compreender esse ponto é através da estratégia lacaniana de vincular a prevalência dessa forma autoritária de personalidade ao colapso da ordem patriarcal. Colapso que Lacan descreve através da noção de “declínio da imago paterna”. Como veremos, esse colapso não nos leva necessariamente a formas de emancipação social, mas pode nos levar a formas ainda mais explícitas de regressão. Isso não significa em hipótese alguma que Lacan faça alguma forma de defesa do patriarcado, como alguns acreditam. Mas se trata de insistir que mutações pelas quais passa a família burguesa e suas formas de autoridade fornecem o campo privilegiado para a emergência e a hegemonia social das estruturas de personalidade autoritária. Assim como outros nesse mesmo momento histórico (Reich, Horkheimer), Lacan insiste que mutações na estrutura da família moderna desempenharam um papel central no desenvolvimento das condições

*image
not
available*

evidente como Lacan dialeticamente vincula dinâmica social a contradição, mesmo que ao preço de certa leitura problemática de sociedades não redutíveis ao horizonte ocidental. De toda forma, o que interessa a Lacan é a possibilidade de a identificação ao pai tornar-se o lugar de uma contradição que permitiria ao sujeito fazer da contraposição ao próprio pai a contraposição à Lei. Por isso, Lacan deve afirmar: “é por crises dialéticas que o sujeito se cria, ele mesmo e seus objetos”.⁴⁶ Tais crises dialéticas são descritas como subversões: “Por encarnar a autoridade na geração a mais vizinha e sob uma figura familiar, a família conjugal coloca tal autoridade ao alcance imediato da subversão criadora”.⁴⁷

Ou seja, a peculiaridade da posição de Lacan vem do fato de ele afirmar que a função da lei paterna é permitir a subversão das autoridades constituídas em nome de um ideal que nunca se encarna completamente. Pois, ao encarnar a Lei na figura familiar mais próxima, a família conjugal incita a transgressão da Lei, mas, paradoxalmente, em nome da própria Lei, já que as relações de rivalidade fazem com que o pai seja percebido sempre não estando à altura das injunções da função que ele representa. O que explica por que “os ideólogos que, no século XIX, levantaram contra a família paternalista as críticas mais subversivas não foram aqueles que não tinham sua marca”.⁴⁸

Notemos que essa antinomia relativa à figura paterna é possível porque Lacan parte de um pressuposto central, a saber, há uma espécie de transcendência possível da Lei que poderia impulsionar os sujeitos a transgredirem as encarnações empíricas da lei. No entanto, essa transcendência é, de forma paradoxal, uma espécie de transcendência negativa. Ou seja, a Lei social pode deixar de ser caracterizada pelo conjunto positivo de normas e regras que ela enuncia para ser apenas a marca da inadequação que ela produz em relação aos seus portadores. Essa inadequação é fundamental para que a socialização não seja uma simples conformação a normas, mas uma possibilidade de entrar em dinâmicas individualizadoras de subversão criadora.

Esse ponto é decisivo no argumento de Lacan. De certa forma, a Lei funcionará bem quando ela não legiferar, mas quando simplesmente autorizar o conflito em relação a seu próprio sentido. Nessa direção, quando Lacan afirma que a “grande neurose” contemporânea expressa o fato de a personalidade do pai ser sempre “ausente, humilhada, dividida ou postiça”, provocando com isso uma carência capaz de “tanto secar o

*image
not
available*

guerra, não é por acaso que Lacan dirá que a vitória inglesa na guerra deve ser computada também ao fato de a “intrepidez de seu povo repousar sobre uma relação verídica ao real”.⁵⁶ Mas o que “verdade” e “real” fazem nesse contexto?

Aceitemos que “real” se refere aqui a uma forma de instauração de vínculos sociais que nos coloca diante do que submete as organizações imaginárias ou simbólicas ao esvaziamento. Por isso, há uma dimensão real dos vínculos sociais que exige um certo afeto (“intrepidez”), pois nos coloca diante do que pode decompor grupos ou levá-los a uma forma reinstaurada. Nesse sentido, lembremo-nos dos eixos principais do experimento de Bion e Rickman, que vão, à sua maneira, estar presentes tanto em práticas da psicoterapia institucional quanto na tentativa lacaniana de criar estruturas de trabalho como os carteis.

Em um hospital militar, Bion recebe soldados que recusam sua integração e seu trabalho cooperativo no exército. Ele resolve então organizá-los em grupos de trabalho cujas funções serão decididas pelos próprios membros. Organizam-se então grupos de carpintaria, de prática cartográfica, de conserto de automóveis etc. Até mesmo um grupo responsável por cursos de dança se organiza. Bion se serve aqui do que conheceremos mais tarde por grupos terapêuticos, tão presentes em tentativas de tratamento em psicose.

No entanto, esses grupos tal como pensados por Bion têm uma característica fundamental: o lugar da liderança encontra-se vazio. Aquele que ocupa tal lugar, a saber, o próprio Bion, agirá de forma a simplesmente reenviar a mensagem dirigida a ele para o próprio enunciador. Ele não age, não comanda, mas leva o próprio grupo a tomar as decisões a respeito do que lhe compete. No entanto, Bion garante que o grupo será responsabilizado pela ação de seus membros. Assim, por exemplo, as tesouras de um grupo desaparecem. Bion afirma que não haverá punições, mas não haverá também compra de novas tesouras. O resultado é descrito por Lacan nos seguintes termos:

A partir dessa situação, ele se propõe a organizar a situação de maneira a forçar o grupo a tomar consciência de suas dificuldades de existência enquanto grupo – depois a torná-la cada vez mais transparente a si mesmo, a ponto de cada um dos membros poder julgar de maneira adequada os progressos do conjunto – o ideal de tal organização seria para o médico a lisibilidade perfeita, de forma tal que ele possa apreciar a todo momento em

*image
not
available*

Capítulo 2

Um gozo para fora do capitalismo

*Que algo exista realmente ou não,
isso tem pouca importância.
Ele pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo,
mesmo que não exista realmente.*

Jacques Lacan

“O gozo faz a substância de tudo aquilo a respeito do qual falamos em psicanálise”,⁶² dirá Lacan. Essa afirmação deixava claro o papel estruturante do conceito de gozo no interior do pensamento lacaniano e de sua clínica. No entanto, ele aparecerá para Lacan de forma relativamente tardia. Podemos mesmo dizer que o uso do termo “gozo” como conceito clínico e metapsicológico, um dos mais importantes conceitos no interior da clínica lacaniana, deverá esperar *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* para, de fato, ser apresentado de forma mais sistemática. Ele responde a um deslocamento, cada vez mais visível no pensamento lacaniano, em direção à tematização do uso clínico de dinâmicas ligadas à dimensão do Real, ou seja, dinâmicas que não serão objeto de processos de simbolização, verbalização e rememoração no interior da clínica.

Mas notemos um dado bibliográfico significativo. Após sua apresentação no *Seminário 7*, o conceito de gozo voltará a ser objeto central de análise principalmente em *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*, *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* e *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Há um dado significativo nessa distribuição. A tematização do gozo volta às preocupações centrais de Lacan logo após os acontecimentos de maio de 1968, já que o *Seminário 16* começa no final de 1968. É evidente, nesse contexto, como Lacan faz do gozo um conceito fundamental no interior de uma estratégia de crítica social psicanaliticamente orientada. Essa é, de certa forma, sua resposta a respeito do que está a ocorrer em maio de 1968. Pois Lacan lê o capitalismo não a partir de uma economia política, mas de uma

*image
not
available*

moderadas de prazer, ou seja, formas de prazer que não nos coloquem fora de nosso próprio domínio. Eles são aqueles que se julgam racionais por sempre submeterem sua afetividade à reflexão sobre a utilidade e a medida.

Contra essa sociedade do trabalho Bataille quer apelar a tudo o que ela compreenda como excessivo, tudo capaz de mobilizar um gozo que não se confunda com o cálculo do prazer e desprazer e, principalmente, toda ação social que apareça como improdutiva. Toda sociedade seria atravessada pela necessidade de experiências de excesso, de dispêndio e de destruição que, do ponto de vista das exigências econômicas de produção e maximização, são simplesmente irracionais. Isso leva Bataille a afirmar que o utilitarismo da sociedade capitalista, sua lógica vinculada à constituição de agentes maximizadores de interesses, só poderia ser quebrada pela circulação do gozo e de suas manifestações fundamentais: o erotismo e o sagrado. Como se o gozo fosse o fundamento da crítica social ao capitalismo. É pensando nisso que Lacan dirá: “o gozo é aquilo que serve para nada”,⁶⁹ aquilo que desconhece “utilidade”. Ou, ainda, que “o princípio do prazer é essa barreira ao gozo, e nada mais”.⁷⁰

Comer miolos frescos

Podemos nos perguntar sobre como tal conceito de gozo poderia operar no interior da clínica analítica. Recusando a defesa de uma liberação naturalista do desejo, recusando ainda a possibilidade de um cultivo de si que levaria à afirmação do “homem do prazer” (como defende Foucault),⁷¹ Lacan irá trazer o gozo para dentro de uma reflexão sobre a direção da clínica. Sua clínica deverá levar os sujeitos a se relacionarem com um gozo que os atravessa e que os retira de seu domínio de si, sem com isso submetê-los ao domínio de alguma pretensa naturalidade perdida dos impulsos e paixões.

Nesse sentido, Lacan começará por insistir cada vez mais que a experiência humana não é um campo de condutas guiadas apenas por imagens ordenadoras (Imaginário), por estruturas sócio-simbólicas (Simbólico) que visam garantir e assegurar identidades, mas também por uma força disruptiva cujo nome correto é Real. Aqui, o Real não deve ser entendido como um horizonte de experiências concretas acessíveis à consciência imediata. O Real não está ligado a um problema de descrição objetiva de estados de coisas. Ele diz respeito a um *campo de experiências*

*image
not
available*

fundada na naturalização de certa psicologia que serve de base à economia reinante. É na decomposição de tal fundamento psicológico da economia que a crítica psicanalítica ao capitalismo se insere. Ela nos lembra como o capitalismo coloniza nosso gozo, e nossa única alternativa é retirar tal gozo para fora do modo de produção que o coloniza.

Notemos, por exemplo, um ponto preciso e fundamental da economia libidinal lacaniana, a saber, a maneira como Lacan irá ler a proposição marxista de que toda a racionalidade do processo produtivo no capitalismo está submetida à extração da mais-valia, seja em sua forma absoluta, seja em sua forma relativa. O fato de o horizonte do trabalho ser organizado não a partir da produção de valores de uso que estariam enraizados em nossos pretensos sistemas de necessidades, mas a partir de valorização exponencial do próprio valor não poderia deixar de exprimir certa forma de determinação social de nosso desejo.

A influência maior de Lacan nesse ponto encontra-se na crítica ao *homo oeconomicus* feita por Louis Althusser em seu texto “O objeto do capital”. Nesse texto clássico, Althusser lembra como Marx procura descrever uma mutação no próprio conceito de valor, separando-o das noções correntes de lucro, de renda. Conhecemos a importância, para Marx, da capacidade da força de trabalho em criar valor. Esse valor, no entanto, não está fundado em uma antropologia normativa na qual o próprio valor encontraria seu fundamento como expressão imediata de um sistema de necessidades que ele seria capaz de satisfazer.⁷⁶ Como se a “necessidade” do sujeito humano definisse, por si só, a natureza mesma da atividade econômica e fosse confirmada por ela.

Althusser insiste que o conceito de mais-valia quebra essa antropologia subjacente e “feliz”, já que por trás da economia não encontraremos mais a naturalidade do sujeito de necessidades à procura da melhor satisfação. Encontraremos uma dinâmica “automática” de autovalorização do valor, de transformação do próprio Capital em verdadeiro sujeito do processo econômico e motivador das condutas. Não encontraremos a expressão do sujeito pelo trabalho, mas a produção do sujeito pelas próprias dinâmicas de produção do valor. Como dirá Marx: “A produção produz não somente um objeto para o sujeito, mas um sujeito para o objeto”.⁷⁷

O que faz Lacan é tentar definir qual seria a base libidinal de tal forma de sujeição, de produção do sujeito pelo objeto do Capital, pois a reflexão política feita pela psicanálise nunca se contentou em explicar processos

*image
not
available*

própria encarnação do fracasso em nomear o desejo. Algo que mais pareceria uma teologia negativa travestida de clínica do sofrimento psíquico com consequências políticas paralisantes. Como seria paralisante a posição de quem sustenta uma ordem que ele sabe ser inadequada, mas sem ser capaz de superá-la. O que seria a mais astuta e perversa forma de conservação de uma lei que deveria há muito ter sido abandonada.

De fato, é para insistir na generalidade da castração que Lacan defende o falo como processo geral de socialização do desejo. Ou seja, o falo não é uma norma generalizada, mas uma inadequação generalizada. Se a castração não fosse um processo genérico e extensivo a todos, então teríamos de admitir que a vida social preserva alguns da violência de seus modos de determinação e limitação. Ou seja, deveríamos aceitar que há sujeitos que preservariam uma relação imanente ao gozo, sujeitos que entrariam na ordem social sem serem marcados pela violência da alienação. O que seria, talvez, a pior de todas as fantasias de compensação à violência social, a saber, a fantasia de que há algum ponto no qual essa ordem social permite aos sujeitos que nós somos, sujeitos constituídos pela ordem social, não se sujeitarem. Ou seja, generalizar a castração é afirmar que nenhuma existência preserva-se da alienação, mesmo aquelas que, em nossas sociedades atuais, colocam-se como não binárias, como mutantes. Nenhuma existência pode falar em nome de uma diferença atual em meio à sociedade da violência capitalista ainda vigente. Isso será apenas uma forma de impostura.

No entanto, há ao menos dois tipos distintos de efeito resultantes dessa passagem pela castração: um produz os regimes de existência, outro abre espaço à experiência do inexistente. O primeiro caso nos leva ao gozo fálico, o outro nos leva às discussões sobre o gozo feminino. Esses dois efeitos, é sempre bom lembrar esse ponto, dão-se *nos mesmos corpos*. Os corpos humanos são atravessados por esses dois efeitos. Não há nenhum corpo humano que tenha sido submetido às formas do gozo fálico sem que isso não produza inadequações. Uma das razões da violência extrema daqueles que lutam por se reconhecerem no interior da lógica do gozo fálico é o fato de eles não saberem o que fazer com outra experiência de gozo que os assombra. Mais uma vez, não há binarismo em Lacan. Há monismo, mas não há posição sem uma pressuposição que a nega. Por isso, não há posição que não seja instável e aberta a um devir.

*image
not
available*

bastante usual de santa e puta que só faria sentido no interior dos fantasmas masculinos). Mas isso seria perder o eixo central da estratégia de Lacan, a saber, insistir que o poder (nesse caso, o poder religioso) tenta colonizar um gozo que pode ultrapassá-lo, obrigando a vida social a lidar com o que quebra seus regimes de existência, de hierarquia e produção. E para fazer esse gozo emergir, é necessário que a experiência confronte-se a seu ponto extremo de contradição, é necessário que a linguagem encontre seu ponto de torção, até que ela seja obrigada a dizer: “*Se houvesse outro*, mas não há outro que o gozo fálico – a não ser aquele sobre o qual a mulher não diz uma palavra, talvez porque ela não o conheça, esse que a faz não toda. É falso que exista outro, o que não impede que a continuação seja verdadeira, a saber, que não deveria ser este”.¹⁰²

Essa língua que fala “Não há outro gozo [...] salvo esse do qual não se fala, salvo esse que, se houvesse, seria outro”, língua que fala “É falso que haja outro, o que não impede de dizer que não deveria ser este”, é a fotografia de um processo de emergência que leva a língua a seu ponto de torção. Processo que recusa identificação, que recusa nomeação e identidade, fazendo colapsar a ordem por dentro, como algo indescritível que nasce do que parecia o mais familiar. Essa é uma estratégia política de produção de diferença que não poderia, em hipótese alguma, ser confundida com uma dinâmica de restauração.

Pode-se criticar Lacan por colocar a mulher em uma posição na qual ela nada fala sobre seu gozo, na qual ela nada conhece de seu gozo. Mas para tanto seria necessário lembrar que esse desconhecimento é, para Lacan, constituinte de nossos modos gerais de alienação. A posição masculina crê falar e se encontra a todo momento em uma fala vazia que não é outra coisa além da simples repetição do código. Nesse contexto, nada falar é o começo de uma verdadeira transformação.

Por outro lado, poderíamos dizer que a psicanálise lacaniana é absolutamente indiferente ao problema da performatividade de gênero. Ela não tem problema algum em assumir múltiplas inscrições de gênero. Pois sua questão central encontra-se em outro lugar, a saber, nas estruturas de relacionalidade (que, é claro, não podem ser abstraídas das determinações de gênero).¹⁰³ Ela procura levar os corpos a assumirem uma forma de relacionalidade na qual possa circular um gozo que nos desacostume do regime identitário, acumulador e contábil próprio ao

*image
not
available*

nome de um gozo que o capitalismo procura, por todos os meios, destruir.

*image
not
available*

Notemos inicialmente como a transferência é um operador psicanalítico que tem clara matriz ligada a questões de ordem política. Lembremos inicialmente como a compreensão de que a relação interpessoal entre paciente e médico é um espaço privilegiado nos processos de cura foi uma constante a partir do início do século XIX. Alguns, como Michel Foucault, chegam a ver nele o motor fundamental para o advento da psiquiatria moderna de Phillippe Pinel, de Samuel Tuke, com seus métodos de intervenção.¹¹⁸ Para tanto, ele não teme recorrer a Esquirol, para quem a terapêutica da loucura seria “a arte de subjugar e de domar, por assim dizer, o alienado, pondo-o na estreita dependência de um homem que, por suas qualidades físicas e morais, seria capaz de exercer sobre ele um ímpeto irresistível e de mudar a corrente viciosa de suas ideias”.¹¹⁹

Pois o reconhecimento do poder terapêutico dessa sugestão e influência, um poder terapêutico que teria levado tais processos a serem vistos como peças maiores daquilo que chamávamos à época de “tratamento moral”, seria, para Foucault, decisivo para a “invenção” do psicológico, ou seja, para o reconhecimento de uma causalidade estritamente psicológica daquilo que hoje compreendemos como “doenças mentais”. Uma genealogia da transferência nos mostra como sua realidade esteve, desde o início, profundamente ligada a uma reflexão sobre o poder e sua força de produção de modos psíquicos de sujeição.

Por outro lado, o conceito de transferência, tal como ele aparece no início do século XX, será também tributário de uma reflexão sobre fenômenos de imitação e mimetismo no interior de vínculos sociopolíticos próprios das sociedades de massa. Vemos isso claramente nas reflexões de “psicólogos sociais” como Gustave Le Bon e Gabriel Tarde a respeito do comportamento imitativo das massas. Reflexões importantes para Freud pensar a dinâmica das identificações (ver, principalmente, os primeiros capítulos de *Psicologia das massas e análise do eu*). A esse quadro devemos acrescentar ainda as reflexões de Max Weber sobre o carisma “hipnótico” de lideranças em sociedades pré-modernas.¹²⁰

Lembremo-nos, por exemplo, de Gabriel Tarde em seu *As leis da imitação*, um dos livros fundadores da psicologia social e que Freud certamente conhecia. Tarde dirá: “o ser social, enquanto social, é por essência imitador. A imitação desempenha nas sociedades um papel análogo àquele da hereditariedade nos organismos e da ondulação nos

*image
not
available*

Por isso, Lacan insiste na maneira como Sócrates afirma que Alcebíades se engana a respeito de seu desejo, pois, apesar de suas demonstrações e louvores, não é exatamente ele, Sócrates, quem Alcebíades deseja, mas os *agalmatas* que ele porta, que são a expressão do que Lacan chama de objeto *a*. O que Sócrates faz, pois, é uma operação de separação, na medida em que tenta mostrar a Alcebíades uma distância entre *I* e *a*, entre o ideal do Eu e o objeto que o sustenta. Ao expor tal distância, Sócrates produz uma espécie de curto-circuito no sistema de identificações que sustentava a posição de Alcebíades, já que o ideal do Eu não aparece mais, como aparecia outrora, como o ponto de transcendência necessário à afirmação da emancipação em relação aos objetos imaginários. Ele aparece como uma vestimenta que sustenta o sujeito por impedi-lo de se confrontar com um objeto sem lugar que, no entanto, causa-o, leva-o a agir, determina sua ação e o constitui.

De um lado, esses objetos *a* são aquilo que a psicanálise compreende por “objetos parciais” (fezes, seio, olhar, voz etc.), ou seja, objetos de pulsões parciais, dispostos em uma zona intermediária entre meu corpo e o corpo do Outro, que o sujeito deve “perder” para constituir uma imagem unificada do corpo próprio através do estádio do espelho. Mas mesmo perdendo a possibilidade de fazer referência a esses objetos, eles continuam a causar o desejo do sujeito. Uma causalidade sempre explosiva para a identidade do Eu, já que esses objetos trazem a marca histórica da exclusão, das relações não especulares, não identitárias.

Por outro lado, Lacan aproxima tais objetos do que os gregos entendiam por *agalma*. Para entender tal costura, lembremos de Lacan afirmando:

Não sei por que, após ter dado uma conotação tão pejorativa ao fato de considerar o outro como objeto, nunca se tenha notado que considerá-lo como um sujeito não é melhor [...] se um objeto equivale a outro, para um sujeito a situação é bem pior. Pois um sujeito não vale simplesmente por outro – um sujeito, de maneira estrita, é um outro. Um sujeito estritamente falando é alguém a quem podemos imputar o quê? Nada mais do que ser como nós [...] do que poder entrar em nosso cálculo como alguém que opera combinações como nós.¹³³

Não por acaso, essa afirmação está em *O Seminário, livro 8*. Lacan afirma que ser objeto no amor não é, necessariamente, ser submetido à vontade de um sujeito, mas pode significar simplesmente ser objeto para

*image
not
available*

Tiremos, por exemplo, as consequências de uma afirmação como:

Assim funciona o *i(a)* do qual o eu e seu narcisismo imaginam fazer o casulo desse objeto *a* que faz a miséria do sujeito. Isso porque o (*a*), causa do desejo, por estar à mercê do Outro, angustia o sujeito na ocasião, vestindo-se contrafobicamente da autonomia do eu, como faz o caranguejo ermitão de toda carapaça.¹³⁶

Lacan está a dizer que o Eu ideal, que sustenta processos identificatórios responsáveis pela constituição imaginária de si através de relações narcísicas, precisa se apoiar em objetos *a* de maneira a tentar retirar a angústia que eles produzem (lembramos que, em Lacan, a angústia tem um objeto), fortalecendo assim o discurso da autonomia da vontade.¹³⁷ Uma autonomia da vontade que aparece como discurso de defesa contra a fobia resultante da descoberta de que aquilo que nos constitui em nossa identidade, as imagens que nos constituem, só são desejáveis na medida em que trazem algo que pode dissolvê-las, algo cuja dinâmica é marcada pela deriva. Por isso podemos dizer: o que sustenta a reprodução material da vida psíquica, o que permite o exercício constituinte das relações de poder é algo que, ao mesmo tempo, pode dissolver as próprias relações de poder. E se o poder consegue controlar a circulação desses objetos que nos descentram, é porque ele sabe que o reconhecimento de si nesses objetos nos angustia.

O poder sabe que a liberdade nos angustia, ao mesmo tempo que ela nos atrai. *Se sujeitos aceitam a servidão, é porque eles temem a angústia que a liberdade produz*, e uma das dimensões fundamentais que a análise pode fornecer ao exercício da liberdade é levar o sujeito a depor suas defesas contrafóbicas, é mostrar que a angústia da liberdade não vem da possibilidade transcendente de tudo fazer e desejar, mas da realização de que somos agidos por uma causalidade exterior que, como dizia Lacan, é algo em nós mais do que nós mesmos. Essa temática lacaniana do reconhecimento de si no objeto visa expor o sujeito à angústia de se saber movido por causalidades que nos descentram, causalidades profundamente enraizadas na história incontrolada de nossos desejos.¹³⁸ Se a liberdade não tivesse natureza tão dramática, não seria tão constante o ímpeto em evitá-la.

É essa instabilidade das relações de poder que a transferência permite circular, é dessa instabilidade que ela é feita e desfeita. E insistiria que esse movimento duplo é fundamental. Compreender a transferência é