GABRIELA GOMES COSTARDI

Ato Entre Vários
Reflexões teóricas para uma política da psicanálise de inspiração arendtiana

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientador: Prof. Dr. Paulo Cesar Endo

São Paulo
2015

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Costardi, Gabriela Gomes.

Ato entre vários: reflexões teóricas para uma política da psicanálise de inspiração arendtiana / Gabriela Gomes Costardi; orientador Paulo Cesar Endo. -- São Paulo, 2015.

262 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração**:** Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Psicanálise 2. Política 3. Liberdade 4. Autoridade 5. Arendt, Hannah, 1906-1975 I. Título.

RC504

Nome: COSTARDI, Gabriela Gomes

Título: Ato Entre Vários. Reflexões teóricas para uma política da psicanálise de inspiração arendtiana

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Paulo C. Endo Instituição: IPUSP

Julgamento: Aprovado Assinatura:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para Diego, o novo amor.

Agradecimentos

Agradeço ao Paulo, que me tomou como pesquisadora desde o princípio, e sempre; que achou que as contingências da vida seriam positivas para a pesquisa, quando eu duvidava; que pediu um salto. Meu reconhecimento também por sua estatura intelectual e seu engajamento com as coisas do mundo.

Às pessoas da Universidade de São Paulo, especialmente do Instituto de Psicologia, por terem oferecido a estrutura necessária à realização desta pesquisa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pelo apoio financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa tanto no Brasil quanto no Exterior.

Ao professor Christian Dunker, que falou sobre liberdade na Qualificação, além de ter deixado tantas outras marcas.

Ao professor Rainer Schmidt, que me mostrou a vida e a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. E, especialmente, por ter sustentado belamente sua estrangeiridade na Qualificação.

Aos professores Adriano Correia, José Moura e Rinaldo Voltolini, pelas valiosas contribuições prestadas na banca de Defesa.

Ao professor Roger Berkowitz, do Centro Hannah Arendt, no Bard College, EUA, por pensar com Arendt e me permitir estar lá.

Aos professores Kenneth Reinhard e Eleanor Kaufman, da Universidade da Califórnia Los Angeles, EUA, que me receberam de braços abertos e me deram oportunidades de abrir horizontes de pesquisa.

Ao Cris que, por perseguir seu desejo, fez com que esta pesquisa fosse levada por caminhos inesperados. E, principalmente, por me ver com os melhores olhos.

À minha mãe, Liéte, que me ofereceu condições de escrever. E também por dividir comigo os momentos mais importantes e mais banais da vida.

Ao meu pai, Nêco, que me deixa com uma saudade insistente; ao meu irmão, Raone, e à Nica, porque fazem a vida não ser tão solitária.

À Leide, César e Leide Filha, pelo vivo apoio e por estarem sempre por perto.

Ao grupo de pesquisa, por ser um espaço de encontro, de apoio, de perguntas, de colocação à prova de nossos produtos intelectuais. A todos que por ali passaram.

Especialmente, à Lúcia, Vanessa, Cris, Rita, Luiz Moreno, Luiz Henrique, Victor, Marcus, Rose, Helô e Anna (com especial gratidão pela revisão do texto de Qualificação).

Ao pessoal que faz valer a pena se encontrar nos domingos de manhã para ler Lacan. Por fazerem a palavra circular, por terem se tornado amigos, por me enviarem ao Fórum Lacaniano. Especialmente, à Bettina, Albert, Apurva, John, Michaela, Natalie, Christine, Alícia e Robert.

Aos amigos, impossível de nomeá-los e impossível não nomeá-los, àqueles que com sua presença e palavras marcaram este trabalho. Especialmente, à Paula, Lívia, Paty, Lu, Stella, Kelly, Monica, Lucila e Filó.

À Maria e à Carey, por me ajudarem com a língua estrangeira. E pela amizade, sobretudo.

Ao Paulo de Souza Jr., pelo belo trabalho de revisão do texto.

À Angelina, por seus atos.

Ao Diego, que, ao nascer, fez o mundo tornar a girar. E, daí, meu desejo de terminar esta pesquisa.

Ah! Se soubésseis quão depressa — muito depressa — as cousas estão para mudar!

Friedrich Nietzsche

Não é frequente encontrar homens e mulheres que saibam que, sem o Outro, os atos são ainda mais comprometidos.

Extrato de um depoimento de passe

Resumo

COSTARDI, G. G. *Ato Entre Vários*. Reflexões teóricas para uma política da psicanálise de inspiração arendtiana. 2015. 262p. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Este trabalho busca inspiração na teoria política de Hannah Arendt com vistas a formular uma noção de política da psicanálise de orientação lacaniana. Os conceitos da teoria arendtiana que servem, especialmente, a esse diálogo são: ação política, estabelecimento de compromissos e pluralidade política. Do aporte teórico de Jacques Lacan comparecem, com especial destaque: o ato psicanalítico, a transmissão e a lógica da sexuação feminina. O princípio que reuniu ambos os autores foi o de que a ação é o dispositivo máximo de superação da repetição — seja no âmbito político, seja no do sujeito do inconsciente. Ao localizar a ação política no espaço público, Arendt chama a atenção para o fato de ela ser realizada pelos homens, no plural, e em condições de igualdade; e, ainda, de ser lócus da liberdade enquanto capacidade de iniciar. Em contrapartida, a autora postula que aquilo que foi fundado pela ação conjunta adquire permanência no corpo político a partir do compromisso que se estabelece entre os indivíduos políticos, o que dá origem ao mundo. Em suma, temos que a concepção arendtiana de política tem em seu centro as noções de ação e de mundo. Do lado da psicanálise, encontramos no ato um dispositivo capaz de promover um novo início na vida subjetiva. Contudo, o ato em si mesmo não é capaz de constituir uma dimensão política, já que nem implica uma coletividade, nem o engendramento do mundo. Nesse sentido, nossa tese propõe que seja preciso acrescentar a noção de transmissão à de ato para se formular uma política da psicanálise. Isso requer que, juntamente com a categoria da 'verdade', seja levada em conta a do 'saber', já que, ao contrário da primeira, é o último que carrega uma exigência de transmissibilidade. A noção de transmissão, ainda, se mostra fundamental para nosso argumento, ao colocar em jogo uma transferência de trabalho *entre vários* — sendo esse o significante com o qual nomeamos a coletividade que é engendrada pela dimensão política da psicanálise. Assim, ato e transmissão se colocam como categorias capazes de sustentar uma noção de política da psicanálise. Além disso, aproximamos a pluralidade política arendtiana da lógica da sexuação feminina lacaniana, com vistas a situar o tipo de coletividade que decorre dessa concepção de política em relação a outras que prezam pela unificação do corpo político. Nesse debate, consideramos como mecanismos que causam a unificação do corpo político o antagonismo e a representação, tal como encontrada na soberania e no populismo. Destacamos, ainda, que esse percurso de investigação nos permitiu refletir diretamente sobre dois importantes temas da teoria política, a partir de uma perspectiva psicanalítica, nomeadamente: a liberdade e a autoridade. Por fim, demarcamos que a pesquisa toma alguns princípios da teoria psicanalítica como fundamento de sua metodologia, a saber: a leitura e a escrita enquanto atos que concernem ao real; a consideração da dimensão transferencial da investigação e a noção de 'inspiração' enquanto guia para posicionar os parceiros nessa interlocução — sendo a última uma recomendação de Lacan quando trata da política de sua Escola.

Palavras-chave: psicanálise; política; liberdade; autoridade.

Abstract

COSTARDI, G. G. *Acting Between Variants.* Theoretical Reflections on the Politics of Psychoanalysis Inspired by Hannah Arendt's Thought. 2015. 262p. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This work seeks inspiration in Hannah Arendt's political theory in order to formulate a notion of politics of Lacanian psychoanalysis. The Arendtian concepts that are mainly used in this dialogue are: political action, compromise, and political plurality. From Lacanian theory, we especially use: psychoanalytic act, transmission, and the feminine logic of sexuation. Arendt and Lacan have a common ground on considering that action overcomes the repetition, in political or in the unconscious subject spheres, respectively. The Arendtian political action is performed by men in the plural, and it is the locus of freedom as new beginnings. Besides promoting new beginnings, the action is supposed to assure the existence of what was brought into life, being the latter the function of compromise between political individuals. Arendt calls the world a space created between men through the action of compromise. In sum, the Arendtian conception of politics is based on the notions of action and world. In its turn, psychoanalysis affirms that the act performs new beginnings in subjective life. However, the act itself is not able to constitute a political dimension since it neither implies a collectivity, nor creates a world between individuals. In this sense, we propose that it is necessary to put together the notions of act and transmission (of knowledge) in order to formulate a psychoanalysis' notion of politics, since the latter brings people together, in causing the work transference. Thus, act and transmission sustain the politics of psychoanalysis. Moreover, we put together the Arendtian political plurality and the Lacanian feminine logic of sexuation for the sake of formulating a conception of politics that works against the unification of the political body. So, we contrast this conception of politics with the ones that lead to the political body's unification. In this debate, we consider antagonism and representation, as we found in the sovereignty the populism, to be ways of political body's unification. This investigation also addresses two major political theory topics from the psychoanalysis point of view, namely, freedom and authority. Finally, the research considers some psychoanalytical propositions as guidelines to its methodology, namely, reading and writing as operations concerning the Real, the transferential level of the research process, and the notion of inspiration as a principle to guide the dialogue between theories.

Keywords: psychoanalysis; politics; freedom; authority.

Sumário

Introdução 17

1.1 - Um encontro entre o pensamento de Hannah Arendt e a psicanálise de Freud e Lacan 20

1.2 - Outros encontros entre o pensamento de Hannah Arendt e a psicanálise de Freud e Lacan 24

1.3 - Considerações sobre a metodologia 26

1.4 - Estrutura dos capítulos 28

Prólogo: Considerações sobre política e psicanálise 33

1.1 - Políticas do tratamento psicanalítico 33

1.2 - Política da ação como correlato da falta-a-ser 38

1.3 - A psicanálise aplicada 40

1.4 - Psicanálise e teoria política 44

1.4.1 - As categorias de ato e gozo na análise política — Zizek como exemplo 45

1.5 - Social versus *político* 48

1.6 - Política e economia 50

Parte 1 - A política arendtiana: ação e compromisso 55

1.1 - A ação política 57

1.1.1 - Uma nota sobre a metodologia de Hannah Arendt 58

1.1.2 - Os espaços público e privado 63

1.1.3 - O espaço social e a intimidade 71

1.1.4 - Trabalho, fabricação e ação 76

1.2 - Formulação de compromissos 85

1.2.1 - A concepção arendtiana de autoridade 89

1.3 - A pluralidade 99

1.3.1 - Ausência da pluralidade: totalitarismo e o mal radical 100

1.3.2 - Ausência da pluralidade: a recusa em pensar e o mal banal 105

1.3.3 - A pluralidade e a moralidade 108

1.4 - Distinções estanques e o desaparecimento do entre 117

Parte 2 - Uma noção de política da psicanálise 129

2.1 - Nomes da unidade fraturada em Lacan: o sujeito, o objeto 131

2.1.1 - Do sujeito como fratura 132

2.1.2 - Do objeto como fratura 137

2.2 - O ato na clínica psicanalítica 149
2.2.1 - Trabalho e produção inconsciente 149
2.2.2 - O ato no paradigma da simbolização: a verdade 153
2.2.3 - O ato de Antígona e o impossível 161
2.2.4 - O ato psicanalítico no processo da cura: da impotência à impossibilidade 166
2.2.5 - O dispositivo do ato psicanalítico: a transmissibilidade 169
2.3 - O ato como dimensão política da psicanálise - a liberdade 173
2.3.1 - A liberdade na psicanálise 173
2.3.2 - O ato como lugar do início na política de Arendt e na psicanálise de Lacan 178
2.4 - A transmissão como dimensão política da psicanálise - o mundo 191
2.4.1 - A transmissão e o engendramento do Entre Vários 192
2.4.2 - Reflexões para uma concepção psicanalítica de autoridade 198
2.5 - A pluralidade política e a lógica da sexuação feminina 211
2.5.1 - A pluralidade política 212
2.5.2 - Outros da pluralidade — a representação como unificação do corpo político 213
2.5.3 - Outros da pluralidade — o antagonismo 222
2.5.4 - Representação, uma função sustentada pela transferência 224
2.5.5 - O masculino, o feminino 229
2.5.6 - Sexualidade feminina e pluralidade política 239
Conclusão 243
Referências 249

Introdução

Esta pesquisa promove um encontro entre o pensamento de Hannah Arendt e a psicanálise de Jacques Lacan, enquanto retorno ao pensamento de Sigmund Freud, sendo que o pensamento da autora é invocado e provocado em relação a estudos prévios constitutivos de nossa formação como psicanalistas e pesquisadores. O projeto inicial desta pesquisa era investigar o conceito de *autoridade* na obra dos referidos autores, levando em conta o entrelaçamento deste às noções de *fundação* e *transmissão*. Porém, ao longo de seu percurso, ganhou destaque a necessidade de pensarmos um *modo* de diálogo entre as teorias psicanalítica e arendtiana, mais especificamente, o desafio de colocar em relação uma teoria que lida com o sujeito do inconsciente com outra que se volta à pluralidade de indivíduos — o que, a princípio, figuraria como pano de fundo da pesquisa.

A emergência dessa questão constituiu uma segunda fase de nossa investigação, que descrevemos aqui sucintamente. A partir do aprofundamento de nossa leitura da obra de Hannah Arendt e de alguns de seus importantes comentadores — trabalho que se realizou, em grande parte, ao longo de um estágio de pesquisa no Centro Hannah Arendt do Bard College em Annandale-on-Hudson, NY, EUA —, bem como do avanço em nossos estudos sobre psicanálise, nos propusemos a iniciar uma interlocução entre as referidas teorias a partir de temas pontuais. Daí termos aproximado a clínica da intersubjetividade lacaniana da pluralidade política arendtiana, bem como termos promovido análises cruzadas sobre os temas *autoridade*, *vida*, *moralidade* e *liberdade*.

Essas análises pontuais nos possibilitaram avançar no diálogo a que nos propusemos e nos permitiram atingir certas concepções mais gerais sobre os pontos nos quais é possível ou não estabelecer aproximações entre as teorias. Por exemplo, ao tratarmos dos temas ‘vida' e 'autoridade', observamos a separação que Arendt faz entre natureza e política, bem como entre infância e vida adulta — pontos que a afastam das concepções psicanalíticas. Outro exemplo é o fato de que, ainda que tenhamos aproximado o conceito arendtiano de pluralidade política da clínica da intersubjetividade lacaniana, ficou claro que, por outro lado, ambos os autores se distanciam quando Lacan lança mão de alguns mecanismos universalistas relativos ao âmbito simbólico, o que nos permitiu demarcar o sentido que a noção arendtiana de pluralidade assume em nosso debate.

Em suma, fizemos da generalização nosso procedimento de trabalho — estabelecemos certas análises particulares que nos levaram a uma apreensão mais ampla da interlocução que nos propusemos a realizar —, mas, apesar de termos avançado em nossa investigação com essa estratégia, ainda insistia a diferença máxima que nos saltou aos olhos desde o início: como colocar em relação um pensamento que trata do sujeito do inconsciente com outro que se volta à pluralidade política? A reflexão que empreendemos ao longo do processo de pesquisa sobre a oposição indivíduo-coletividade gerou um deslocamento em nosso modo de formular a questão, pois, em ambos os campos teóricos a que nos referimos, o indivíduo não é pensado nem como oposição à coletividade, nem como representante de uma classe, mas ele assume um modo de *existência fraturada porque existe em relação à coletividade*.

O trabalho realizado nesse período foi submetido a uma banca examinadora por ocasião do Exame de Qualificação de Tese, requisito do departamento de pesquisa em que se desenvolve a presente investigação. Momento frutífero, os examinadores apontaram a necessidade da formulação de uma questão mais específica, bem como destacaram positivamente as articulações apresentadas em relação à questão da liberdade em Arendt e Lacan. Daí que a formulação de duas questões gerou um projeto de pesquisa a ser cumprido no Programa de Teoria Crítica Experimental da Universidade da California, Los Angeles - UCLA, departamento interdisciplinar de pesquisa em Humanidades, o qual se dedica sobremaneira à psicanálise lacaniana em conexão com outras áreas do pensamento.

Primeira questão, “seria o conceito arendtiano de ação política capaz de inspirar uma teoria lacaniana sobre a liberdade?”; e segunda: “pode a concepção arendtiana de pluralidade política ser aproximada da lógica feminina da sexuação lacaniana, oferecendo uma alternativa às concepções políticas que se baseiam na soberania?” Durante esse período, nossos estudos focalizaram as conexões da psicanálise com a ciência e a política e atingimos a convicção de que o conceito de ato psicanalítico poderia ser o motor de uma concepção de política da psicanálise inspirada pela teoria da ação política arendtiana — desde onde se desdobrariam considerações teóricas para a construção de uma teoria lacaniana da liberdade, bem como a formulação de um modelo de política não soberana que dialogasse com a lógica da sexuação feminina de Lacan.

A partir desse percurso preliminar, decidimos dar peso à tese de que *tanto a teoria política de Hannah Arendt quanto a política do tratamento da psicanálise de Jacques Lacan*

estão referidas a uma unidade fraturada. Essa tese surgira ao modo de uma intuição no início do trabalho, acompanhara nosso percurso como um pano de fundo, por sua generalidade, e só pode ser formulada em considerável extensão após termos observado sua capacidade de funcionar como uma espécie de lugar terceiro a permitir o encontro entre conceitos maiores de ambas as teorias — o sujeito, o objeto *a*, o feminino, do lado de Lacan, e a pluralidade política, a ação política, o mundo, do lado de Arendt. Esse artifício conceitual mostrou-se capaz de gerar duas consequências importantes, a saber, a formulação de uma noção de política da psicanálise de inspiração arendtiana e, ainda, a articulação da noção de pluralidade política arendtiana à lógica feminina da sexuação lacaniana.

Dizer 'unidade fraturada' significa afirmar a existência do Um, ainda que na via de um lócus não totalizador. Ou seja, tanto a teoria de Arendt quanto a de Lacan não se sustentam pela referência à pulverização, dispersão ou "pura" multiplicidade, senão propõem a existência de uma unidade que não é autorreferente. Por exemplo, quando Lacan, seguindo Freud, postula o sujeito enquanto dividido pelo inconsciente, ele recusa tanto a unidade transparente do sujeito da consciência quanto a multiplicação inesgotável do sentido. Sendo representado por significantes que nomeiam o gozo, o sujeito faz tropeçar o que poderia ser um infindável desenrolar da cadeia significante, colocando em jogo uma unicidade que diz respeito à fixação de sua posição fantasística. Outro exemplo, ao preservar em seu seio a categoria do indivíduo, a noção arendtiana de mundo recusa tanto a massificação e a homogeneidade quanto a reunião local e pontual de pessoas, baseada em interesses particulares, já que o mundo é a constituição de um espaço *entre* os indivíduos, a partir de acordos sobre questões que são comuns aos mesmos.

Antes de apresentarmos o longo processo de interrogações e impasses que fomentaram as questões acima, nos sentimos impelidos a justificar nossa decisão de promover uma interlocução entre autores que dialogaram com tradições diversas e não se encontram de forma evidente.

1.1 - Um encontro entre o pensamento de Hannah Arendt e a psicanálise de Freud e Lacan

O que nos interessou, sobretudo, na teoria arendtiana — a ponto de apostarmos em sua capacidade de inspirar reflexões teóricas para uma política da psicanálise — diz respeito à separação feita pela autora entre os âmbitos público e privado. Em certo sentido, pensamos que essa é uma separação artificial e teremos oportunidade de justificar nossa posição, mas, ao mesmo tempo, temos ciência de que tal separação abre espaço para se pensar categorias políticas, a partir da psicanálise, que não sejam derivadas dos processos primários de socialização — por exemplo, permitindo-nos diferenciar o inconsciente enquanto uma categoria que implica necessariamente o Outro social do nível político que o constitui, sendo que o último não é deveras necessário.

Outra prerrogativa do trabalho de Arendt que nos interessou especialmente diz respeito à concepção ativa, positiva e produtiva de seus conceitos. Sua política é ação, tal como suas concepções de poder, mundo e lei. Isso nos permitiu suspender, a título de experimento, todo um conjunto de noções restritivas relacionadas a conceitos psicanalíticos: a interdição, a lei, a castração. Essa suspensão afetou nossa concepção sobre alguns conceitos psicanalíticos como, por exemplo, o impossível, o qual, em nosso argumento, não é tomado como falta de satisfação derivada da castração, senão como uma operação do simbólico sobre o real a ser nomeada formalização.

Tendo apontado alguns indícios sobre o que nos fez permanecer com Arendt ao longo de nossas investigações, passemos a falar das evidentes distinções entre o pensamento da autora, por um lado, e as psicanálises de Freud e Lacan, por outro. A autora alcançou grande repercussão com sua capacidade de pensar eventos de alcance coletivo, e noções como esfera pública, aparência e pluralidade são caras à sua obra. Alguns de seus trabalhos se caracterizam por trazer grande pesquisa histórica, como naqueles em que pensou o totalitarismo e as Revoluções Francesa e Americana; outros apresentam um caráter filosófico mais acentuado: por exemplo, sua proposição de uma análise da vida ativa e das faculdades do espírito, sem contar sua tese de doutorado sobre o amor em Santo Agostinho — na qual apresenta importantes cadeias de pensamento que serão retomadas em suas análises políticas posteriores.

Ela, ainda, escreveu, em tom jornalístico, inúmeros artigos sobre questões políticas de sua época — tais como a segregação racial nos Estados Unidos; a guerra do Vietnã; os movimentos de desobediência civil; a polêmica cobertura do julgamento do nazista Adolf Eichmann para a revista americana *The New Yorker* — e refletiu, em um estilo agudo, sobre temas que atravessam os tempos, como: educação, cultura, história, responsabilidade, moralidade, entre outros. Em suma, Hannah Arendt não é propriamente uma historiadora, nem uma filósofa, nem uma jornalista, mas uma pensadora que dialoga com a tradição do pensamento ocidental em função dos acontecimentos de seu tempo.

A psicanálise, por sua vez, é um discurso moderno fundado a partir de uma práxis clínica, a qual, em contraste com Arendt, nem se apoia na tradição do pensamento ocidental em geral, nem dialoga com conceitos da teoria política mais especificamente. Pois quando Freud consultou os neurologistas (para escrever sobre os sonhos), os antropólogos (para formular seu mito), os psicólogos sociais (para escrever sobre as massas), os historiadores (em suas formulações sobre Moisés), e quando Lacan se serviu da linguística, da literatura, da poesia, da filosofia, da topologia e da lógica, ambos se valeram desses campos de saber para formular o inédito com a autoridade de fundadores e não, tal como fez Arendt, exerceram sua capacidade de julgamento sobre o presente a partir da subversão das categorias propostas pela tradição.

O que permitiu essa pesquisa ser realizada foi a aposta de que as diferenças entre os autores não os relega a uma separação intransponível, mas permite que sejam enlaçados. Essa aposta se ancora, especialmente, no reconhecimento da afinidade em dois pontos que atravessam decisivamente a produção dos autores: primeiro, a ausência de intenção de produzir um sistema teórico, sendo a teoria psicanalítica derivada de sua práxis e a arendtitana causada pela análise de eventos políticos; e, segundo, a preservação da não totalização no fundamento de seus testemunhos sobre o ser humano.

Quanto ao primeiro aspecto, lembramos que Freud (1923/1976, p. 287) explicita que as informações psicológicas que a psicanálise permite acumular derivam do fato de ela ser um procedimento para investigação de processos mentais, bem como um método de tratamento de distúrbios neuróticos. A história da psicanálise tem em sua fundação o silêncio de Freud, que permitiu que a fala das histéricas fosse escutada. Ele calou-se diante do pedido de Emmy von N. e percebeu que algo falava nela, sendo sua produção teórica uma resposta ao *Isso fala*,

do qual foi testemunha. Essa posição do fundador da psicanálise conferirá um caráter inédito à sua obra e isso fica claro não somente na publicação de seus casos clínicos, mas também nos textos em que pensa sobre agrupamentos humanos. Quem poderia propor um mito como o assassinato do pai primevo pelos filhos, os quais se identificarão com a lei paterna e fundarão uma vida coletiva baseada em uma lei comum, senão alguém que escutava diariamente os conflitos neuróticos, que envolviam o amor, a rivalização e as identificações com as figuras parentais? Quem poderia ver com tanta clareza a negligência do papel do líder nas teorias sobre as massas de sua época, senão alguém que estava advertido sobre os romances familiares deixarem marcas que seriam transferidas à vida social? Quem poderia pensar na hipótese de Moisés ser um egípcio, senão alguém que sabia que o pai é sempre um estrangeiro na relação da mãe com a criança?

Do lado de Lacan, todo o diálogo com a tradição também bebeu de sua prática clínica. Ele inverteu o algoritmo saussuriano ao ver que os efeitos de significação sofriam da materialidade dos significantes que saíam da boca de seus pacientes; disse que Sade portava a verdade de Kant, ao perceber que uma moralidade pautada pela satisfação que despreza as qualidades sensíveis do objeto pode facilmente se converter em um gozo perverso que não reconhece nenhuma resistência; desprezou a contradição da lógica aristotélica para escrever que há um gozo *não-todo* fálico, já que não podia reduzir o gozo feminino ao falocentrismo freudiano.

No caso de Arendt, seu próprio destino como pensadora se inseriu nos acontecimentos que assolaram sua geração. Desinteressada da política quando jovem, passou a refletir sobre acontecimentos políticos a partir de sua experiência com o totalitarismo alemão. Analisou com agudeza de espírito eventos de seu tempo, como citamos acima, e também encaminhou seus grandes temas de pesquisa — política e moralidade — a partir de impasses que afetavam sua época, sem se dedicar a produzir uma teoria sobre a política ou sobre a moral, mas dando a ver o que não se atualizava nessas experiências, por exemplo: o colapso moral da sociedade educada nos países que viveram sob o totalitarismo; a geral recusa contemporânea ao julgamento e à responsabilização; a manipulação política na América imperialista; a sociedade de massas submersa no consumo desenfreado; a falência da participação pública do cidadão, entre outros. Enfim, impasses de uma sociedade que se pretende totalmente

inclusiva, rechaçando qualquer distinção, e que tem vivido experiências amargas de segregação e extermínio.

O segundo ponto em que reconhecemos uma aproximação entre as teorias que pretendemos confrontar diz respeito ao testemunho quanto à não totalidade que caracteriza o ser humano, no sentido de que o homem se move em um cruzamento entre determinação e liberdade, desde onde se produz uma reflexão sobre a questão da responsabilidade. E mais, que a liberdade não decorre de tornar-se capaz de derivar a ação de constructos que restauram a soberania nos assuntos humanos, como a vontade ou a consciência. Esse segundo aspecto apresenta uma variedade de nomes nas obras dos autores a que nos referimos e reconhecemos sua presença inclusive sob denominações que denotam sentidos contraditórios. Partamos de uma afirmação de Arendt:

> Por outro lado, as condições a existência humana — a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra — jamais poderiam "explicar" o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto. (ARENDT, 1958/2010, p. 13)

A ideia de que o homem tem uma condição é um tema caro à autora. Com isso ela quer dizer, primeiro, que o homem não tem uma natureza ou essência que o determine — o que ela dá a ver claramente ao observar que o domínio totalitário não encontrou resistência de uma suposta natureza humana quando destituiu as pessoas de sua humanidade antes de exterminá-las fisicamente —; e segundo, que o homem é condicionado por aquilo com o que ele entra em contato, ou seja, ele não é independente, autônomo, autossuficiente, mas sofre da condição de não estar subtraído do mundo, de conviver com pessoas, de ter um corpo e tudo o mais. Porém, a autora faz surgir uma tensão entre ser condicionado, mas não totalmente.

Há um ponto que escapa ao absoluto da determinação e é dessa perspectiva que Arendt estabelece seu pensamento e fala da especificidade do homem: ele é livre porque não completamente determinado por fatores alheios, mas essa liberdade não implica que ele seja senhor de seu destino, já que não é igual à onipotência. A liberdade arendtiana não está ligada ao poder do sujeito superar os fatores que o condicionam, mas ao fato de que a pluralidade humana é uma resistência ao condicionamento.

A psicanálise, por sua vez, surgiu de uma experiência que toca a mesma verdade, mas dá corpo a ela de uma forma diferente. Ela dá testemunho de que o homem não é senhor de sua morada, ao afirmar que ele é determinado pelo inconsciente e que não é possível produzir um saber total sobre os fatores que o condicionam. Isso porque todas as ficções sobre o que o determina — a natureza instintual, o ambiente, os relacionamentos sociais, a providência divina — estão atravessados pelo fato de o homem ser um ser de linguagem, a qual não possui um vínculo necessário com o real, ou seja, é barrada em seu poder de denotação e comunicação — o que faz com que o sujeito esteja submetido a um saber não sabido, do qual ele sofre e se satisfaz. Da mesma forma que em Arendt, com o testemunho da psicanálise dá-se adeus à soberania, à autonomia e ao sonho do condicionamento absoluto.

1.2 - Outros encontros entre o pensamento de Hannah Arendt e a psicanálise de Freud e Lacan

Outro ponto a destacar é que, embora Lacan e Arendt tenham sido contemporâneos, não encontramos em nossas pesquisas nenhuma referência dele para com ela e encontramos, por parte da autora, alguns comentários esparsos sobre a psicanálise, os quais expressam críticas, mas sem uma argumentação ou citação de fontes que permitam ao leitor compreender qual a proximidade da pensadora política para com a psicanálise[1]. Dentre os pronunciamentos que encontramos[2], destacamos o seguinte para efeitos de análise:

---

[1] Uma informação que cabe nesse ponto é que na biblioteca pessoal de Arendt, a qual se encontra n'A Coleção Hannah Arendt da biblioteca Stevenson, no Bard College, Annandale-on-Hudson, NY, EUA, encontramos 7 volumes de autoria de Freud, sem nenhuma marginália, o que contrasta com vários outros livros abundantes em anotações.

[2] No livro *Eichmann em Jerusalém* encontramos a seguinte frase: "Uma outra fuga dos fatos confirmáveis e da responsabilidade pessoal são as incontáveis teorias, baseadas em conclusões hipotéticas, abstratas e inespecíficas — do *Zeitgeist* ao complexo de Édipo —, que são tão gerais que explicam e justificam todos os eventos e todos os atos: nenhuma alternativa para o que efetivamente aconteceu é sequer considerada e nenhum pessoa poderia ter agido de modo diverso" (ARENDT, 1963/1999, p. 320). Já em *Responsabilidade e julgamento*, a afirmação é a seguinte: "Todas as justificativas de uma natureza abstrata não específica — tudo, desde o *Zeitgeist* até o complexo de Édipo, que indica que você não é um homem, mas função de alguma coisa e, por isso, é algo substituível em vez de alguém — entram em colapso" (ARENDT, 2003/2004, p. 121). Por fim, em *A vida do espírito*, encontramos, além da citação do corpo do texto, a seguinte afirmação: "A psicologia, a psicologia profunda ou a psicanálise revelam apenas os humores cambiantes, os altos e baixos de nossa vida psíquica e seus

> Hans Blumenberg, em seu *Paradigemen zu einer Metaphorologie*, investigou certas figuras de retórica bastante comuns, tais como a metáfora do iceberg, ou as diversas metáforas marinhas através de séculos de pensamento ocidental e então, quase por acidente, descobriu em que medida as pseudociências tipicamente modernas devem sua razoabilidade à aparente evidência da metáfora, que substitui a falta de evidência dos dados. O melhor exemplo é a teoria da consciência da psicanálise, que a consciência é vista como a ponta de um iceberg, uma simples indicação da massa flutuante de inconsciência que está submersa (BONN, 1906, p. 200). Não só essa teoria jamais foi demonstrada, como é indemonstrável em seus próprios termos: no momento em que um fragmento de inconsciência alcança a ponta do iceberg, ele terá se tornado consciente e terá perdido todas as propriedades de sua alegada origem. (ARENDT, 1978/2010, p. 133)

Observamos que Arendt estende à psicanálise a crítica que faz às ciências sociais e psicológicas nascidas na modernidade, ideologicamente cientificizadas, as quais pretendem absorver o imprevisível que caracteriza o humano em explicações, justificativas e teorias, por meio das quais intencionam controlar, prever e determinar o homem. Nada mais contrário à perspectiva arendtiana, bem como à psicanálise que estamos considerando nesta pesquisa, como teremos a oportunidade de demonstrar. Pois a psicanálise de Lacan, tal como o pensamento de Arendt, foi contrária às noções de subjetivismo, encobrimento e profundidade, ao trazer o inconsciente para a superfície da vida mental, localizando-o em um certo tipo de manifestação e mostração — a saber, aquela que provoca a divisão subjetiva.

A ignorância de Hannah Arendt em relação à interlocução das proposições psicanalíticas com alguns de seus importantes temas de trabalho é motivo da análise de Julia Kristeva. Em relação à pensadora política, ela afirma:

> Seu principal objetivo é preservar a liberdade do "quem" no coração de uma pluralidade política ideal e evitar sujeitá-lo a um inconsciente não verificado. Ao fazê-lo, ela corre o risco de privar o "*quem* de alguém" de seu corpo, fazendo-o incômodo, talvez, mas também altamente flexível. (KRISTEVA, 2001, p.181, grifo da autora)

Kristeva é uma das autoras que acolhe a interlocução entre a psicanálise e Hannah Arendt, mas sabemos que a estrangeiridade entre os campos não os faz disponíveis a um

---

resultados e descobertas não são particularmente interessantes nem significativos em si mesmo" (ARENDT, 1978/2010, p. 51).

diálogo que dispensa justificativas; não estamos lidando com teorias reconhecidamente parceiras e, nesse caso, precisamos buscar o reconhecimento de outros. Em nossa busca, encontramos aproximações entre essas duas teorias por alguns autores e isso tem sido feito de diversas formas, mas, sobretudo, muito pontualmente: além da análise de Kristeva, já mencionada, sobre alguns conceitos arendtianos a partir da psicanálise, temos trabalhos sobre política — em que tanto a psicanálise quanto o pensamento de Arendt comparecem no debate de questões comuns, mas sem propriamente entrarem em relação —, como em Esposito (2008) e Zizek, Santner e Reinhard (2005); a interlocução entre ambos os campos feita por Fogaça (2011); e, finalmente, os psicanalistas que usam conceitos pontuais da pensadora política em suas próprias discussões, como Lacadée (2006), Endo (2010), 2011), Gurski (2011), entre outros. Portanto, essa pesquisa se insere em uma linha de trabalhos já aberta, porém, que ainda requer e merece aprofundamento.

1.3 - Considerações sobre a metodologia

Estabelecemos uma metodologia para esta pesquisa a partir de reflexões que recolhemos em nosso campo teórico de origem. Inicialmente, destacamos que na própria definição da psicanálise feita por Freud (1923/1976) está contemplado seu potencial de metodologia de investigação, na medida em que ele o menciona juntamente com a vertente terapêutica. A perspectiva investigativa é intrínseca à própria clínica psicanalítica: sem uma a outra é impossível. Ainda assim, temos alguns pontos a debater, na medida em que nos dispomos a fazer um percurso de investigação fora da clínica pura, no âmbito da psicanálise em extensão — daquela que se liga à cultura e a outros saberes.

Foi da própria experiência da pesquisa, da proximidade com o objeto de investigação, que um procedimento metodológico se definiu mais precisamente; mas, de antemão, estabelecemos como princípio desse percurso a pontuação de Lacan sobre a psicanálise estabelecer uma via de mão dupla quando em contato com as chamadas ciências afins (LACAN, 1964/2003, p. 238). Segundo o autor, nesse contato, a psicanálise tem a possibilidade de instruir sua própria experiência, bem como comunicá-la, e as demais ciências receberão uma *inspiração* da psicanálise. A noção de inspiração retira o ideal da psicanálise

ser uma teoria-mestra em relação às outras áreas e reafirma que todo objeto, se apreendido em sua singularidade, está além da teoria, interrogando-a e a desconfirmando-a. Pretendemos que o encontro da psicanálise com o pensamento de Hannah Arendt coloque em jogo a advertência do olhar estrangeiro em sua capacidade de dispersar o instituído e convocar algo inédito para a leitura que nos interessa[3].

Dessa forma, fizemos uma disjunção entre as dimensões investigativa e terapêutica da psicanálise, o que não nos coloca fora da dimensão clínica. Advertidos por Dunker (2008), observamos que a clínica é um dispositivo que antecede a psicanálise e do qual ela se apropria fazendo uma subversão: de uma clínica médica do olhar para uma clínica psicanalítica da escuta, ou seja, de uma prática que liga uma descrição a um referente observável para uma prática interpretativa realizada a partir de um discurso instaurado sob transferência. De que transferência se trata aqui? Certamente, da nossa com os autores em questão. Nossa transferência com Freud e Lacan vem de longa data, mas a com Hannah Arendt se colocou a partir de uma concepção de que a pesquisa acadêmica requer um esforço de diálogo com outros saberes que circulam no meio e que, nesse movimento, alguma questão pode ser levantada à própria psicanálise.

Os procedimentos gerais de operacionalização dessa pesquisa são as operações de leitura e escrita. Betty Fuks nos alerta que a psicanálise nasceu da experiência de leitura de Freud, especialmente a dos sonhos de seus pacientes. Leitura que, segundo a autora, demonstra os restos da tradição judaica que permaneceram no sujeito Freud: "[...] o povo judeu soube fazer da interpretação uma prática de deixar às letras a possibilidade de serem letras e de aproveitar os brancos do Texto como uma reserva de sentido sempre disponível para o leitor/intérprete" (FUKS, 2000, p. 118). O talmudista reza contra a sacralização do sentido, coloca em jogo a alteridade do texto, operando a partir de um não saber, o que permite que a leitura talmúdica seja criadora e não dogmática.

Freud estabeleceu a interpretação como modo de operação da psicanálise e rompeu com a tradição hermenêutica explicativa e descritiva. Essa interpretação, por sua vez, não conta com um código exterior que sirva para traduzir os elementos trazidos pelo paciente, mas busca estabelecer um sentido a partir da articulação singular que cada sujeito constrói e,

---

[3] Para uma discussão mais detalhada sobre psicanálise em extensão, conferir Costardi (2011).

mais especialmente, a partir das falhas que se presentificam nessas articulações. Por outro lado, essa vertente criadora da leitura psicanalítica não está aberta a todo e qualquer sentido, mas precisa se submeter à letra, na medida em que essa se transmite pelo discurso, fazendo resistência à interpretação selvagem; é ela que diz do gozo e da verdade, apontando para aquilo que do sujeito pode ser tratável em uma psicanálise (FUKS, 2000, p.130) — e que, acrescentamos, é transmissível em um processo de pesquisa como este.

Levando em consideração a dimensão transferencial presente nesta investigação, afirmamos que esta pesquisa tem uma história, é suportada por um desejo e carrega uma dimensão de autoria que não pode ser antecipada em seu ponto de partida, mas emergirá com a apresentação de seus produtos ao Outro[4]. Portanto, o remédio para uma indesejável arbitrariedade em sua condução não será encontrado nas restrições de um método de investigação positivista, mas no papel de outros pesquisadores, capacitados e encarregados de avaliá-la, bem como de contribuir para seu desenvolvimento — acolhendo ou refreando suas formulações, tal como em um chiste. Em suma, esta pesquisa é um experimento de pensamento guiado pelos princípios acadêmicos de fidelidade às ideias dos autores aos quais ela se dedica, diálogo com a produção acadêmica mais ampla e articulação de sua produção teórica com questões que afetam a realidade à qual ela se dirige.

1.4 - Estrutura dos capítulos

Essa tese está divida em duas partes e possui um prólogo. O prólogo foi necessário para localizar nossa questão. Tratou-se de um levantamento sobre o ponto de partida da pesquisa, aquilo que podíamos dizer sobre o assunto antes de começá-la. Certamente, a discriminação do que pertence à pré-história da pesquisa foi sendo feita ao longo de sua própria história e as marcas do que foi construído ao longo do percurso já podem ser encontradas ali. Ainda assim, ali se buscou engajar o leitor na perseguição de certas questões que funcionam como pano de fundo para a pesquisa, especialmente, em dois aspectos: primeiro, nosso entendimento sobre a política da psicanálise antes de encontrarmos a teoria da

[4] A letra maiúscula na grafia da palavra “Outro” indica que os interlocutores desse diálogo não ocupam posições equivalentes.

Hannah Arendt; e, segundo, nossa compreensão de que delimitar uma política da psicanálise significa cingir uma dimensão específica relativa *tanto à sua práxis quanto à sua presença no mundo*. Em outras palavras, queremos propor uma reflexão que habite o cruzamento entre a psicanálise em intensão e a psicanálise em extensão, dando a ver tanto que certos operadores clínicos sofrem efeitos do fato de a psicanálise existir no mundo quanto que a teoria psicanalítica é capaz de dizer algo sobre a política, tomada aqui enquanto campo heterogêneo a ela.

A parte 1 se propõe a apresentar os pontos da obra de Hannah Arendt que serão utilizados na interlocução com a psicanálise; além disso — e como um objetivo menor —, fazer uma crítica, do ponto de vista da psicanálise, ao que consideramos um traço essencialista da obra da pensadora. Essa parte está dividida em quatro capítulos. O primeiro apresenta, de forma geral, os conceitos do pensamento político da autora que gravitam em torno da noção de *ação política* e referem-se, especialmente, à obra *A condição humana.* Ali se encontram as noções de aparência, poder, liberdade, igualdade, pluralidade, bem como uma abordagem da ação a partir da fenomenologia da *vita activa*, a qual inclui também o trabalho e a fabricação. Além disso, apresentamos as diferenciações entre as esferas privada e pública e propomos uma reflexão sobre o papel do âmbito social na obra da autora.

O segundo capítulo tem como categoria central a noção de formulação de compromissos, apresentada, sobremaneira, em *Sobre a revolução.* A partir da ação de comprometer-se, a qual tem a prerrogativa de dar certa permanência àquilo que a ação política fundou, alguns conceitos abordados no capítulo primeiro são revisitados e outros ganham espaço, tal como autoridade e mundo. Com esses dois primeiros capítulos pretendemos definir a qual noção de política estamos nos filiando, a saber, aquela que tem o mundo em seu centro, sendo esse a constituição de um espaço intermediário entre os indivíduos que agem em conjunto e estabelecem compromissos entre si. Daí que, ao formular essa concepção específica de mundo, tenhamos a noção de unidade fraturada em nosso horizonte, pois o mundo coloca elementos em relação e, ao mesmo tempo, garante sua separação, fazendo contar o espaço *entre* eles.

Dedicamos o terceiro capítulo da parte 1 a tratar do conceito de pluralidade. Esse conceito já terá sido abordado nos capítulos anteriores enquanto parte do pensamento político de Arendt, mas, no referido momento do texto, nos interessa mostrar que ele age como um

princípio que perpassa todo o pensamento da autora. Para tal, mostramos como a pluralidade se faz presente em suas reflexões sobre moralidade, a qual inclui uma análise sobre as faculdades do espírito — pensar, querer e julgar —, bem como sobre a questão do mal em suas vertentes radical e banal. A pluralidade ganha um espaço especial no texto, na medida em que pensamos ser importante abordá-la de várias perspectivas e com certa complexidade, pois a faremos dialogar com a lógica da sexuação feminina de Lacan para pensarmos um modelo de política suplementar a outros que prezam pela unificação do corpo político, tais como àqueles baseados na representação e no antagonismo.

No quarto e último capítulo da parte primeira, formulamos uma crítica do ponto de vista da psicanálise a um certo essencialismo do pensamento arendtiano. Mais especificamente, criticamos a predefinição de conteúdos que cabem às esferas privada e pública feita pela autora. Ao designar a necessidade ao privado e a liberdade ao público, Arendt confina no primeiro as questões relativas ao funcionamento do corpo e ao suprimento das necessidades biológicas. Essa concepção tem como consequência a naturalização da categoria da necessidade; e a psicanálise nos permite construir um argumento contra essa naturalização, pois Freud nos mostrou como a linguagem afeta o corpo nos sintomas histéricos, bem como que as necessidades biológicas acabam por ser subsumidas ao regime pulsão — a qual é constituída por um elemento simbólico.

A segunda parte do trabalho diz respeito a encontros entre certos aspectos do pensamentos político de Hannah Arendt e da psicanálise lacaniana. Primeiramente, colocamos em contato as noções de ato psicanalítico e transmissão com as de ação política e compromisso para propor uma noção de política da psicanálise. Além disso, propomos que o indivíduo que participa da pluralidade política está em posição análoga ao sujeito que habita a lógica feminina da sexuação, sendo que ambos fazem referência a um modo não unificador de coletividade. Essa parte final está dividida em cinco capítulos.

No primeiro capítulo, apresentamos a ideia de unidade fraturada na obra de Lacan. Analisamos a passagem da unidade fraturada enquanto sujeito do significante para aquela que se refere ao objeto *a*. Para tal, fazemos um apanhado teórico sobre o desenvolvimento do conceito de objeto na obra do autor, desde o Estádio do Espelho até a formulação do conceito de objeto *a*. Neste percurso, destacamos o comentário do autor sobre a noção freudiana de Coisa, no seminário *A ética da psicanálise*, e a aproximação feita por ele entre a moral

kantiana e a perversão sadiana como momentos de virada da clínica do desejo puro para aquela que tem o objeto como categoria central. A ênfase sobre o conceito de objeto atende à necessidade teórica de nossa pesquisa de fazer falar um dos principais nomes da unidade fraturada na obra lacaniana bem como dá lugar ao conceito que pensamos fornecer o habitat para o ato psicanalítico — sendo esse último o motor do diálogo que propomos com a ação política arendtiana.

O objeto como lugar do real enquanto impossível e sua ligação com o ato na clínica psicanalítica é o tema do segundo capítulo da parte 2. Ali tecemos um percurso teórico sobre a noção de ato na obra lacaniana a partir de uma diferenciação que tornamos a chave de nossa leitura: o ato enquanto dispositivo ligado à verdade, o qual se mostra especialmente na fala plena, e o ato enquanto dispositivo ligado tanto à verdade quanto ao saber, isto é, o ato psicanalítico propriamente dito. Defendemos que a exigência de transmissão que a categoria do saber coloca em jogo, na medida em que essa é sua especificidade enquanto estratégia de formalização, torna-se capaz de engendrar uma coletividade pelo estabelecimento de uma transferência de trabalho entre aqueles que participam da transmissão. Daí que derivamos o que designamos como âmbito político da psicanálise da aliança entre a capacidade de gerar um novo início, a qual caracteriza o ato psicanalítico, e a constituição de um tipo de coletividade através do ato de transmissão.

Assim, teremos preparado o terreno para articular uma reflexão teórica sobre uma política da psicanálise inspirada no pensamento político arendtiano e o fazemos, sobremaneira, nos capítulos 3 e 4 dessa segunda parte. Nesses capítulos, trazemos as categorias de ambas as teorias para o diálogo. Sim, em posições distintas. Afinal, a teoria política arendtiana foi convocada para instruir a teoria psicanalítica. Certamente, não desde um lugar de mestria, senão tal como um Outro que poderia apontar que a ação (desde onde se deduz o poder, a liberdade, a igualdade, a autoridade, a pluralidade, a aparência, o mundo etc.) tem valor de verdade no campo da política. Daí nossa preocupação de que não façamos analogias ou transposições conceituais, mas que tomemos Arendt em seus enigmas (ou, ao menos, que ela nos ofereça elementos interrogadores, iluminadores, perturbadores), na esperança de que esse encontro opere um ato, no sentido de que nos tornemos capazes de reformular nossas questões para além das estruturas de leitura de que já dispúnhamos.

Dessa forma, nos detemos, no capítulo 3, a pensar o ato enquanto dimensão política da psicanálise, ou seja, um dispositivo que promove novos inícios. Dessa prerrogativa do ato, depreendemos uma reflexão sobre a liberdade na psicanálise, estabelecendo uma diferença entre a liberdade pensada somente a partir da categoria de verdade ou levando-se em conta tanto a verdade quanto o saber. No capítulo 4 tratamos, especialmente, da transmissão enquanto dimensão política da psicanálise, já que sua capacidade de instaurar uma transferência de trabalho faz surgir o *entre vários.* Para pensar sobre o engendramento dessa coletividade, nos inspiramos, mais uma vez, na concepção arendtiana de mundo e, pela primeira vez, em sua categoria de opinião. Consideramos essa última uma versão do aforismo lacaniano *não há Outro do Outro*, o qual levamos em conta para formular uma reflexão sobre a noção de autoridade a partir do aporte teórico da psicanálise, em diálogo com a teoria arendtiana sobre autoridade.

No último capítulo, o quinto da segunda parte, nossos interesses são, primeiro, afirmar certa convergência entre o pensamento de Arendt e a psicanálise de Lacan no que diz respeito à relação entre o individual e o coletivo e, segundo, localizar essa noção em relação a algumas outras concepções sobre a relação entre o individual e o coletivo que vigoram na teoria política. Os conceitos que levamos em conta são a pluralidade política, do lado de Arendt, e a lógica da sexuação feminina, do lado de Lacan, na medida em que ambos concebem o indivíduo enquanto aquilo que se divide diante do coletivo. A partir disso, afirmamos que uma noção de política que leva em conta esse modo de composição da coletividade se afirma como suplementar àquelas que se baseiam na unificação do corpo político. Para construir nosso argumento, discutimos a função da representação e do antagonismo, levando em conta as reflexões de Arendt sobre questão da soberania e dialogando com a análise de Ernesto Laclau sobre o populismo. Esse capítulo pretende ser um primeiro passo para uma reflexão sobre política a partir da lógica da sexuação feminina de Lacan.

Prólogo: Considerações sobre política e psicanálise

Psicanálise e política são campos heterogêneos: no centro da primeira está o sujeito do inconsciente e no da segunda, o mundo que os homens compartilham. Em outras palavras, Freud fundou seu campo a partir de uma práxis que se refere à dimensão metapsicológica do ser humano, já a política se refere ao âmbito constituído pelo que os homens elegem como comum. Em vez do mundo comum, poderíamos ter escolhido como centro da política o poder enquanto dominação, a lei, as instituições, a estratégia etc, e assim nos filiaríamos a tradições diversas. Ao colocar ali o mundo, porém, estamos afirmando que a noção de política que trazemos para esse debate com a psicanálise é a que foi formulada por Hannah Arendt.

Mas a reconhecida heterogeneidade entre psicanálise e política não as coloca em posições incompatíveis. Elas compartilham um espaço afim, já que ambas lidam com o impossível que permeia os assuntos humanos: a dificuldade quanto ao alinhamento entre meios e fins; a imprevisibilidade dos resultados; a repetição que não cessa, apesar das intenções de mudança; a impropriedade da noção de autoria; a irreversibilidade de certos processos que não se mostram dóceis ao controle de seus atores. Enfim, campos que se cruzam em diversos níveis, mas não se prestam à transposição fluida de categorias por habitarem espaços heterogêneos.

Nossa tese é que no cerne das teorias arendtiana e psicanalíticas, as de Freud e Lacan, habita uma concepção de unidade fraturada, a qual nos permitirá formular uma reflexão sobre uma política da psicanálise a partir da teoria política arendtiana, bem como aproximar o conceito de pluralidade política da autora da sexuação feminina lacaniana. Para tal, precisamos levar em conta algumas referências sobre como a psicanálise tem sido aproximada da política, o que, em certo sentido, significa estabelecer um ponto de partida em relação ao qual afirmamos nossas pretensões com esta pesquisa.

1.1 - Políticas do tratamento psicanalítico

Voltamos-nos aos artigos de Freud sobre a técnica do tratamento psicanalítico a fim de observar como ele formula uma política para sua práxis. Não encontramos uma formulação explícita do autor sobre essa dimensão do tratamento, mas observa-se que ele está alerta para

o poder que a transferência confere ao psicanalista, o qual deve sustentar uma *ética de abstinência*. Isso está explícito quando o fundador da psicanálise recomenda que o psicanalista resista à tentação de educar seus pacientes, tentando levá-los a práticas sublimatórias que seriam compatíveis com o psiquismo do próprio analista, mas por vezes imprópria ao paciente; ou seja, "o médico deve controlar-se e guiar-se pelas capacidades do paciente em vez de por seus próprios desejos" (FREUD, 1912/1969, p. 157). A recomendação de abstinência ganha ainda mais destaque quando Freud se refere ao comum apaixonamento da paciente histérica pelo analista. Esse amor, segundo Freud, se baseia em um processo transferencial; quer dizer, o tratamento analítico favorece a repetição de um modo específico de se conduzir na vida erótica construído por cada indivíduo a partir de suas experiências infantis, o que leva parte dos impulsos eróticos a se subtraírem do controle consciente do sujeito (FREUD, 1912/1969, pp. 133-134).

Nesse sentido, o analista está dotado de um poder, que advém da própria condição transferencial do tratamento, e a utilização desse poder para educar, influenciar o paciente ao modo da sugestão ou obter satisfação erótica impede que o processo de cura seja levado a cabo, o que indica que a abstinência está referida tanto a uma ética profissional quanto a condições técnicas do tratamento. É nesse sentido que o fundador da psicanálise adverte: "É-lhe [ao psicanalista], portanto, evidente que não deve tirar qualquer vantagem pessoal disso [do fato de o amor transferencial ser provocado pela situação analítica]. A disposição da paciente não faz diferença; simplesmente lança toda a responsabilidade sobre o próprio analista" (FREUD, 1912/1969, p. 219).

Embora Freud não aborde diretamente a questão do poder, sua posição sobre essa dimensão do tratamento psicanalítico pode ser inferida quando ele trata da questão ética e da técnica. E salta aos olhos que ele mencione, inclusive, a aceitabilidade social, juntamente com as questões intrínsecas ao processo analítico, para reforçar seu argumento de abstinência por parte do psicanalista, o que nos leva a suspeitar que o autor pense sobre a ética no sentido regulador do termo.

> Ela [a paciente] tem de aprender com ele [o psicanalista] a superar o princípio do prazer, a abandonar uma satisfação que se acha à mão, mas que socialmente não é aceitável, em favor de outra mais distante, talvez inteiramente incerta, mas que é psicológica e socialmente irrepreensível. (FREUD, 1912/1969, p. 220)

Seria a categoria do poder aqui de fato relativa a uma política do tratamento? Temos dúvida que esta reflexão sobre o poder, estritamente derivada da relação hierárquica entre o analista e o paciente, possa remeter a uma dimensão política, no sentido de afetar a presença da psicanálise na esfera coletiva, de abrir a porta do consultório para o mundo comum.

Pensamos que, de fato, a concepção sobre "que tipo de sujeito o tratamento analítico visa produzir?" diz respeito mais diretamente a uma posição da psicanálise em relação ao mundo. O sujeito que vai ao analista sofre, sintomatiza e clama por alívio. Em que direção ele será conduzido? Seria a adaptação social seu horizonte? Estaria a felicidade ao seu alcance? Ou estaria ele fadado a se resignar diante da incompletude humana, contentando-se em transformar sua miséria neurótica em infelicidade banal? Estamos levantando uma questão sobre o fim do tratamento — sua finalidade e seu término. Essa perspectiva tem certamente uma vertente política, pois fala da oferta que a psicanálise faz à coletividade. Pensemos em uma sociedade analisada e nos vem à mente uma sociedade mais feliz, produtiva, potente, adaptada, resignada, saudável, autônoma? Poderíamos, ao menos, amar e trabalhar melhor?

De acordo com Freud, uma psicanálise se dirige a um sujeito que confrontou o Édipo e que sai dele a partir do estabelecimento de um impasse referente ao complexo de castração: uma mulher reivindicará o pênis que não possui e um homem não aceitará ser passivo diante de outro homem. É dessa forma que a castração se manifesta para cada sexo e o fundador da psicanálise afirma que, embora o sujeito possa avançar na elucidação de seus complexos inconscientes, obtendo efeitos terapêuticos e mudando aspectos do seu caráter a partir disso, a análise não poderá transpor o rochedo da castração (FREUD, 1937/1975). Essa é uma resposta da psicanálise à demanda de felicidade do sujeito; e, mais, essa posição levou Freud a dizer que o sofrimento, reduzido pela operação analítica ao chamado mal-estar, está ligado ao fato de sermos civilizados. Isso quer dizer que sofrer de um mal-estar é o próprio ajuste que podemos encontrar para viver com outros. Encontramos na via da renúncia à satisfação um antídoto contra a devastação que resultaria da impossibilidade de estarmos com outros por conta de um estado de guerra interminável e, assim, constituímos uma civilização.

Há uma política do tratamento analítico na suspensão das promessas de felicidade e rapidez da cura, renúncia à satisfação toda, resignação diante do rochedo da castração, já que essas são respostas da psicanálise ao fato de a felicidade ter se tornado um fator político (desde Saint-Just). Nessa vertente, a distribuição equitativa da felicidade opõe-se à

impossibilidade estrutural de satisfação plena. Lacan reconheceu o forte elo entre felicidade e castração na teoria freudiana quando apontou que, para o fundador da psicanálise, “não há felicidade a não ser do falo” (LACAN, 1969-70/1992, p. 69). O falo, significante da castração, comanda a satisfação possível que se retira da relação sexual sem deixar de suscitar na histérica sua privação. Belo impasse, portanto! A felicidade do falo convive tanto com a potência quanto com a detumescência.

Outra vertente se abre quando o psicanalista francês afirma que “o sujeito é feliz” (LACAN, 1974/2003, p. 525). Lacan (1974/2003, p. 525) joga aqui com a equivocação permitida pela língua francesa entre *bonheur* (felicidade) e *bon heur* (bom acaso) e prossegue dizendo que “todo o acaso é bom para aquilo que o sustenta [sustenta o sujeito], ou seja, para que ele se repita”. Sobre o conceito de repetição, retornamos ao seminário *Os quatro conceitos da psicanálise*, no qual o psicanalista distinguiu a reprodução como retorno dos signos (*automaton*), comandada pelo princípio do prazer, da repetição que se aferra ao acaso para colocar em jogo uma diversidade radical (*tykhé*), onde se aloca o sujeito em sua vertente de objeto (LACAN, 1963-64, 2008, pp. 59-67).

Nesse segundo sentido, a repetição aparece no encontro faltoso com a representação. Por exemplo, não se trata de que o inconsciente de Dora tenha produzido sua tosse com vistas a expressar a conflitiva da impotência paterna, mas que a tosse da moça passou a repetir-se, como modo de gozo, ao tornar-se meio de expressão do conflito inconsciente, irrepresentável por meio dos signos do princípio do prazer. A partir da tosse, o sujeito Dora se apresenta como garganta arranhada, já que, em sua fantasia, o pai precisava da estimulação oral de sua amante para ter uma ereção. Ou seja, o feliz encontro com a tosse sustenta a aparição do sujeito do inconsciente mais em sua vertente de satisfação pulsional do que como sujeito do significante. Assim, referir a felicidade à possibilidade do sujeito se repetir a partir de um feliz acaso diz da felicidade como satisfação pulsional e não como percepção de bem-estar, já que, no nível pulsional, a satisfação está garantida à revelia do princípio do prazer e do desejo.

Esse segundo sentido da felicidade, como realizada na paradoxal satisfação pulsional — e não como o prazer possível do regime do falo —, nos envia a outro modo de pensar a política do tratamento analítico, a saber, uma política que visa à responsabilização do paciente quanto ao seu gozo. O sujeito se satisfaz também no sofrimento e o tratamento psicanalítico

promove a possibilidade de ele tomar isso a seu encargo, ao invés de ser assolado passivamente pelo seu sintoma, numa vitimização sem fim. Vejamos a síntese de Goldenberg a esse respeito: “o que esperamos de um tratamento psicanalítico é que seja o próprio paciente a avaliar a qualidade e o tamanho da sua repugnância [em relação àquilo que foi rejeitado pelo eu] e a tomar para si a responsabilidade pelo que dela decorre” (Kindle Locations 208-209). E, na sequência, o autor exemplifica belamente a ideia de responsabilidade.

> Em um tratamento só há acontecimentos discursivos aos quais se imputa um agente: não sabia que desejava a morte da irmã até dizer, sem querer, “a morta” em vez de “a Marta”. Mas, uma vez dito, já sabe o que a sua devoção fraterna à filha caçula de sua mãe, sempre doente e carente, oculta. Um saber se anuncia de maneira tal que só depois o falante possa reconhecer ali seu lugar de sujeito. (GOLDENBERG, Kindle Locations 222-224)

Entendemos que há uma vertente política em pensar o tratamento pela via da responsabilização do paciente sobre sua posição subjetiva, pois, na medida em que essa implica uma separação do sujeito em relação ao Outro, esvazia-se a busca pelo homem forte no campo político: o líder carismático, o indivíduo incorruptível moralmente, o pai bondoso que olha pelos menos favorecidos, o salvador de última hora. Responsabilizar-se pelo seu próprio rumo (gozo) certamente pode favorecer a assunção pelo indivíduo de uma posição de engajamento quanto ao mundo em que vive com outros, para além da militância política que se contenta com o papel de furar o discurso ideológico corrente, recaindo na infindável busca e destituição de mestres no campo político.

Mas ao observarmos que a política da psicanálise pode ser pensada pela via da suspensão da promessa de felicidade e da responsabilização subjetiva, somos sensíveis ao argumento de Dunker (2011, pp. 605-606) sobre esse tipo de concepção levar em conta somente a política do lado do paciente e considerar que o analista tem apenas um papel negativo, no sentido de recusar-se a prometer a cura ou de comparecer no tratamento psicanalítico a partir do desejo do analista como pura diferença. Contentar-se com pensar a política da psicanálise apenas em relação aos efeitos que seu curso visa promover no paciente significa não dar o devido peso ao fato de que a prática psicanalítica baseia-se em uma *ação* por parte do analista, o que o coloca no centro da política do tratamento.

1.2 - Política da ação como correlato da falta-a-ser

A Escola de Lacan foi uma aventura na qual o psicanalista francês enlaçou política e psicanálise. Ele fundou-a sozinho, mas aquilo que adveio no desenrolar dessa empreitada foi fruto de uma coletividade que pôde romper com a estrutura hierárquica e burocratizada da Associação Internacional de Psicanálise – IPA e engajar seu desejo numa experiência radical. Essa experiência de crítica às relações de poder dentro das instituições psicanalíticas também está inscrita em uma trajetória de reflexão sobre a problemática do poder na dimensão do tratamento analítico feita pelo psicanalista francês.

Em "A direção do tratamento e os princípios de seu poder", Lacan confronta o problema do esvaziamento da práxis analítica a partir de sua redução a uma relação de poder. "Pretendemos mostrar como a impotência em sustentar autenticamente uma práxis reduz-se, como é comum na história dos homens, ao exercício de um poder" (LACAN, 1958/1998a, p. 592). Certamente, não é possível extrair a dimensão do poder do tratamento analítico, na medida em que ele envolve duas pessoas que constituem uma hierarquia a partir das posições que assumem em relação ao saber; e, de certa forma, esse tratamento é constituído pelas vicissitudes sofridas por essas posições na história de seu desenrolar. No entanto, a redução dessa experiência a uma relação de poder, leia-se aqui dominação, é um efeito da impossibilidade de sustentá-la propriamente como uma ação comprometida com a produção de uma novidade. A solução de Lacan (1958/1998a, p. 592) para esse impasse é deslocar o poder da pessoa do analista para a fala transformadora que toma lugar no tratamento, tornando o psicanalista responsável por orientar o processo de cura em lugar da consciência do analisando e retirando a sugestão do horizonte de sua ação.

Para o autor, no centro da ação do psicanalista está a interpretação, que — com seu compromisso em produzir algo novo, ao introduzir os efeitos do significante no advento do significado (LACAN, 1958/1998a, p. 600) — se opõe ao pálido balbucio do efeito restaurativo da noção de compreensão (LACAN, 1958/1998a, p. 601). A interpretação, de fato, introduz algo na sincronia dos significantes que se presentificam no discurso do paciente ao modo da função do Outro, permitindo a transmutação do sujeito (LACAN, 1958/1998a, p. 599). Daí que Freud seja reverenciado pelo alcance de adivinhação de suas interpretações, tal como a figura de Tirésias, o adivinho, conselheiro de Creonte na tragédia de Antígona

(LACAN, 1958/1998a, 603). A adivinhação é capaz de jogar com os elementos presentes de modo a produzir sua própria eficácia simbólica; ela faz o sujeito se modificar para acolher seus efeitos. Essa ação não deve ao ser do analista, sua pessoa, seus sentimentos ou seu julgamento. Eles são mesmo incompatíveis, sendo "o analista (…) tão menos seguro de sua ação quanto mais está interessado em seu ser" (LACAN, 1958/1998a, p. 593-594). A ação do analista é a performance no nível do significante, do dizer, da fala. Nesse sentido, há um deslocamento do poder do analista enquanto pessoa ao poder da fala como acontecimento, do ser ao desejo do analista, o qual está do lado da falta-a-ser.

A política do tratamento psicanalítico que Lacan propõe, nesse texto, é uma *política da ação enquanto correlata da falta-a-ser*, sendo a ação uma derivação do significante, do dizer com valor de interpretação; e a falta-a-ser, um outro nome para o desejo e sua metonímia. A política da ação como correlata da falta-a-ser demarca uma diferença em relação à política da felicidade e da responsabilização, que vimos na seção anterior, por se referir à posição do analista para além de um lugar vazio. Aqui, o posicionamento do analista do lado do não-ser lhe confere a possibilidade de uma *ação autêntica*, para usar a expressão de Lacan, a partir dos poderes da fala, a qual levará o sujeito a confrontar seu desejo inconsciente.

Mas qual a direção dessa ação? A problemática do desejo está no centro do ensino de Lacan dos anos 50 e, juntamente com a questão da ação, constituirá um modelo para a formulação da ética da psicanálise enquanto "não ceder de seu desejo", desenvolvida a partir da figura de Antígona no seminário *A ética da psicanálise*. Em uma política do desejo, o sujeito analisado sustenta seu desejo até as últimas consequências, tal como o herói trágico, à custa de comungar com os ideais universais. Nessa perspectiva, a política da psicanálise é interrogada por questões como "o saldo cínico da análise ou a inquietude pela semelhança entre o discurso do analista e a fantasia perversa" e tem "como premissa a posição do sujeito na alienação e como ambição a separação" (BRODSKY, 2010, p. 98). Certamente, a constituição de um mundo comum não está no centro dessa perspectiva política. Há que se separar! E viver segundo as coordenadas do desejo que não se refere a isso ou a aquilo. Esse paradigma do desejo puro será frontalmente questionado por Lacan quando ele reflete sobre a aproximação entre a lei e a perversão, desenvolvida em seu conhecido texto "Kant com Sade", de 1963, onde o autor alerta para o fato de que a exclusão do objeto sensível da

economia psíquica está lado a lado com a emergência de um objeto de gozo. A partir daí, o autor começa a transitar das questões relativas ao desejo puro para questões relativas ao objeto, e, assim, a ação analítica ganhará os contornos do ato analítico, categoria central em nossa proposta sobre uma concepção de política da psicanálise. Antes de apresentarmos nossa contribuição, observemos outras vertentes do encontro entre política e psicanálise.

1.3 - A psicanálise aplicada

Partindo da filiação inicial ao discurso da psicopatologia médica, a psicanálise constituiu um terreno próprio à sua práxis. A partir de um dispositivo que combina uma subversão da clínica moderna com as práticas antigas da cura e da terapêutica[5], a psicanálise fundou uma nova discursividade capaz de incidir sobre o sofrimento democratizado do sujeito civilizado. Mas a descoberta do sujeito do inconsciente pela psicanálise não interessou somente aos psicanalistas e a seus pacientes, nem esses ficaram apenas em seus divãs, detrás das portas fechadas de seus consultórios. Os psicanalistas estão nos serviços de saúde, nas escolas, nos serviços jurídicos e, por vezes, nos meios de comunicação falando sobre temáticas que tocam diretamente sua prática ou opinando sobre outras áreas com as quais ela se cruza. Desde seu princípio, a psicanálise dialogou com outras áreas do saber e sua entrada na universidade lhe requisitou a capacidade de enfrentar esses diálogos de frente. Certamente, a presença do psicanalista nas instituições, na cidade e na universidade bem como os cruzamentos entre a psicanálise e outras disciplinas estão referidos a posições políticas. Nesse sentido, uma importante mudança de perspectiva é, por exemplo, o clamor de Laurent pela passagem do analista crítico ao analista cidadão; isto é, daquele que visa unicamente a promover a desidentificação no campo social, "[d]o analista que não tem qualquer ideal, que se apaga, que é tão-somente um vazio ambulante que não crê em nada" (LAURENT, 2007, p. 142), para aquele que é sensível às formas de segregação social e "ajuda a civilização a respeitar a articulação entre normas e particularidades individuais" (LAURENT, 2007, p. 144).

---

[5] Cf. Dunker (2011, passim).

Desse modo, uma das discussões que perpassa a comunidade analítica e entendemos estar intimamente ligada a uma posição da psicanálise no mundo, dizendo de sua política, refere-se à psicanálise aplicada. Essa discussão interroga o fato de que, em suas conexões com outros campos do saber e com a terapêutica para além da clínica pura, a psicanálise está em risco de ser usada como um conjunto de enunciados teóricos capaz de explicar os objetos dos quais ela se aproxima. Seu ensino enquanto teoria do desenvolvimento sexual infantil nos cursos de Pedagogia é um exemplo desse tipo de uso do arcabouço teórico psicanalítico; no mesmo sentido vai a aplicação dos conceitos psicanalíticos nos testes projetivos de personalidade, como o HTP (Casa-Árvore-Pessoa), e a fundamentação das psicoterapias dinâmicas breves a partir dos conceitos freudianos.[6] Nesses casos, como em tantos outros, a psicanálise mais serve como um código a partir do qual fenômenos da realidade são lidos do que como uma práxis que promove a emergência de modos singulares de existência dentro do regime da universalidade.

Essa posição da psicanálise em relação a seus interlocutores deve-se, em parte, a certas proposições freudianas, já que o autor, embora tenha se servido de material oriundo de vários campos do conhecimento para fazer as formulações teóricas da psicanálise avançarem, em seus enunciados sobre a relação desta com outras áreas enfatizou mais sua vertente de doadora, provedora, colonizadora — como aquela que se reafirma com sua própria difusão.

> Em todos esses vínculos a participação da psicanálise é, em primeira instância, a de doador e, apenas em menor escala, a de receptor. É verdade que isso lhe traz a vantagem de seus estranhos achados se tornarem mais conhecidos quando constatados também em outras áreas da ciência; porém, em seu conjunto, é a psicanálise que provê os métodos técnicos e as concepções cuja aplicação nesses outros campos deve se mostrar proveitosa. (FREUD, 1917/1976, pp. 200-1)

Talvez derive dessa posição freudiana uma certa discussão sobre a ideia da aplicação, na qual ‘aplicar’ diz de uma teoria “acabada” que será colocada sobre um objeto exterior, explicando-o, tratando-o, recobrindo-o. Fica de lado a noção de que todo objeto, se apreendido em sua singularidade, está além da teoria, a interroga e a desconfirma.

---

[6] A esse respeito, cf. Retondo (2000), Fiorini (2004) e Gilliéron (1986).

Lacan, por sua vez, dá um lugar em sua Escola à psicanálise aplicada enquanto terapêutica, na qual a dimensão terapêutica que resulta da implicação do sujeito diante do seu sintoma ganha destaque como finalidade do processo analítico; diferentemente da psicanálise pura, em que há a perspectiva de um final de análise e o advento da formação do analista, sendo os efeitos terapêuticos atingidos por acréscimo. Há, ainda, uma terceira seção, chamada de recenseamento do campo freudiano, que se ocupa de fazer uma interlocução entre a psicanálise e outras áreas do conhecimento. Interessa-nos observar com o autor propõe sua orientação:

> Por último, ela [a seção de recenseamento do campo freudiano] convocará, tanto para instruir nossa experiência quanto para comunicá-la, aquilo que, do estruturalismo instaurado em certas ciências, puder esclarecer aquele cuja função demonstrei na nossa — e, no sentido inverso, aquilo que, de nossa subjetivação, essas mesmas ciências puderem receber de *inspiração* complementar. (LACAN, 1964/2003, p. 238, grifo nosso)

Vemos que Lacan estabelece uma via de mão dupla entre a psicanálise e as chamadas ciências afins. Nesse contato, a psicanálise tem a possibilidade de instruir sua própria experiência, bem como comunicá-la — e as demais ciências serão inspiradas pela psicanálise. A noção de inspiração retira o ideal da psicanálise de ser uma teoria-mestra em relação às outras áreas. Em suma, temos duas vertentes da palavra 'aplicação': uma faz referência a um saber fechado que se imprime sobre um outro, fazendo dessa operação uma forma de totalização; outra diz de uma prática que ocorre fora do dispositivo convencional da análise, visando provocar efeitos terapêuticos.

Queremos destacar que a psicanálise orientada para efeitos terapêuticos foi motor de um movimento político da Associação Mundial de Psicanálise a partir da criação, por Jacques-Alain Miller, do Programa Internacional de Psicanálise Aplicada de Orientação Lacaniana (PIPOL), em 2002. Naquele momento, a psicanálise enfrentava, na França, o auge de uma tentativa de regulação de sua prática, a partir de um projeto de regulamentação das práticas psicoterapêuticas[7]; e suas intersecções e especificidades em relação às práticas terapêuticas passavam por intenso debate dentro da comunidade psicanalítica, a fim de se

[7] Trata-se da Emenda 336 ao Código de Saúde Pública, de autoria do Deputado Bernard Accoyer, que dispõe sobre a prática das psicoterapias, datada de 8 de outubro de 2003.

definir um lugar desde onde se posicionar nessa batalha política. A resposta da Associação Mundial de Psicanálise baseou-se, sobretudo, em reafirmar o potencial terapêutico da psicanálise, sem perder de vista os princípios de sua prática, e o Programa Internacional de Psicanálise Aplicada de Orientação Lacaniana formulou uma política de orientação lacaniana de intervenções múltiplas, fora do dispositivo da psicanálise pura, com o objetivo de incentivar a presença dos analistas na cidade (BAUDINI, BELAGA, RUBINSTEIN et al., 2007, p. 92). Certamente, esse movimento se preocupa em inscrever a psicanálise no Outro social, buscando sua própria sobrevivência, ao lutar contra o esquecimento dos que não dizem nada com seu silêncio — e, ainda, dando-lhe certo poder de resistência que lhe permita existir para além das regulações estatais.

Uma ação política como essa desencadeia um esforço de justificação teórica, técnica e ética. Por exemplo, nesse caso, a formulação de uma clínica baseada na noção lacaniana de sinthoma[8] ganhou força. Ao contrário de enfatizar a ideia de separação, tal como vimos com o fim de análise concebido a partir da figura do herói trágico que sustenta seu desejo ao se separar do Outro, na concepção de sinthoma parte-se do pressuposto de que há uma separação estrutural entre o que é heterogêneo — o homem e a mulher; o gozo e a linguagem; o Real, o Simbólico e o Imaginário — e se visa enlaçar o que está apartado. Em vez da figura do herói temos algo mais parecido com o artesão, o *bricoleur*, que possui alguma habilidade com o material que lhe cai nas mãos, fazendo do amor, do desejo, da transferência, do chiste, da obra pontes para colocar junto o que não tem vocação para coexistir. Em vez de se pensar em termos de fim de análise, pensa-se em termos de ciclos de análise a partir dos efeitos terapêuticos. Essa teoria foi proposta pelo próprio Jacques-Alain Miller (2008, p. 83), quando considera a análise como um processo que conta com vários ciclos, sendo a missão do analista, no dispositivo da psicanálise aplicada, levar o sujeito a percorrer um ciclo inicial.

---

[8] A expressão "política do sinthoma" vem do fato de Lacan pensar que a análise não erradicará o sintoma que levou o sujeito a iniciar o processo analítico, o qual deriva das cadeias inconscientes e é gerador de sofrimento, mas que é pela elaboração desse sintoma inicial que o sujeito constituirá uma forma de lidar com seu gozo ao fim da análise. Não se trata do sintoma com estrutura de linguagem, mas de um modo de amarração entre registros heterogêneos, e Lacan usa uma antiga escrita francesa da palavra sintoma — *sinthome* — para demarcar a diferença entre os dois. Essa diferença na política do tratamento implica a adição, por Lacan, de um novo conjunto de recursos teóricos com vistas a transmitir sua experiência clínica. Se em um primeiro momento ele utiliza noções como falta, corte, castração para nomear a não totalização que presenciava na experiência analítica, num segundo momento o autor passou a utilizar termos como inconsistência, *não-todo*, não relação, para colocar em questão a unidade e a identidade do Todo, do Ser, do Um, do Outro.

Quer dizer, nessa proposta de uma política da psicanálise comprometida com a habitação dos espaços da cidade, instala-se uma perspectiva pragmática na condução da práxis analítica. Nesse caso, fica evidente como a posição que a psicanálise toma em relação ao mundo afeta sua ação clínica, desde onde se pode formular uma política que sustenta sua práxis.

1.4 - Psicanálise e teoria política

Um segundo aspecto das relações entre psicanálise e política que nos interessa abordar diz respeito não aos analistas que se aventuram a tirar consequências do fato de a psicanálise ter uma disposição interdisciplinar constitutiva e se prestar ao diálogo com outros campos de saber e outras práxis que incidem sobre o ser humano, mas aos teóricos políticos que se interessam a usar conceitos da psicanálise em seus trabalhos. Pois é no encontro entre a teoria política e a clínica da psicanálise que pretendemos localizar nosso trabalho (apesar de não sermos teóricos políticos, mas psicanalistas interessados em tal campo).

No prefácio à edição americana de *Anti-Édipo*, de Guilles Deleuze e Félix Guattari, Michel Foucault (2009, p. xl, tradução nossa) expressa a influência da psicanálise freudiana, juntamente com o pensamento de Marx e o estruturalismo linguístico, sobre uma geração de pensadores europeus.

> Durante os anos de 1945-1965 (estou me referindo à Europa), havia um certo modo correto de pensar, um certo estilo de discurso político, uma certa ética do intelectual. Tinha-se de estar em familiaridade com Marx, sem deixar seus sonhos vaguearem muito longe de Freud. E tinha-se de tratar os sistemas de signos — o significante — com o maior respeito. Tais eram os três requerimentos que tornavam aceitável a estranha ocupação de escrever e falar uma medida da verdade sobre si mesmo e sua época.

Nesse mesmo círculo intelectual, a versão estruturalista da psicanálise, empreendida por Lacan nos anos 50 e 60, tornou-se importante referência nos diálogos entre essa e o estruturalismo de Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-Strauss, tornando *a teoria do inconsciente* uma referência importante para os pensadores da época. É o que expressa a resposta de Foucault à Madeleine Chapsal (1966 apud ROUDINESCO, 2008, p. 402):

> O ponto de ruptura situou-se no dia em que Lévi-Strauss, em relação às sociedades, e Lacan, em relação ao inconsciente, nos mostraram que o "sentido" provavelmente não era senão um efeito de superfície, uma cintilação, uma espuma, e que o que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço, era o sistema.

Ou seja, ainda que Lacan se dirigisse aos psicanalistas em seus seminários, um diálogo mais amplo se estabeleceu entre seu pensamento e o meio intelectual mais amplo. Para fins de nosso trabalho, nos interessa ressaltar que, atualmente, encontramos alguns pensadores capazes de impactar as produções em teoria política em nível mais ou menos amplo a partir de desenvolvimentos da teoria lacaniana. Destacamos os trabalhos de Ernesto Laclau, Slavoj Zizek e Alain Badiou. Em certo momento de nosso trabalho, elegemos como interlocutor o trabalho de Laclau sobre o populismo, quando será possível ao leitor reconhecer como a teoria lacaniana é utilizada pela teoria política desse autor. Utilizamos Badiou como comentador de aspectos pontuais da teoria lacaniana, mas não fazemos uso direto da teoria desse autor, já que sua obra exige grande fôlego tanto em filosofia continental quanto analítica — e isso escapa tanto à nossa formação enquanto pesquisadores quanto ao escopo de nossa pesquisa atual. Quanto a Zizek, queremos destacar sua posição como pensador que transita por temas da filosofia, pela psicanálise lacaniana e pela cultura popular, sendo um intelectual engajado nos temas políticos da atualidade. Abriremos um espaço, nesta seção, para apresentar algumas considerações sobre como as noções de ato e gozo da teoria lacaniana são utilizadas por esse pensador para articular suas posições frente à política. Pretendemos com isso mostrar, a partir da obra de um intelectual que tem certo impacto nos debates públicos atuais, um modo de interlocução entre psicanálise e política.

1.4.1 - As categorias de ato e gozo na análise política — Zizek como exemplo

Slavoj Zizek tem no ato e no gozo categorias centrais para suas análises no campo político. Tomamos um momento de passagem em sua própria obra — do impossível do gozo, ou seja, da castração, ao objeto mais-de-gozar da fantasia — para exemplificar o uso desses conceitos. No prefácio à segunda edição de *For they know not what they do: enjoyment as a political factor* (1991/2008), Slavoj Zizek comenta seu largamente difundido trabalho *O*

sublime objeto da ideologia (1989/1992). Entre outras coisas, ele diz que a fraqueza filosófica d'*O sublime objeto* é sua leitura quase transcendental da teoria lacaniana, apresentando o Real como o impossível da Coisa em-si e o ato como aquilo que é destinado a fracassar, abrindo como horizonte ético a heróica resignação diante do fracasso (ZIZEK, 1991/2008, p. xii). O autor ainda ressalta que o principal problema da referida obra é sua falha em analisar a relação do ato com a fantasia (ZIZEK, 1991/2008, p. xl). Esse comentário chama a atenção, já que o deslocamento da noção de ideologia enquanto saber que mascara o fato de as mercadorias encarnarem relações sociais para a ideologia enquanto fantasia que estrutura a realidade do burguês que lida com mercadorias — ou seja, ideologia como determinante da ação, ao invés do saber — é uma das principais teses de *O sublime objeto da ideologia*. Portanto, Zizek aponta que aquilo que designou como ação no primeiro livro não tem o mesmo estatuto do que desenvolveu sob o conceito de ato no segundo; e essa passagem nos interessa, pois ela insere o gozo como categoria política nas análises do autor.

For they know not what they do é um livro de expressivo fôlego teórico, mas o leitor não é introduzido a uma teoria completamente formulada de antemão, senão acompanha um debate que explora intensamente a dialética do excesso/falta para, nos últimos dois capítulos, apresentar a noção de ato em suas relações com o gozo e a fantasia. Zizek (1991/2008, p. 182) recorre à noção de mediador evanescente, articulada por Jameson, para exemplificar sua concepção de ato. O mediador evanescente é uma formação social que possibilita a transição de um modo de organização da sociedade para outro e desaparece após ter realizado seu trabalho. Zizek comenta o exemplo de Jameson de que a passagem do feudalismo para o capitalismo foi promovida pelo protestantismo, o qual, com sua ética de compulsão ao trabalho com vistas à acumulação de riqueza, universalizou e tornou sinal de glória divina a atividade secular de aquisição econômica. Uma vez tendo alastrado à vida secular o que o catolicismo tradicional mantinha confinado ao âmbito sagrado, a própria esfera religiosa sofreu depreciação e foi confinada à vida privada, determinando a queda do protestantismo:

> O protestantismo se torna supérfluo, ele some como mediador no momento em que a realidade social está estruturada como um "universo protestante": a estrutura da sociedade civil capitalista é a de um mundo de indivíduos atomizados definida pelo paradoxo do "asceticismo aquisitivo" (quanto mais você possui, mais você renuncia ao consumo) — quer dizer, a estrutura do conteúdo protestante sem sua forma religiosa positiva. (ZIZEK, 1991/2008, pp. 184-185, tradução nossa)

O filósofo esloveno acrescenta, ainda, que essa passagem do feudalismo ao capitalismo contou com dois outros mediadores evanescentes na esfera política: a monarquia absolutista e o jacobinismo. Mencionamos aqui apenas o sumário das considerações do autor sobre o último. Segundo Zizek (1991/2008, pp. 182-185), o jacobinismo estabeleceu o projeto democrático-igualitário como princípio estruturador da totalidade da vida social, tendo sua radicalidade política preparado terreno para o universo burguês de aquisição individual sem consideração à moralidade igualitária. O salto do autor nessa análise sobre os mediadores evanescentes diz respeito a não considerá-los como aberrações ou excessos que falharam em atingir seus propósitos e figurariam na história como coadjuvantes incompetentes, mas compreender a realidade corrompida que adveio a essas formações sociais como *consequência de seus próprios atos* — o que tanto jacobinos quanto protestantes recusam, tal como a Bela Alma hegeliana. Segundo o autor: "A vulgar vida burguesa cotidiana é a realização da liberdade, igualdade e fraternidade: liberdade de comércio, igualdade formal aos olhos da lei, e assim por diante" (ZIZEK, 1991/2008, p. 185, tradução nossa).

Levando em conta que o *ato* confronta o gozo que sustenta a repetição fantasística, afirmamos que, ao pensar questões como liberdade, fundação e violência dentro da esfera do ato, Zizek leva em conta a satisfação libidinal que está no cerne da política. Detenhamo-nos na questão que retorna insistentemente nas elaborações do autor sobre a política atual: a tensão entre a lei pública e seu apoio fantasístico (complemento superegóico obsceno) (2006/2008, p. 391). Segundo o filósofo, o recalque da fundação violenta da lei retorna nos mecanismos do poder e do controle que definem a administração do gozo na atualidade. Uma das encarnações dessa vertente fantasística se apresenta no código paralelo à lei pública, transmitido mais ou menos nas entrelinhas entre os participantes das instituições e comunidades, sobre quais leis devem ser obedecidas e quais devem ser quebradas a fim de demarcar quem está dentro ou fora desses grupos. É assim que a Igreja convive com a pedofilia; o exército, com as punições extraoficiais; as irmandades, com os rituais sacrificiais; os sistemas penitenciários, com a tortura; a polícia, com o extermínio. Outra versão dessa fantasia é a disseminação da noção de inimigo/perigo invisível, não localizável, sorrateiro, seja na versão política da luta contra o terrorismo, seja na versão social que insiste em prevenir e evitar todos os tipos de abusos e estresses. A disseminação dessa fantasia permite

ao Poder existente regular a economia libidinal no corpo social e abusar daqueles que supostamente protege.

Diante desse quadro, o autor aponta que lutas pontuais no nível econômico, político ou social não conseguem gerar uma ruptura no sistema, já que o poder se retroalimenta com a resistência. Nesse sentido, a luta pela tolerância multicultural que prevê a coexistência das diferenças é uma forma de tornar inofensivo o antagonismo da sociedade de classes, sendo um tipo de atividade de resistência ao poder que não causa nenhuma obstrução a ele, senão gera reformas menores que acomodam seus impasses estruturais e reforçam seu funcionamento. Ou seja, Zizek nos alerta que o sistema não precisa manter a homeostase para funcionar, já que ele se apropria dos excessos como seu complemento superegóico obsceno. Portanto, o filósofo propõe que a crítica ideológica que opera pela via do ato deve visar a uma transformação sociopolítica que reestruture as relações entre a lei pública e seu complemento superegóico obsceno (ZIZEK, 2006/2008, p. 406). Assim, vemos como Zizek opera com a noção de gozo como categoria política, o que pensamos ser o diferencial máximo do encontro que esse autor promove entre política e psicanálise.

*1.5 - Social v*ersus *político*

É importante, ainda, abordar as diferenças entre os âmbitos social e político na psicanálise com vistas a localizar nossa questão. Tanto Freud quanto Lacan não elegeram a política entre seus principais temas de pesquisa, embora não tivessem se afastado de pensar modos coletivos de convivência, nem se cansado de afirmar que o sujeito do inconsciente está referido a um Outro, desde onde encontramos a emblemática afirmação de Freud (1921/2011, p. 91) de que “a psicologia individual […] é, ao mesmo tempo, também psicologia social”.

Lacan (1966/1998, p. 872) afirmou a indiferença de Freud quanto à política. Essa indiferença não é equivalente a silêncio. Vemos, por exemplo, que o autor se refere à ameaça comunista quando reflete sobre a ação hipnotizante dos líderes sobre as massas (FREUD, 1921/2011), ainda que o que de fato virá a ameaçar os judeus europeus de extermínio será o totalitarismo nazista. Mas há uma indiferença autorizada pelo político na obra de Freud, uma possibilidade do autor oferecer contribuições que valham no âmbito da política — através de

suas proposições sobre a civilização, a lei e o funcionamento das massas —, sem que ele mesmo tome uma posição quanto a esse campo.

As formulações de Lacan sobre o político têm sido reconhecidas, especialmente em seu seminário sobre modalidades de laços sociais ou discursos, chamado *O avesso da psicanálise*. Pensamos que Milner (1995/1996, p. 123) é feliz em sua definição sobre o que está em jogo nessa teoria dos discursos: "uma intervenção no campo empírico dos objetos de que a política cuida" — mais do que uma teoria sobre a política, acrescentamos nós. As formas de laço social propostas por Lacan não adentram ao âmbito político, tal como o definimos nessa pesquisa a partir de Hannah Arendt, porque não tratam da ação entre indivíduos com vistas a subverter determinada situação que os afeta coletivamente. Pensamos que a dimensão social a que a psicanálise se refere diz respeito a modos de enlaçamento em que a transferência opera no nível da dominação; mais propriamente, relações dissimétricas que implicam as inúmeras faces do amor e os vínculos que daí derivam como a sedução, a submissão, a rebeldia, a identificação. Esses modos de enlaçamento social contam com lugares pré-definidos de enunciação e operam no nível da reprodução das relações instituídas.[9] É o que encontramos na descrença de Lacan (1969-70/1992, p. 52) sobre a revolução ser capaz de subverter as coordenadas simbólicas de certa situação, já que se limita ao retorno ao ponto de partida, à busca de um novo mestre.

Já as relações que se instauram no âmbito da política — estamos defendendo aqui na via de Hannah Arendt — implicam um trabalho sobre a transferência que permite o esvaziamento dos lugares hierárquicos, bem como a possibilidade de subverter os determinantes de uma situação. Essas duas prerrogativas do âmbito político estão contempladas quando a autora afirma a igualdade, um artifício que permite que os indivíduos tenham suas ações e palavras registradas por outros; e a liberdade, um significante vazio de significação que permite a reunião de pessoas implicadas em agir a partir da possibilidade de superar as determinações de uma situação.

Isso não quer dizer que a psicanálise não ofereça recursos para que se pense em termos de política; e os localizamos propriamente nos desenvolvimentos que Lacan deu à teoria freudiana sobre o ato, bem como em suas proposições sobre a transmissão da

---

[9] Justamente a reprodução dessas relações é o que o discurso do analista visa quebrar.

psicanálise. No entanto, pensamos que a afirmação da dimensão social do inconsciente — que é em si mesma coextensiva à clínica da psicanálise — não permite imediatamente a afirmação de sua dimensão política, tal como encontramos, por exemplo, na proposição de Enriquez (2012, pp. 251-256) de que o "inconsciente é político" — a qual se fundamenta no argumento de que as relações sociais afetam a constituição pulsional do inconsciente. Ora, que as relações espontâneas de socialização constituem o inconsciente não é algo a ser negado, certamente! Entretanto, a dimensão propriamente política do inconsciente e da psicanálise não está em continuidade com esse tipo de socialização, senão exige uma mudança qualitativa no próprio posicionamento do sujeito em relação aos outros — o que propomos aqui faz existir a figura dos vários.

Nesse sentido, damos peso à crítica de Arendt à tradução encontrada em Sêneca e, depois, em São Tomás de Aquino, do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, já que o filósofo grego não tinha em mente a condição básica da associação, a qual não é prerrogativa exclusiva dos homens, para definir a especificidade humana. Assim, Aristóteles reservou o *bios politikos* a uma ordem de existência pública onde tem vez "a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge o domínio dos assuntos humanos" (ARENDT, 1958/2010, p. 29). Em suma, propomos que a afirmação da dimensão política da psicanálise requer a construção de mediações teóricas entre a teoria psicanalítica e a teoria política e empreendemos esse esforço atentos ao alerta de Dunker (2011, p. 604) de que essas mediações precisam dar a ver a política da clínica psicanalítica.

> A tentativa de enfrentar problemas institucionais e associativos, bem como corporativos e propriamente políticos, usando diretamente a teoria clínica psicanalítica sem mediação — ou, inversamente, separando completamente a psicanálise como método e a ação pública das pessoas que exercem a psicanálise — são efeitos de invisibilização do espaço político da clínica, da cura e da psicoterapia, e consequente ocupação positiva de lugares em formas discursivas pré-definidas.

1.6 - Política e economia

Por fim, nos referimos brevemente à necessidade que o encontro entre a psicanálise e o pensamento arendtiano coloca sobre a abordagem dos termos 'economia' e 'política'. 'Economia' é um termo que compõe o arcabouço teórico da psicanálise enquanto que

‘política’, seguindo o que explicitamos anteriormente, é tida como um campo heterogêneo e afim. Sendo nosso propósito aqui definir uma dimensão política do tratamento psicanalítico — ou seja, a incidência da política da psicanálise sobre o inconsciente —, temos como objetivo passar pelas proposições arendtianas sobre as posições que economia e política assumem uma em relação à outra, a fim de estabelecermos uma proposição sobre essa questão a partir do referencial psicanalítico.

Para formular algumas reflexões sobre a discussão que envolve os campos da política e da economia, acompanharemos a análise de Zizek sobre o tema — sendo este reconhecidamente um autor que, se colocando ao lado de Marx, advoga contra subsumir a dimensão econômica à política[10]. Segundo o autor, tanto as novas teorias francesas (ou de orientação francesa) que buscam recuperar a “política pura” — onde ele localiza Alain Badiou, Jacques Rancière, Étienne Balibar, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe — quanto os Estudos Culturais anglo-saxões que focam nas lutas por reconhecimento partilham a degradação da esfera da economia, reduzindo-a a uma esfera social positiva (ZIZEK, 2006/2008, p. 82). Ainda segundo o filósofo esloveno, a crítica política do marxismo empreendida por esses autores formula-se com “a afirmação de que, quando reduzimos a política a uma expressão ‘formal’ de algum processo socioeconômico ‘objetivo’ subjacente, perdemos a abertura e a contingência constitutivas do campo político propriamente dito” (ZIZEK, 2006/2008, p. 82). A posição do autor, por outro lado, é a de que essa crítica deve “ser completada por sua contrapartida: o campo da economia, *por sua própria forma*, é irredutível à política” (ZIZEK, 2006/2008, p. 82, grifos do autor), sendo que encontramos uma pista do que o autor pensa ser *a forma* da política quando ele diz que a economia “é a lógica da integração incessante do excedente, de ‘desterritorialização’ constante” (ZIZEK, 2006/2008, p. 421, grifo do autor).

Consideremos como os autores com os quais dialogamos nessa pesquisa adentram esse debate. Hannah Arendt tem no centro de sua obra a noção de política enquanto ação, enfatizando a capacidade desta de dar lugar ao novo pela contingência; a autora ainda critica extensamente a economia política marxiana[11], inclusive, promovendo claramente a

[10] Destacamos, ainda, no mesmo sentido de Zizek, a posição de seu contemporâneo Frederic Jameson. Cf., a esse respeito, *Representing Capital* (2014) do autor.
[11] Para uma análise da crítica de Arendt a Marx, cf. Gaspar (2011a).

degradação da noção de economia — a qual, para a autora, é uma atividade regida pela lógica da necessidade relativa ao domínio privado que, ao tomar a cena pública na modernidade, subverteu a forma de operação desta última e transformou-a no espaço social. Do lado da psicanálise, política não é um tema sobre o qual Freud e Lacan se dediquem amplamente; por outro lado, embora ambos os autores não tenham uma posição direta sobre o assunto, sabemos que a ideia de economia tem um lugar central na metapsicologia freudiana.

A economia psíquica diz respeito a uma "perspectiva que visa a acompanhar o destino das quantidades de excitação" no aparelho psíquico (FREUD, 1915/2006, p. 32). É um modo de descrição dos processos psíquicos que, juntamente com os pontos de vista dinâmico e tópico, constitui o que o autor chamou de metapsicologia (FREUD, 1915/2006, p. 33). Economia aqui se refere à distribuição de energia psíquica em relação a seu investimento em representações, desde onde essas últimas tornam-se ativas ou não. A energia psíquica tem o atributo de ser uma carga quantificável — portanto, passível de aumento e diminuição —, e Freud estabelece que essas quantidades podem se combinar, se repartir e se anular, conforme o vetor a que estejam submetidas. Ou seja, as representações recebem o investimento de cargas de energia psíquica desde o inconsciente, as quais podem ser anuladas por contrainvestimentos, decorrentes do conflito que se estabelece pela censura psíquica, que têm origem no consciente.

O aspeto tópico, por sua vez, diz respeito a uma teoria sobre o psiquismo contar com diferentes sistemas que se posicionam uns em relação aos outros, os quais foram tomados metaforicamente por Freud como *lugares* psíquicos, em dois modelos diversos — primeiramente: inconsciente, pré-consciente e consciente; posteriormente: isso, eu e supereu. Finalmente, o aspecto dinâmico do psiquismo define o *conflito* entre moções de energia que se opõem umas às outras como central para estabelecer mecanismos de clivagem no sistema, não considerando a divisão entre o que é consciente e o que é inconsciente como derivada de algum tipo de incapacidade inata de síntese do psiquismo.

Nossa perspectiva, neste trabalho, é a de que, ao localizar a noção de política da psicanálise no ato, estabelecemos que a economia de gozo se rearranja a partir dele. Em outras palavras, a economia é, em termos metapsicológicos, o lugar da repetição nos modos de distribuição da energia psíquica e do gozo; ou, em termos coletivos, dos bens sociais,

segundo as formações de compromissos entre diversos setores da sociedade — já a política é o lugar da ruptura e da instauração do novo, o que se dá pela via do ato.

No âmbito social, isso significa que a esperança de uma distribuição de bens mais equitativa não está colocada no desenvolvimento econômico ou tecnológico — e, nesse sentido, discordamos inclusive de Arendt —, mas na luta política que pode se sobrepor aos interesses econômicos. Além disso, pensamos que a ideia de mudança não se restringe somente ao campo político; ou seja, as mudanças nas formas de governo, a redistribuição do poder ou a ação política só podem ser efetivas se tocarem na distribuição econômica de uma sociedade — por exemplo, resguardando certas esferas da vida da lógica mercadológica do capitalismo. Nesse sentido, pensamos que as relações de classe formam o antagonismo mais importante de uma sociedade e que as lutas por reconhecimento empreendidas por minorias — raciais, sexuais e outras categorias — podem atingir o cerne da organização de um grupo social, quando se traduzem em ações que atingem as relações econômicas desse grupo, tal como as relações de trabalho.

***

Tendo em vista o que expusemos neste prólogo, é visível poder-se pensar a política da psicanálise em três níveis: a política do tratamento psicanalítico, tal como encontramos formulada por Freud, Lacan e outros analistas que se dedicam a pensar a práxis analítica; a política que se apresenta quando o analista adentra os espaços da cidade, promovendo uma aplicação da psicanálise; e, ainda, uma interlocução entre a psicanálise e a teoria política — ou mesmo uma reflexão, desde o ponto de vista da psicanálise, sobre acontecimentos políticos do seu tempo. De nossa parte, temos um objetivo: trazer à tona uma política da psicanálise que se justifique em termos de sua práxis e que seja capaz, ao mesmo tempo, de colocar em jogo as categorias psicanalíticas para dizer algo sobre o mundo.

Parte 1 - A política arendtiana: ação e compromisso

A interlocução que estamos propondo entre a psicanálise e o pensamento político de Hannah Arendt implica que façamos uma pesquisa sobre o duplo aspecto do conceito de política dessa autora: ação e compromisso. No primeiro capítulo, abordamos seu conceito de ação política, onde nos referimos, especialmente, à obra *A condição humana*. Inicialmente, trazemos algumas considerações sobre a metodologia de Hannah Arendt, no sentido de pensar o modo como a autora se utiliza das referências da tradição para construir seu pensamento. A seguir, discutimos os diferentes espaços em que a ação se desenrola — aos espaços público e privado, que caracterizavam a política na Antiguidade, a autora adiciona o social, que nasceu com o Estado-nação na modernidade e se opõe à intimidade —, com o intuito de observar os diversos modos de funcionamento que esses imprimem à ação. Por fim, abordamos a fenomenologia da *vita activa* proposta por Arendt, na qual diferenciam-se trabalho, fabricação e ação. No segundo capítulo, apresentamos a categoria de 'compromisso', desenvolvida pela autora, especialmente, em *Sobre a revolução*, desde onde destacamos a reformulação e o desenvolvimento de alguns conceitos da teoria arendtiana — tais como mundo, autoridade, lei, república. Dedicamos o terceiro capítulo à noção de 'pluralidade', observando sua presença nas reflexões da autora sobre moralidade e as faculdades do espírito. No último capítulo, formulamos uma crítica ao que de seu pensamento consideramos sofrer de uma divisão estanque, impedindo a operação da noção de *entre*.

1.1 - A ação política

Na metade dos anos 70, Lacan chamou a si mesmo de antifilósofo. Em *Talvez em Vincennes*, o psicanalista associou a filosofia ao discurso universitário e sugeriu que os psicanalistas de sua escola se aprofundassem em antifilosofia, além de lógica, linguística e topologia. Em 1980, ao dissolver sua escola, Lacan volta a se denominar antifilósofo, ao se comparar com o poeta de vanguarda Tristan Tzara, e afirma sua revolta contra a filosofia. Lacan não explicou bem o que entendia por antifilosofia, mas sabemos por Bosteels (2008, p. 156) que esse termo ganhou destaque quando os — hoje remotamente conhecidos — pensadores religiosos, conservadores e reacionários que se levantaram contra o pensamento racionalista, materialista e deísta dos filósofos Iluministas na França do século XVIII se autodenominaram antifilósofos.

Badiou se interessou pela antifilosofia. Ele incluiu na categoria dos antifilósofos Nietzsche, Wittgenstein e Lacan e disse que o antifilósofo não é avesso à filosofia, não a recusa como um todo, mas é um pensador que estabelece um gesto radical de recuperação desta ao transitar no seu limite. Esse gesto não a destrói, senão lhe oferece um legado renovado. Acompanhando a síntese de Bosteels (2008, p. 167, grifo e tradução nossos) sobre as principais características da antifilosofia enunciadas por Badiou em seus seminários sobre os antifilósofos, uma delas nos atrai especialmente: “Essa noção de *ato* é, sem nenhuma dúvida, o elemento mais importante na caracterização formal de qualquer antifilosofia, a saber, a dependência de um gesto radical que, por si só, tem a força de destituir e, ocasionalmente, superar a categoria filosófica da verdade”. Ou seja, além de ser um dispositivo fundamental da clínica lacaniana, o ato também localiza o pensamento de Lacan em relação à tradição do pensamento filosófico.

Hannah Arendt não está na lista dos antifilósofos de Badiou. Não é nosso propósito fazê-la ou não entrar para esse rol, mas apontar que a autora encaminhou deliberadamente seu debate com a tradição filosófica a partir do conceito de ação (política), e daí ela assumir uma posição homóloga à que Lacan assumiu a partir de seu conceito de ato (psicanalítico). Ação é a pedra angular do pensamento político arendtiano, em contraste com os conceitos propostos pela filosofia política tradicional que seguem o modelo da fabricação. De fato, esse modo de se posicionar em relação à filosofia só poderia ter sido proposto pela própria Arendt, já que ela inovadoramente afirmou que ação não é uma prática unívoca que se define em oposição à

contemplação, senão apresenta diferenciações decisivas em seus modos de se manifestar no mundo. Além de agirmos, trabalhamos e fabricamos, e cada uma dessas atividades se desenvolve conforme uma lógica específica de acordo com o espaço em que elas acontecem — a saber, o público, o privado ou o social. Essa fenomenologia da ação permite que Arendt formule as principais temáticas de sua teoria da ação política, apresentada especialmente em *A condição humana*. Esse conjunto de conceitos não encerra toda a teoria política da autora, já que suas considerações sobre a categoria do compromisso, a nosso ver a contraparte fundamental à noção de ação, foi apresentada em *Sobre a revolução*. Ainda assim, na primeira obra estão contidos os fundamentos de seu pensamento político, os quais serão apresentados neste capítulo e ganharão novos contornos com a inserção da noção de compromisso, a ser trabalhada no próximo.

1.1.1 - Uma nota sobre a metodologia de Hannah Arendt

A teoria política de Hannah Arendt foi formulada a partir de um debate com eventos e concepções de outros tempos e sua obra pode ser lida como uma atualização de experiências do passado. Reconhecemos que esse tipo de leitura encontra certo fundamento quando se carregam as tintas do traço essencialista da obra da autora. No entanto, pensamos que a leitura mais justa do conjunto de seus conceitos dá peso à quebra irrecuperável da tradição do pensamento ocidental que a autora reconheceu a partir dos eventos totalitários do século XX. A nosso ver, um dos grandes valores do pensamento de Arendt é o fato de ela ter coletado momentos preciosos do passado, fazendo-os falar no presente; ou seja, diante dos impasses contemporâneos, a autora não buscou o retorno aos padrões tradicionais e nem recaiu em um relativismo que pode tomar lugar quando se tenta ver uma originalidade absoluta naquilo que resiste às categorias usuais do pensamento. Em suma, pretendemos fazer jus, neste trabalho, a uma obra que faz do *entre* o passado e o futuro o seu tempo.

Observemos esse modo de Arendt se relacionar com o passado a partir de como ela se apoia em Aristóteles. A autora utiliza as referências espaciais casa x pólis, tal como esses espaços eram definidos na política da Antiguidade, descrita pelo filósofo. Se o primeiro está ligado à necessidade e se refere à economia, o segundo acolhe a liberdade ou a política. Daí

que as palavras modernas economia e política derivem das gregas *oikos* e *polis* (ARENDT, 1958/2010, p. 33). 'Necessidade', nesse contexto, refere-se aos ditames da biologia, pois o corpo, entendido como dado da natureza, não deixa escolha quanto ao seu suprimento. O espaço da liberdade, por sua vez, lida com assuntos que não são guiados por parâmetros pré-definidos, mas estão submetidos à contingência própria das ações especificamente humanas, definidas por Aristóteles como o discurso e a ação. Em suma, liberdade e necessidade se opõem, estando referidas aos espaços público e privado respectivamente: "O governo doméstico é uma espécie de monarquia: toda casa se governa por uma só pessoa; o governo civil, pelo contrário, pertence a todos os que são livres e iguais" (ARISTÓTELES, 2006, p. 17).

Quando Arendt consulta Aristóteles, ela não o faz com a intenção de recuperar sua política para aplicá-la a nosso tempo. Pois a pensadora não se filia à filosofia para pensar a política, nem mesmo à filosofia antiga; ao contrário, ela quer evidenciar que a tradição filosófica se constituiu em oposição ao que ela chama de política como tal. Na verdade, Arendt considera que "em seus escritos políticos, Aristóteles não está propondo tanto sua opinião pessoal, senão refletindo uma visão compartilhada com todos os outros gregos do período" (ARENDT, 2005, p. 116, tradução nossa), pois o autor, de fato, considera a participação pública como um fardo que pesa sobre os ombros do cidadão e pensa que a liberdade está no domínio da verdade atingida pelo filósofo quando este se retira da vida comum. Além disso, Aristóteles foi um dos fundadores da noção de que a política não deve ser derivada da ação, no sentido que acabamos de associá-la com a liberdade, mas sua esfera é a fabricação, enquanto realização de procedimentos para a obtenção de um fim (ARENDT, 1958/2010, p. 287).

Assim, a referência de Arendt para pensar aquilo que ela chama de política está mais ligada aos poemas épicos de Homero, bem como às personagens da tragédia ática — especialmente os sofocleanos Antígona e Édipo. A autora chega a considerar a instituição da pólis como uma resposta à experiência de distinção que os heróis de Homero lançaram no espaço público grego, tomando a política num sentido agonístico nesse caso. Ou seja, a pólis teria sido a instalação de um espaço concreto que visava tornar cotidiano o protagonismo vivido pelos guerreiros de Tróia, além de Ulisses e tantos outros heróis épicos, ainda que na pólis a ação heroica tenha dado lugar ao empreendimento discursivo enquanto realização

política (ARENDT, 2005, pp. 123-124). Dessa forma, a ideia chave do espaço público que acolhe a ação política é a distinção, sendo a ágora o lugar onde os homens se encontram para desvelarem-se, mediante atos e palavras, diante de seus iguais. Isso está em oposição ao espaço da casa em que a interação entre as pessoas está determinada por lugares pré-definidos pela hierarquia e não permite que as pessoas apareçam enquanto distintas umas das outras.

A teoria política de Hannah Arendt está calcada em noções que ela recolheu nas fundações da política da antiga Atenas, a saber: coragem, igualdade, liberdade, aparência, ação e discurso. Além disso, a autora deu grande peso ao princípio do comprometimento que veio à luz no momento da fundação da república americana, uma remodelação do modelo romano de autoridade, bem como à noção de natalidade agostiniana, enquanto capacidade humana de iniciar, de trazer ao mundo algo novo. Diante desse conjunto de inspirações, a autora insistiu em uma topologia do *entre*, no sentindo de que a política é o empreendimento da ação em conjunto que faz surgir um mundo comum entre os agentes.

Queremos, com isso, deixar claro que, ainda que a teoria política de Hannah Arendt dialogue com categorias filosóficas antigas — como, por exemplo, a noção de práxis de Aristóteles[12]—, ela as subverte e não apenas as renova. De fato, a autora insiste que a tradição filosófica não é mais capaz de responder aos principais impasses da política e da vida humana desde o advento do totalitarismo, no início do século XX; e seu pensamento não é uma tentativa de reatar laços rompidos entre o passado e o presente, mas um esforço de *pensar o que estamos fazendo* no presente a partir de certas luzes que emanam dos raros momentos em que a política, como tal, se apresentou historicamente. Essa é uma ideia sobre a qual precisamos meditar. Para Arendt, a política como tal não está em toda a parte, não é algo que emergiria naturalmente das interações humanas. Como mencionamos, ela requer um espaço específico capaz de proporcionar certas qualificações às ações que aí sejam encenadas, chegando a constituir um mundo comum entre os atores políticos. E, fundamentalmente, para

[12] Villa (1996, p. 8, tradução nossa) observa como a ideia de renovação da categoria aristotélica de práxis, feita por Arendt, inspira diversas correntes políticas contemporâneas: "Para o simpatizante da democracia participativa, é a ênfase de Arendt sobre a identificação aristotélica entre ação e política e a recuperação da concepção de cidadania proposta na *Política* que abre novas perspectivas para a teoria contemporânea. Para o Teórico Crítico, é sua redescoberta da distinção entre agir e fazer de Aristóteles que é significante, já que isso torna possível uma teoria compreensiva da ação comunicativa e da racionalidade consensual. Finalmente, para o adepto do comunitarismo, Arendt reafirma o *insight* fundamental do terceiro livro da *Política*; a saber, que os cidadãos devem ser vinculados por mais do que um desejo de benefício mútuo, se eles quiserem experimentar o enriquecimento existencial e moral que a política pode prover".

a autora, esse cenário só pode se colocar quando não se está determinado pelos ditames da necessidade. Mas, ainda que essa prática política tenha sido raramente uma realidade histórica, as marcas desses períodos perduram e determinam outras épocas. Acompanhemos a autora:

> Uma necessidade — seja no sentido de uma indenegável necessidade da natureza humana, como a fome ou o amor, ou seja no sentido de uma instituição indispensável da vida comunal humana — é, precisamente, o que a política não é. De fato, ela começa onde o domínio das necessidades materiais e a força física bruta terminam. A política como tal tem existido tão raramente e em tão poucos lugares que, historicamente falando, apenas umas poucas grandiosas épocas conheceram-na e a tornaram realidade. Essas poucas emergências de boa fortuna histórica, entretanto, têm sido cruciais; apenas nelas o sentido da política — tanto os benefícios quanto os prejuízos que vêm com ela — tem se manifestado completamente. E tais épocas têm imprimido padrões, mas não tanto no sentido de que suas formas organizacionais poderiam ser imitadas, mas mais no sentido de que certas ideias e conceitos, os quais por um momento breve foram nelas plenamente realizados, também determinam aquelas épocas que negaram uma completa experiência de realidade política. (ARENDT, 2005, pp. 119-120, tradução nossa)

Essas considerações são essenciais para localizarmos Arendt em relação ao presente e observarmos que essa perspectiva constitui um método na produção da autora. Quer dizer: a tradição é capaz de organizar o passado em um todo coerente e lhe dar autoridade sobre o presente; no entanto, — ao reconhecer uma quebra na tradição que se opõe à validade de simplesmente se filiar a respostas já produzidas que possam iluminar nossos impasses correntes — Arendt olha o passado como um conjunto de elementos cristalizados que podem ser capturados em sua riqueza e estranheza em relação ao presente. É nesse sentido que lemos o texto que a pensadora escreveu sobre Walter Benjamin, já que ela o retrata como capaz de se reportar ao passado para além dos trilhos da tradição, tal como um pescador de pérolas, alguém que opera por fragmentos de pensamento (ARENDT, 1955/2008, p. 222). Assim, Arendt vai buscar os elementos fragmentados que o passado deixou deitar no fundo do mar — enquanto cristalização de riqueza e estranheza —, quando, por exemplo, lê ‘liberdade’ não como libertação, senão como capacidade de iniciar[13]; ‘igualdade’ não como justiça social,

[13] Pela importância dessa diferenciação entre libertação e liberdade na obra de Arendt, cabe recuperar aqui o seguinte raciocínio. Para adentrar ao espaço da *liberdade*, o indivíduo precisa se *libertar* dos ditames da

igualdade formal perante a lei ou igualdade por nascimento, senão como isonomia; e ‘poder’ não como dominação, senão como capacidade de comprometimento entre homens que habitam um mundo comum.

Ao mesmo tempo em que essas concepções recuperam a experiência política de certos momentos históricos, como a pólis ateniense e a fundação da república americana, elas não são utilizadas como modos de iluminação do presente pelo passado pela via da crítica negativa, quer dizer, pelo simples apontamento do que falta; mas a autora mostra-se capaz de julgar os acontecimentos de seu tempo produzindo uma fratura nos sentidos usuais dessas categorias, a partir de uma perspectiva inovadora — por exemplo, ao considerar a desobediência civil como um paradigma para a política atual; o sistema de conselhos, uma experiência concreta de política deliberativa bem como um caminho para a constituição da autoridade no campo político; ou quando ela desvela a impotência da violência. Dessa forma, como bem escreveu Schell (2011, pp. 12-13), o pensamento de Arendt não vai desde eventos isolados para a construção de leis gerais, quanto menos procura aplicar princípios universais ao caos dos acontecimentos particulares, senão se cristaliza em torno de eventos significativos de uma era, se ramificando de um pensamento a outro, tal como um recife de corais, o que resulta em um corpo independente de reflexões coerentes que, no entanto, não constituem um sistema.

Por outro lado, é inegável que haja um traço essencialista na concepção de linguagem da autora, quando ela afirma que as palavras carregam marcas inapagáveis de seu sentido original; e vemos como ela se utiliza, em alguns momentos, da etimologia como argumento derradeiro para estabelecer ligações entre o passado e o presente. Vejamos: “A *polis* grega continuará a existir na base de nossa existência política — isto é, no fundo do mar — enquanto usarmos a palavra política” (ARENDT, 1955/2008, 220). A convivência desses dois modelos metodológicos na obra de Arendt é atestada por Benhabib (2003, p.172-173), que afirma que a busca pela origem dos fenômenos e termos, empreendida paradigmaticamente em *A condição humana*, deriva da influência da fenomenologia de Husserl e Heidegger sobre

---

necessidade. Por exemplo, a escravização de outros que tomem a seu cargo o trabalho requerido pelas demandas cíclicas da vida biológica é, segundo a lógica antiga, um dos modos de se liberar da esfera da necessidade e tornar-se apto a adentrar ao espaço público — aquele em que a liberdade existe por meio da ação entre iguais. Hannah Arendt retém dessa noção antiga a diferenciação entre mera libertação e a liberdade propriamente dita, sendo a primeira uma condição para se ascender à segunda.

a pensadora política, sendo a metodologia fragmentária presente sobremaneira em *Origens do totalitarismo*, por sua vez, um testemunho da influência que a autora sofreu de Walter Benjamin.

Do traço essencialista do trabalho de Arendt trataremos no quarto capítulo próximo; agora nos importa fazer uso de sua perspectiva fragmentária para definirmos como a autora relacionou os diversos tipos de ação às lógicas que regem diferentes espaços. Comecemos por interrogar os modos de funcionamento desses espaços abordados pela autora. À oposição antiga entre a casa e a pólis, segue-se, a partir do Estado-nação, a configuração do espaço social, o qual, de fato, se opõe à intimidade.

1.1.2 - Os espaços público e privado

Uma das afirmações fundamentais que Hannah Arendt faz em relação ao espaço público diz respeito à igualdade que experimentam os indivíduos que ali adentram. A igualdade é condição para que a fala e a ação circulem entre os homens e não se restrinjam a interações com destinos e efeitos predefinidos por relações hierárquicas, tal como se dão as relações no âmbito privado. Estar em pé de igualdade com outros implica que não se trate de outros a serem destruídos, obedecidos, dominados ou amados — mas, sobretudo, persuadidos por palavras e ações. A noção de igualdade de que se trata aqui não é a concepção moderna de que os homens são iguais porque nascem iguais, mas aparenta-se à noção antiga de isonomia, um artifício legal para dar direito de voz aos indivíduos que participam de certa comunidade política, os quais são diversos por natureza, condições econômicas e práticas sociais (ARENDT, 1963/2011, p. 58). A esse respeito, Duarte cita Francis Wolff:

> (…) é mesmo provável que o regime surgido em Atenas no começo do século V não se chamasse originalmente *democracia*, mas *isonomia*, termo cuja etimologia e mesmo sentido se discute (igualdade de todos diante da *lei*?, ou igualdade de todos na *distribuição* do poder?). A novidade radical do regime manifestar-se-ia na ideia de igualdade, em oposição a todos os outros regimes marcados pela ideia de autoridade (*-arquia*) ou de poder (*-cracia*). (WOLFF *apud* DUARTE, 2000, p. 212)

Arendt, em sua crítica à declaração dos Direitos Humanos do fim do século XVIII, se distancia da ideia moderna de que todos os homens são iguais por nascimento. Voltaremos a essa questão no último capítulo da segunda parte, mas o argumento de Arendt é que a condição de desprovidos de direitos das minorias, dos refugiados e dos apátridas que resultaram da primeira guerra mundial demonstra que os Direitos do Homem só tem algum fundamento quando esses homens participam de algum corpo político específico e, portanto, que a igualdade entre os homens não tem nenhum fundamento natural (ARENDT, 1951/1989, p. 303). Por isso os homens precisam ter direito a ter direitos.

Daí que uma segunda característica da esfera pública se apresenta: a aparência. O âmbito público com suas instituições é um remédio, uma saída para o fato de que aquilo que é essencialmente humano — a fala e a ação — não tem durabilidade por si mesmo e — a não ser que algo resista, que haja alguém para lembrar, um meio de transmitir — está propenso a ser varrido de pronto da materialidade do mundo. Foi esse o sentido da pólis grega, lugar da aparência por excelência, onde a deliberação fazia entrar para o campo do simbolicamente compartilhado, do testemunhado pelo outro, aquilo que de outro modo poderia se esvair sem deixar rastro. A pólis oferece os limites, o lastro, a lei que faz passar o vivido para o registrável. No entanto, Arendt alarga a geografia da pólis para torná-la uma referência à eficácia simbólica que advém da presença de outros:

> A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se *entre* as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. (ARENDT, 1958/2010, p. 248, primeiro grifo da autora, segundo grifo e tradução nossos)

Assim, a pólis é propriamente uma pluralidade de indivíduos capazes de ouvirem-se e verem-se uns aos outros — ações que geram a distinção entre eles. Distinção que propriamente dá lugar ao surgimento da pessoa, ao *quem* a pessoa é. A personalidade, diz Arendt (1968/2008, p. 82), não está no controle do indivíduo, mas aparece quando ele se aventura na esfera pública, arriscando-se a revelar algo desconhecido dele mesmo. Ela aproxima esse nível de individualidade ao *daimon* grego, espírito guardião que se posta por sobre os ombros de cada um, fora do campo visível do próprio indivíduo e à vista dos outros, donde se deriva o sentido de *eudaimonia*, um estado permanente de ser que não está sujeito a

mudança, não pode ser tratado, educado ou apagado, tal como podem ser outros aspectos que qualificam o indivíduo. Essa noção de *eudaimonia* está ligada a uma estratégia dos gregos para lidar com a fragilidade dos assuntos humanos. Para eles, ela só pode ser reconhecida através de uma história contada por terceiros sobre o indivíduo após sua morte, tal como a construção do herói pelo poeta, Aquiles na pena de Homero.

Esse legado persiste na política moderna quando atentamos para o papel dos processos de narrativa nos assuntos políticos. Ao contarem uma história, os historiadores, os jornalistas, os poetas e romancistas instauram o sentido das ações humanas no âmbito público, o qual não está ao alcance dos agentes da ação no momento em que a realizam. Porque o significado de uma ação não é o mesmo que as intenções dos atores, das quais eles podem dizer, o significado das ações é produzido retroativamente a partir de seu término — quando se pode ter uma ideia de que tipos de relações ela desencadeou e como se desdobraram suas consequências, à revelia do que pretendiam seus empreendedores.

Hannah Arendt entende que a produção retroativa do sentido está conectada com o caráter de imprevisibilidade da ação. Ao explicar ao que se deve essa imprevisibilidade, a autora afirma: "Não se trata apenas da mera impossibilidade de se predizerem todas as consequências lógicas de determinado ato (…), pois a *imprevisibilidade decorre diretamente da estória* que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato" (ARENDT, 1958/2010, p. 239-240, grifo nosso). Nesse sentido, a ênfase da pensadora nos processos narrativos da política, como bem diz Benhabib (2003, pp. 125-126), constitui propriamente um modelo narrativo de ação; quer dizer, trata-se da ação permeada por uma teia de relações e estórias atuadas, onde a revelação do agente não é um processo de desvelamento de uma essência já existente, senão a aparição do *quem* no próprio processo de agir e contar estórias.

Importante notar, ainda, que a ideia de aparência é o modo de Arendt resistir à noção de que haja algum fundamento determinando o que aparece; de que o Ser repousa por trás do que se mostra; de que haja uma realidade mais real ao que podemos acessar ou uma verdade mais verdadeira que se esconderia fora do alcance da vista. Assim, a questão de Arendt é: o que se encontra quando se põe algo a descoberto? A realidade do Ser? Não, não há nada além da aparência a não ser outra aparência: "o que aparece então sob a superfície ilusória não é um eu interno, uma aparência autêntica, imutável e confiável em seu estar-aí. Pôr a

descoberto destrói uma ilusão, mas não revela nada que apareça autenticamente" (ARENDT, 1978/2010, p. 56).

Arendt entende que a noção de causalidades profundas e a de forças ocultas funcionam como manipulação ideológica, estratégia muito em voga em uma era em que a confiança na experiência foi profundamente abalada e os homens foram buscar as certezas dentro de si mesmos, alienando-se do mundo. Nessa concepção, o modo de apresentação dos objetos não é o da expressão, mas o da mostração ou da exibição. Nesse sentido, a autora encontra nas pesquisas do zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann uma afirmação do valor das superfícies, já que, contra a compreensão corrente, ele diz que não é a figura aparente dos animais que serve para proteger os valiosos órgãos internos, mas estes últimos que existem para sustentar as aparências. Assim, Arendt pergunta: "Já que vivemos em um mundo que aparece, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na superfície?" (ARENDT, 1978/2010, p. 43).

Ressalta-se, no entanto, que a aposta de Arendt na aparência não diz respeito à prerrogativa da imagem de escamotear os buracos do real, sendo a visibilidade total um subterfúgio para o encobrimento. Ou seja, a aparência não é o lugar da "transparência", seja porque há alguma chance de esconder e disfarçar deliberadamente a imagem que se oferece ao outro, seja porque a visão é determinada pela perspectiva e há um limite do aparelho perceptivo que impede a visão total do objeto. Isso quer dizer que a ilusão perceptiva é parte da construção da realidade. Nesse sentido, há um elemento de simulacro no visto, implicando que se tenha de desiludir, de se desfazer de imagens, de se reposicionar a vista, ajustar o foco.

Seguindo essa linha, Arendt aponta que os eventos estarrecedores da primeira metade do século XX aconteceram na claridade do dia, sem segredo nem mistério e, ainda assim, não se deixaram ver facilmente, já que o espaço público foi tomado por uma fala vazia que mais encobria do que mostrava. Ela referiu-se a Brecht; tomou emprestada dele a expressão "tempos sombrios"[14], a partir da qual reuniu escritos sobre homens e mulheres que com suas

[14] Reproduzimos aqui as duas primeiras estrofes de *À posteridade* de Bertold Brecht: Não há dúvida que vivo em tempos sombrios! / Uma palavra inocente é um absurdo. Uma fronte suave / Aponta à insensibilidade. Aquele que está rindo / Ainda não escutou / As terríveis notícias. / Ah, que tempo é este / Em que falar de árvores é quase um crime / Por ser de certo modo silenciar sobre injustiças! / E aquele que tranquilamente atravessa a rua / Não está fora do alcance de seus amigos / Em perigo?

vidas e obras lançaram alguma luz sobre as catástrofes que deixaram uma sociedade às escuras.[15]

Berkowitz (2010, p. 3-4) diz que as sombras a que Arendt se refere aqui não está ligada ao horror dos fatos em si, mas ao fato de terem se tornado invisíveis em sua própria exposição, encobertos por uma tagarelice repetitiva, uma enxurrada de clichés, fala vazia que enche os ouvidos. Em outras palavras, se o contraste entre luz e sombra permite ao olho discriminar o objeto, quando o público é invadido por uma luz ofuscante, estamos no reino da escuridão. Em suma, a aparência não significa transparência — já que Arendt está alerta para a captura enganosa que certo tipo de exposição oferece —; ela é um dispositivo de desvelamento da individualidade a partir da presença de outros capazes de registrar essa manifestação porque ouvem e veem.

Além da aparência e da igualdade, a liberdade é outra das características fundamentais do espaço público e ganhou um lugar destacado na obra de Hannah Arendt. A autora recusa as tradições filosóficas e cristãs que entendem que a liberdade é expressão da potência da vontade, que igualam liberdade e soberania da vontade, e recorre às tradições políticas e pré-filosóficas que localizam a liberdade na ação. Ela ainda pontua que até hoje lidamos com essa dualidade: na prática de nossa convivência coletiva, consideramos que as pessoas agem livremente e, portanto, podem ser responsabilizadas por suas ações; por outro lado, os campos teórico e científico pressupõem que as nossas ações são sujeitas a causações que fogem ao nosso controle, o que interfere em nosso senso de liberdade. Se, quando considerada um fenômeno do mundo interior — seja ligado ao pensamento ou à vontade —, a liberdade não passa de um problema sem solução, quando considerada no quadro dos problemas da política, ela é tomada como um fato e constitui-se até mesmo no "motivo por que os homens convivem politicamente organizados" (ARENDT, 1954/2009, p. 192). A bela definição de Cecília Meireles — "liberdade é uma palavra que o sonho humano alimenta, não há ninguém que explique e ninguém que não entenda" — não faria referência a esse princípio que funciona nos assuntos humanos, apesar de sua resistência a ser apreendido no campo explicativo?

Vejamos como a liberdade se presentifica na política. A capacidade de iniciar é o que a autora chama de liberdade e, portanto, não deve ser confundida com a noção de libertação, a

[15]Ver Arendt (1968/2008).

qual diz respeito à superação de condições de dominação. Libertar-se para chegar a uma condição de igualdade política é fundamental para o pensamento arendtiano, mas a liberdade requer a implicação efetiva dos cidadãos no processo político. Conquistar a igualdade política quer dizer conquistar direitos civis e fazer justiça social, liberando-se do jugo do dominador, da segregação política e da infâmia da pobreza que torna os homens invisíveis no âmbito público. Entretanto, para Arendt não basta ter permissão para ir às urnas de tempos em tempos, não ser impedido de transitar em locais públicos ou ter acesso a alguma parcela dos bens sociais para ser livre, já que sua concepção de liberdade implica um engajamento efetivo nos assuntos de interesse público, através da manifestação de opiniões e participação do processo deliberativo que constitui a política. É desse engajamento que emerge a possibilidade de iniciar algo novo.

Assim, além de diferir da liberdade filosófica, a concepção arendtiana de liberdade não se equipara nem à concepção liberal de liberdade enquanto garantia de direitos civis, nem à concepção marxista de justiça social[16]. Enquanto as últimas são condições para a liberdade tal como concebida pela autora, a primeira está em oposição a esta. Detenhamo-nos na oposição entre a liberdade política e filosófica. Em *O que é liberdade?*, Arendt postulou que o único conceito de liberdade na Antiguidade advinha da política enquanto campo de ação. A liberdade do cidadão ateniense era relativa às necessidades da vida. O homem abastado, que tinha escravos a trabalhar para satisfazer suas necessidades de sobrevivência, era livre para deixar o ambiente privado e juntar-se a seus iguais na pólis, local de fala e ação (ARENDT, 1954/2009, p. 194). Dessa forma, o conceito de liberdade, tal como proposto por Arendt, não teve lugar na filosofia grega Antiga, já que a concepção de política que animou o pensamento de Platão era relativa a uma experiência de pensamento empreendida pelo filósofo e não habitava o espaço da ação entre iguais.

A transformação da liberdade em uma experiência interior foi inaugurada por Paulo e Agostinho que, ao contrário de reconhecerem a liberdade em relação à associação com outros, localizaram-na na escolha entre opções pré-definidas. Ou seja, a partir do pensamento cristão, a liberdade foi equacionada com a capacidade de livre-arbítrio e essa foi sua via de entrada no campo filosófico (ARENDT, 1954/2009, p. 205). A noção de livre-arbítrio associou a

[16] Para uma discussão sobre a concepção arendtiana de liberdade em relação à noção liberal de liberdade civil e marxista de justiça social, ver Wellmer (2000, pp. 220-221).

liberdade à vontade, no sentido de tomá-la como capacidade de realizar o que se tem vontade de fazer. Paulo foi o primeiro filósofo que se deparou com o fenômeno da vontade e essa faculdade se manifestou a ele por sua divisão — o homem quer e não quer —, a qual resulta em sua impotência em passar à ação. Nesse sentido, as reflexões filosóficas sobre o livre-arbítrio visavam tornar a vontade una e capaz de impulsionar a ação; em outras palavras, ser livre é fazer o que se quer, à custa da presença dos outros.

Essa concepção de liberdade implica uma noção de soberania, o que ecoa nas teorias políticas modernas — principalmente na teoria de Rousseau, que derivou a função da soberania da unificação da vontade da nação. O soberano é o Um que representa a vontade geral da nação, sendo seu poder indivisível tal como a vontade deve sê-lo. Em suma, a noção filosófica de liberdade como dom de um indivíduo autônomo, capaz de equiparar querer e poder, renega a dimensão política da pluralidade que faz a liberdade derivar de um empreendimento conjunto em que não é possível ser autor do processo, mas sujeito no sentido de agir e sofrer do rumo dos acontecimentos.

> Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana — quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos —, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania de todos os demais. (ARENDT, 1954/2009, pp. 212-213)

Como trabalhamos até aqui, igualdade, aparência e liberdade são características do âmbito público e influenciam as ações que aí têm lugar. Em contraposição, o âmbito privado conta com relações hierárquicas, onde as ações e a fala de cada um se originam a partir de lugares pré-determinados, perdendo a possibilidade de gerar algo novo. Observemos como Arendt (1958/2010, p. 63) faz sua crítica operar ao demarcar claramente a separação público *x* privado ao tratar do amor: “Dada sua inerente não mundanidade [*worldlessness*], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo”.

A autora entende que a esfera privada é o habitat legítimo do amor. Sendo esse um afeto que estabelece e regula laços interpessoais baseados em preferências idiossincráticas — por vezes inescrutáveis —, o amor é um antídoto para a capacidade de julgamento, faculdade

política por excelência, segundo Arendt. Ao acusar a perversão de se utilizar esse afeto para fins políticos, a pensadora condena a dominação de líderes carismáticos sobre as massas que, tomadas pelo amor, têm perturbada sua capacidade de julgar, ficando privadas de agir e deliberar em conjunto. Fica claro, dessa forma, como para a autora o que é pertinente ao âmbito privado não o é ao público; cada esfera é apta a acolher um nível diverso da experiência humana e ambas se limitam entre si.

Mas Hannah Arendt (1958/2010, p. 46) não toma o sentido de privado apenas conforme a concepção grega de privação das mais altas capacidades do homem. Ela, inclusive, felicitou "o povo romano, que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado ao público, mas, ao contrário, compreendeu que esses dois domínios somente podiam subsistir sob a forma da coexistência" (ARENDT, 1958/2010, p. 72). Os espaços público e privado se interlimitam e têm um no outro um ponto de referência, pois, se a esfera pública é o foro privilegiado da ação humana, por outro lado, ela só pode funcionar dessa forma porque não está encarregada de acolher a totalidade da experiência.

Nem todas as atividades se beneficiam da exposição à luz do público; é preciso lembrar que a distinção que tem lugar na cena política se dá a partir de assuntos de relevância para o mundo comum e tem como critério de pertencimento a grandeza. Na política, coloca-se a vida natural em risco em nome das grandes ações e persegue-se a imortalidade por via da lembrança que a história pode guardar dos feitos elevados; isto é, a morte que contraria o ciclo natural da vida, a morte heroica, é frequentemente meio de imortalidade no registro da política. Assim, que lugar senão o privado poderia acolher a idiossincrasia, a singularidade, o irrelevante, a preocupação com a vida?

Aparecer no espaço público é uma prerrogativa daqueles que se preocupam com os assuntos do mundo comum, dispondo-se a assumir seus riscos; e mesmo estes não poderiam ter a totalidade de suas vidas publicizadas, precisando de um local protegido da luz para cuidar das necessidades do corpo e para serem acolhidos em sua singularidade. Nesse sentido, para Arendt, o âmbito privado é também o local por excelência da procriação e da educação

das crianças.[17] A preocupação de Arendt, de fato, é com o borramento dos limites entre os âmbitos público e privado, provocado pela emergência do espaço social.

1.1.3 - O espaço social e a intimidade

A vida corporificada tornou-se o bem supremo de nossos tempos seculares. Nem a honra, nem a excelência, nem a coragem ou o idealismo suplantariam o fim último de viver, a vida em si mesma, máximo valor e máxima experiência.[18] Com uma análise da noção de vida em termos de positividade e produtividade, Arendt é capaz de abordar o apelo dessa categoria para a cultura moderna bem como as consequências destrutivas da invasão do âmbito público por um referencial que prima por noções como fertilidade, abundância, crescimento e proliferação.

Nesse contexto, segundo Arendt, o equilíbrio entre o privado e o público foi afetado a partir da época moderna, quando as atividades escondidas na privacidade do lar tomaram a cena pública; pois, com a transposição da lógica da necessidade para o público, a vida perdeu o equilíbrio que lhe era conferido pela experiência de perecimento característica da esfera privada, afetando a capacidade do público e do privado se limitarem entre si.

> Quando a atividade do trabalho foi liberada das restrições que lhe eram impostas por seu banimento do domínio privado [...] foi como se o elemento de crescimento inerente a toda a vida orgânica houvesse completamente superado e prevalecido sobre os processos de perecimento por meio dos quais a vida orgânica é controlada e equilibrada no lar da natureza. (ARENDT, 1958/2010, p. 57)

Dessa forma, a política ficou relegada à finalidade de servir às necessidades de sobrevivência, tornando-se uma função da vida e dedicando-se primordialmente a administrar

---

[17] A esse respeito confira a segunda parte de *A condição humana* e o artigo "A crise na educação", em *Entre o passado e o futuro,* da autora.

[18] O fato de a vida ser o valor máximo de nossos tempos não contradiz o fato oposto de que haja, e cada vez mais, vida matável. Se não, como entender que as mais de 2.000 mortes na Nigéria em janeiro de 2015, causadas pelos ataques do Boko Haram, tenham sido praticamente suprimidas de nossa mídia pelo assassinato dos 17 parisienses nos ataques terroristas do mesmo período?

questões econômicas. Guiada pelos parâmetros pré-definidos da necessidade, a política deixou de ser o exercício da liberdade, e daí que Arendt tenha apontado que o espaço público na modernidade não passe de uma esfera social: "A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público" (ARENDT, 1958/2010, p. 56).

Nesse sentido, vida e mundo têm lógicas incompatíveis: enquanto a primeira está implicada em um processo ininterrupto de produção e consumo, o segundo vela pelas noções de estabilidade e duração, sendo um artefato humano destinado a perdurar no tempo, ligando o passado, o presente e o futuro. Enquanto habitavam esferas separadas, nenhum ameaçava o outro e ambos se limitavam entre si; mas, com a emancipação da vida do âmbito privado, o conflito entre suas lógicas se coloca em cena. E, com a crescente expansão da vida, Arendt chama a atenção para a possibilidade de destruição do mundo.

A instauração desse paradigma subverte os instrumentos e as ideologias que visam à destruição, os quais precisam aderir à noção produtiva para se legitimar. Por consequência, constitui-se o paradoxo da morte se realizar em nome da potencialização do vivo. "A positividade, processualidade, o caráter expressivo e expansivo da vida na esfera pública não é de forma alguma um argumento contra sua responsabilidade no processo restritivo, conservativo, reificante e thanatopolítico, o qual ela provoca e aumenta […]" (BLENCOWE, 2010, p. 121, tradução nossa). É o que se vê, por exemplo, na ideologia do racismo nazista que eliminaria as raças inferiores em nome de criar uma raça superior — o que não responde à lógica da guerra, a qual pretende destruir inimigos políticos.[19]

A contraparte da destruição do espaço público por sua invasão pelas necessidades que habitavam o âmbito privado é o simultâneo esvaziamento da noção de âmbito privado e o surgimento da esfera da intimidade. O espaço privado que, antes, abrigava as funções corporais da luz do público tornou-se, na modernidade, restrito à experiência subjetiva relativa ao corpo incomunicável e privativo, fazendo surgir o domínio do mundo interior

[19] Vejamos como essa análise converge com a de Foucault: "Tirar a vida, o imperativo de morte, só é admissível, no sistema do biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização" (FOUCAULT, 1975-761999, p. 306).

como resistência à homogeneidade requerida pela esfera social. Daí o surgimento da esfera da intimidade, que desloca o antigo âmbito privado, o qual ainda capaz de ocupar algum espaço no mundo, para o solipsismo da esfera interior ao indivíduo, o que torna o corpo o último guardião da propriedade privada.

Nesse novo referencial, a demanda de felicidade ofuscou a de liberdade, tendo a última passado a referir-se a um fenômeno da vontade, promovendo a equação entre ser livre e fazer-se o que se quer. Assim, a mundanidade da política cedeu lugar para a busca da satisfação corporal. É na urgência de ser feliz e desfrutar do corpo, no limite da dor e do prazer, que se movem os homens dos tempos atuais.

> Sob esse aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda a propriedade, uma vez que é a única coisa que não se pode compartilhar, ainda que se desejasse. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável — e, portanto, mais seguramente protegido contra a visibilidade e a audibilidade do domínio público — o que se passa dentro do nosso corpo, seus prazeres e suas dores, seu trabalho e seu consumo. (ARENDT, 1958/2010, p. 138-139)

Façamos um esforço para pensar de forma mais complexa as relações entre esfera pública e privada, sociedade e intimidade. Essas categorias são apresentadas por Arendt, especialmente, em *A condição humana* e ressaltamos que tanto a esfera social quanto o âmbito da intimidade são tomados enquanto realidades correspondentes à lógica da moderna sociedade de massas — quer dizer, como categorias unificadas e abstratas. Pensamos que essa concepção precisa ser complexificada, sob pena de estarmos sob efeito de uma fantasia nostálgica de que houve um tempo (perdido) em que a política era como tinha de ser. Para tal, faremos um sobrevoo do texto *Reflexões sobre Little Rock* (1959), onde Arendt aponta positivamente para a função dos grupos sociais, referindo-se a uma sociedade não totalmente massificada.

Um dos importantes impactos da destruição dos âmbitos privado e público pela emergência do social é a dificuldade de coexistência da diferença. A sociedade é o espaço do mesmo, a grande família, onde todos se guiam por um único interesse, e não por opiniões individuais, o lugar da massa. Se, na esfera privada, a igualdade é relativa à biologia que reúne a todos como membros da espécie humana ou à singularidade e à idiossincrasia que o indivíduo porta ao nascer e, na esfera pública, ela apresenta-se como isonomia política, que

garante a todos o direito de se expressar igualmente, na esfera social a presença da igualdade dá-se como demanda de conformidade, de homogeneidade identitária, empuxo à normalização e estabelecimento de padrões: "'o semelhante atrai o semelhante' que controla toda a esfera da sociedade na variedade inumerável de seus grupos e associações" (ARENDT, 1959/2004, p. 273). Assim, podemos resumir os operadores das categorias semelhança/diferença em cada esfera da seguinte forma: o privado acolhe a mesmidade dos processos vitais e a singularidade dada ao nascimento; o social é regido pela conformidade exigida pela formação dos grupos e a discriminação destes entre si; e ao público convém a isonomia política desde onde se estabelece a distinção entre os indivíduos.

Para avaliar com maior precisão o papel que Arendt atribui à conformidade observada na sociedade é preciso esclarecer que ela outorga uma legitimidade à associação por identidade de interesses que acontece nesse âmbito. Sendo a sociedade um espaço do conformismo por excelência, a discriminação entre grupos é o que pode impedi-la de se tornar uma sociedade de massas, onde teríamos um corpo único, uma composição homogênea de indivíduos atomizados. A discriminação social, que não se dá pela via da distinção individual — senão pela diferenciação entre grupos de indivíduos atados por atributos semelhantes —, é a forma como a diferença pode aparecer na sociedade e permitir a constituição do laço social. Nesse sentido, podemos dizer que a conformidade é o princípio dado à sociedade e a discriminação é o que pode fazer frente a ela. Nas palavras de Arendt (1959/2004, p. 274):

> De qualquer modo, a discriminação é um direito social tão indispensável quanto a igualdade é um direito político. A questão não é como abolir a discriminação, mas como mantê-la confinada dentro da esfera social, quando é legítima, e impedir que passe para a esfera política e pessoal, quando é destrutiva.

A concepção da esfera social que Arendt apresenta em *Reflexões sobre Little Rock* — texto cujo argumento principal analisaremos no último capítulo desta parte — nos parece importante, porque ali ela apresenta uma concepção de esfera social que não está subsumida à sociedade de massas, tal como fez em *A condição humana*, e que tem a possibilidade de contribuir para o comparecimento da diversidade na esfera política, já que as pessoas que adentram ao espaço público representam os interesses dos grupos a que pertencem na esfera

social. Ou seja, a discriminação entre grupos que se constituem em torno de interesses comuns é o modo como Arendt pretende limitar o empuxo do social em abarcar a totalidade da experiência por sua demanda de conformidade, pois "sem algum tipo de discriminação, a sociedade simplesmente deixaria de existir e possibilidades muito importantes de livre associação e formação de grupos desapareceriam" (ARENDT, 1959/2004, p. 274).

A noção de política nesse modelo não é predominantemente combativa, com homens perseguindo a distinção por atos heroicos, mas propõe uma esfera pública essencialmente como local de associação, manifestação, deliberação e compromisso. Aqui vemos a interface entre a dimensão associativa da esfera social e a esfera política: associações religiosas que integram a luta por direitos humanos, instituições educativas que desempenham papel decisivo em causas políticas, grupos comunitários que se desdobram em movimentos de luta por direitos civis, práticas sociais que se desdobram no âmbito público[20].

É nessa intersecção entre o caráter associativo da esfera social — onde as pessoas constituem grupos baseados em interesses comuns que se discriminam entre si — e a esfera propriamente política — onde pessoas com inserções sociais diversas integram um espaço destinado ao debate de assuntos comuns — que reconhecemos as principais características da esfera pública na modernidade. Apesar de Hannah Arendt, em *A condição humana*, se inspirar no homem ateniense, protagonista abastado, para criticar a esfera pública moderna, em outros textos a autora medita sobre outros modelos híbridos, marginais e efêmeros de espaço público, como os sistemas de conselhos, os quais ressurgiram metodicamente desde a Revolução Francesa — a exemplo da Comuna de Paris, em 1871; dos conselhos de operários durante a greve geral da Rússia, em 1905; ou do sistema de conselhos de Budapeste, na Revolução Húngara de 1956 (ARENDT, 1963/2011, p. 328) — ou, ainda, os salões da Alemanha no século XIX, descritos na biografia sobre Rahel Varnhagen, de sua autoria.

Lendo a obra de Arendt pelas margens, Benhabib (2003, p. 22, tradução nossa) aponta como a análise da autora sobre o fenômeno dos salões deu testemunho de um espaço de

---

[20] Os *rolezinhos* que tiveram lugar no Brasil, em 2014, são claros exemplos de uma prática de lazer, não associada a nenhuma bandeira política, que atingiu uma dimensão política quando os *shoppings centers* obtiveram liminares para barrar a entrada de clientes suspeitos dessas práticas, ou seja, os negros e pardos moradores de periferia. Nesse ponto, podemos dizer que não se trata mais apenas de segregação social, mas política, o que fere o princípio de igualdade que sustenta o corpo político como um todo.
Outro contexto em que isso se expressa claramente é a influência das redes sociais em movimentos políticos de massa. A esse respeito recomendamos o artigo de Howard e Hussain (2011).

socialização com características híbridas entre o que veio a caracterizar o social e o público em sua obra posterior, funcionando como uma alternativa ao modelo apresentado em *A condição humana*:

> Quero sugerir que, nos começos do trabalho de Arendt, nós descobrimos uma genealogia da modernidade diferente daquela tão característica de seus escritos tardios. A ascensão do social, nessa genealogia alternativa da modernidade, não faria referência às relações de trocas de mercadoria em uma economia burguesa capitalista, mas designaria a emergência de novas formas de sociabilidade, associação, intimidade, amizade, conversa e hábitos de escrita, sabores alimentares, maneiras e arte, bem como *hobbies*, passatempos e atividades de lazer.

Dessa forma, pensamos que a crítica arendtiana ao social como borramento de limites entre o público e o privado precisa ser complementada por uma leitura mais complexa e positiva daquele espaço, se quisermos fazer jus ao regime dentro do qual os homens e as mulheres modernos passam quase que a totalidade do tempo em que estão com outros homens e mulheres.

Dito isso, abordaremos, na próxima seção, a fenomenologia da ação proposta por Arendt, a partir da qual as esferas privada, pública e social são analisadas em relação ao trabalho, à fabricação e à ação.

1.1.4 - Trabalho, fabricação e ação

Em meio à juventude dedicada à Filosofia, Hannah Arendt se deparou com o colapso político da Europa nazista e sofreu as vicissitudes de sua condição de judia. Diante da complacência e colaboração de pessoas que coabitavam o meio filosófico em que ela se encontrava, especialmente seu mentor e amante Martin Heidegger, a jovem filósofa voltou-se a pensar a política. Ainda que política e filosofia tenham sido aproximadas pontualmente ao longo de sua obra, acima de tudo, a incompatibilidade entre os campos se firmou como pano de fundo para seu pensamento, na medida em que a autora colocou a ação do lado da primeira e fabricação do lado da última.

Hannah Arendt viu em Sócrates um modelo de perseguição da verdade ainda aparentado ao modo de operação da política, no sentido de que sua busca dependia da

interação entre o filósofo e outras pessoas tomadas em condição de igualdade. Ou seja, havia na maiêutica socrática a preservação da pluralidade. No entanto, a condenação do filósofo pelas autoridades políticas de sua época e sua morte levaram seu grande discípulo, Platão, a desviar-se drasticamente das concepções de seu mestre. A verdade filosófica passa a ser obtida graças à sapiência do filósofo que se retira do mundo para solitariamente alcançar as verdades eternas e compelir os demais participantes da política a aceitá-las, utilizando os artifícios da razão. A estratégia platônica deslocou o uso da razão de um modo de conduzir a interação entre homens, tal como ela operava na maiêutica, para tornar-se um modo de submeter muitos à sabedoria de um. Na medida em que o modelo político proposto pela filosofia platônica exclui a pluralidade do corpo político, Hannah Arendt equacionou-o com tirania. Tal modelo influenciou a filosofia política de forma decisiva; ele retira a política do campo da ação, espaço de confronto entre opiniões conflitantes, de compromisso entre indivíduos que preservam sua distinção e, como consequência, lugar privilegiado da experiência da liberdade, para colocá-la no campo da fabricação — onde o homem que possui as habilidades necessárias para a produção de um objeto se retira do mundo para construi-lo. Em outras palavras, ao seguir o modelo da fabricação, a verdade filosófica torna-se uma recusa à instabilidade e à contingência a que estão sujeitos os assuntos humanos, desde onde se estabeleceria a experiência da liberdade humana.

Assim, vê-se que Hannah Arendt não tomou a vida ativa como um campo homogêneo em oposição à vida contemplativa, mas distinguiu diferentes modos de operatividade entre trabalho, fabricação e ação, observando, especialmente, o processo que guia sua realização e o produto gerado por elas. Processo é uma noção que está diretamente ligada às funções vitais, já que não encontramos na esfera das necessidades corporais uma relação propriamente de causa e efeito, mas sim a repetição de ciclos que acontecem em uma infindável relação de produção e consumo. A atividade responsável por produzir aquilo que será consumido pelo processo vital é o trabalho; ele não deixa nada atrás de si, pois seus produtos são integrados quase que imediatamente à vida orgânica e perecem, caso não o sejam. Portanto, ainda que seja essencial à sobrevivência do homem, o trabalho não acrescenta nada ao artifício humano, ele é incapaz de constituir o mundo, pois não produz nada em condições de durar (ARENDT, 1958/2010, 107).

O mundo é feito de objetos que, por permanecerem por certo tempo à disposição dos homens, oferecem uma espécie de identidade, objetividade e estabilidade a eles. As obras de arte são os melhores exemplos de objetos mundanos, na medida em que podem alcançar uma permanência que atravessa gerações, integrando-se à tradição e constituindo o mundo comum. Segundo Arendt (1958/2010, p. 171), "os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa". A atividade que constrói o mundo é a fabricação; sem dúvida ela violenta a natureza, mas seu produto não será consumido pelo processo vital imediatamente, senão constituirá um artifício que pretende ser mais duradouro do que o ciclo de vida individual. A questão do processo também aparece na fabricação, mas ele não é um fim em si mesmo, senão se interrompe com a produção do objeto — contrariamente ao trabalho, que quase não distingue processo e produto. A fabricação é uma atividade que se limita pela lógica da utilidade, oferecendo resistência à relação produção-consumo pela produção de um objeto relativamente durável; seu produto é para ser usado, não consumido, sendo objeto de um desgaste incidental e não inerente. Portanto, o objeto da fabricação é aquilo que gera estabilidade e identidade aos homens, é o que resiste à devoração, contraria o imperativo da produção desenfreada e limita o movimento da vida, a qual não visa nada senão a retroalimentação, fazendo com que tudo o mais pereça. Daí que caiba mencionar, em relação ao objeto da fabricação, a referência de Arendt à etimologia latina da palavra objeto: *obicere* traz implícita a ideia de "algo que é lançado ou colocado contra" (ARENDT, 1958/2010, p.137).

Uma das críticas da pensadora ao sistema produtivo moderno é que a fabricação foi dividida em tantas subpartes e seus objetos pretendem ser tão perecíveis que ela transformou-se em nada mais, nada menos do que trabalho. Lembremos que, atualmente, um produto eletrônico não só é descartado porque sua vida útil se esgotou, mas também porque ele fica "ultrapassado" em relação às suas funções e à compatibilidade com os acessórios que necessita para funcionar. O produto não é feito para permanecer, senão para expirar, ser descartado em curto prazo. Em nossos dias, as atividades que continuam seguindo o modelo da fabricação estão no domínio do artista, do escritor, do intelectual, que, ainda que inseridos em algum debate específico, propõem criações eminentemente individuais e geram produtos que não visam ao descarte datado, senão pretendem se estabelecer como marcas dentro de um

determinado domínio. É bem verdade que, tal como a atividade produtiva em geral, tanto a produção artística quanto a intelectual são atacadas pela lógica do consumo, como está bem expresso no neologismo lacaniano "publixar" — o qual reúne as palavras 'publicar' e 'lixo' —; no entanto, segundo Arendt, essas atividades ainda são um reduto de preservação da genuína fabricação.

A arte performativa nos impõe complexificar a reflexão, segundo Arendt. Dançar, tocar instrumentos, encenar uma peça de teatro não respondem completamente ao modelo de criar um objeto durável através de um processo individual de fabricação, mas vão em direção do modelo da ação, o qual implica necessariamente tanto a presença de outros quanto a indeterminação a que a ação compartilhada está sujeita. A arte performativa está numa espécie de espaço intermediário entre fabricação e ação, sendo o modelo arendtiano de ação aquele que acontece no espaço público entre iguais, cabendo a ela o adjetivo *política*.

Faremos aqui uma breve consideração sobre a concepção de objeto que vige na obra arendtiana. A noção de um objeto ligado à fabricação, responsável por garantir estabilidade e identidade ao mundo, ganha destaque na obra da autora. No entanto, gostaríamos de ressaltar também o lugar dos objetos que segue um modelo intermediário entre as atividades da fabricação e da ação, os quais foram reconhecidos por Arendt na ação política e na arte. Isto é, os objetos da arte e da política são capazes causar transformação na realidade porque quebram a relação de identidade, não sendo reflexo em espelho dos indivíduos que os colocaram no mundo.

Observemos as considerações da autora sobre a Constituição americana. A grande novidade da Revolução Americana, de acordo com a pensadora, foi um deslocamento em relação à noção de fundação tal como era articulada pelos romanos. Na república romana, fundar algo novo era sempre refundar a cidade de Roma, ou seja, fazer referência ao ato fundador dos antepassados, o que torna a nova fundação sagrada e digna de ser preservada. Quer dizer, trazer algo novo ao mundo sofria das restrições de ter de fazer referência à tradição para sobreviver, mas, ao mesmo tempo, estava aí a chave de sua preservação. Portanto, liberdade e autoridade estavam profundamente imbricadas. A Revolução Americana, por sua vez, tratou de fundar uma Constituição e fazer referência a esse produto próprio, não ao dos antepassados, para angariar o suporte dos participantes do corpo político.

Para Arendt, a Constituição americana não é um mecanismo de restrição e regulação do corpo político, mas fonte de consentimento sempre reativada, que sustenta o poder dos cidadãos. Vemos aqui o entrecruzamento de fabricação e ação, já que a última culmina com um produto que é integrado ao mundo e não se restringe, portanto, ao tempo da performance, ao processo. Esse produto, no entanto, não é aquele que garante a estabilidade do mundo, sua identidade — tal como, por exemplo, uma obra arquitetônica que simboliza um momento histórico e, por sua presença, fixa e transmite a tradição de um grupo —, mas um objeto que "vive" porque investido de poder dos indivíduos no presente. Assim, esse objeto não é estático, mas se constitui como uma referência provisória, e pode até servir de base para um movimento irruptivo em dada situação que parecia estável.

Nesse sentido, a interpretação dos artigos constitucionais é alvo de infindável debate, ora respondendo às pressões sociais, ora barrando-as. Por exemplo, a Declaração da Independência Americana de 1976 promulgava a igualdade entre os homens em meio à instituição da escravidão, tendo que se esperar pela guerra civil, ocorrida entre 1861 a 1865, para que a Constituição do país recebesse uma emenda abolindo formalmente a escravatura. Nesse período, os escravos ficaram de fora da noção de humanidade para aquele corpo político. Quer dizer: quem estava incluído na noção de igualdade modificou-se, contemplando, nos diferentes momentos, os interesses de diferentes grupos sociais. Isso tudo pra dizer que, embora não esteja claramente formulado na obra arendtiana, diferentes noções de objeto se colocam em relação às diversas atividades que ela analisa.

A própria obra de arte, que a autora utiliza como exemplo privilegiado do processo de fabricação, causa, necessariamente, uma ruptura no quadro simbólico em que emerge e só se institui como fonte de estabilidade e identidade na relação dos homens com o mundo após ser colonizada pelos símbolos de determinada época; ainda assim, essa colonização nunca é completamente eficaz e a arte que se perpetua é sempre revisitada por seu potencial de desconstrução daquilo que está instituído. Isso também acontece com o trabalho intelectual original, o qual perdura ao longo do tempo por sua capacidade de se reinventar. Em suma, a noção de objeto aparece na obra de Arendt sobretudo quando ela define a fabricação, já que o objeto que esta produz perdura e constitui a identidade entre o mundo e os homens que o habitam, diferenciando-a em relação ao trabalho e à ação; no entanto, embora não se dedique a uma análise mais detalhada, a autora também se refere a objetos que atuam de forma mais

complexa em relação a esse processo de identificação, os quais promovem rompimentos e recuperações contínuas dentro desses núcleos de estabilidade entre os homens e o mundo, como as obras de arte e os produtos da ação política.

Voltemos a tratar especificamente da ação. O fim da ação é o processo em si mesmo; agir significa criar um espaço entre os indivíduos, o que os coloca em relação sem dissolvê-los num todo. A ação não tem fins utilitários, não é instrumental, diferindo dos comportamentos empreendidos com a finalidade de obter-se certo efeito ou mesmo de reações, hábitos e tradições culturais. O comportamento é aprendido, condicionado, pode ser medido, é objeto de estatísticas e responde aos métodos das ciências psicológicas e sociais; a tradição é transmitida entre gerações e guarda o passado; a ação, por sua vez, é direcionada ao futuro. Ela deriva da capacidade de se imaginar uma realidade diversa da atual, ou seja, ela é inspirada por ideais, é impulsionada por objetivos e, até mesmo, pode ser relacionada a motivos específicos de cada ator; entretanto, a ação necessariamente ultrapassa e subverte todos esses fatores condicionantes e seu resultado não se alinha com o que poderia ter sido antecipado em sua origem.

A condição da pluralidade é especialmente responsável pelo ultrapassamento dos fatores condicionantes da ação. O fato de que muitos participem da ação implica que seus objetivos e motivos não sejam unívocos, mas sofram os efeitos de estarem sujeitos a uma rede de relações. Nesse ponto é possível localizar o elemento de indeterminação e de espontaneidade que marca a teoria arendtiana; no entanto, é importante destacar que esse elemento contingente não significa que as vicissitudes da ação sejam pura obra do acaso ou que seu desenrolar revele primeiramente a dissipação de uma coletividade em razão da presença de um espontaneísmo inconciliável com uma ação organizada. Ao contrário, o princípio de constituição de uma coletividade enquanto pluralidade está necessariamente ligado a essa premissa da indeterminação. Aqui pensamos que a análise de Laclau e Mouffe (1985/2014, p. 4, grifos dos autores, tradução nossa) do elemento espontaneísta da teoria de Rosa Luxemburgo pode nos ser útil:

> Alguém poderia pensar que a teoria “espontaneísta” simplesmente afirma a impossibilidade de prever a direção de um processo revolucionário, dada a complexidade e variedade de formas que ele adota. No entanto, essa explicação é insuficiente. O que está em jogo não são meramente a complexidade e a diversidade inerentes a uma dispersão de lutas — quando

> essas são vistas do ponto de vista do analista ou líder político —, mas também a constituição da *unidade* do sujeito revolucionário tendo como base essa complexidade e diversidade.

"Sujeito revolucionário" não é uma expressão de Arendt, mas a ação política para ela constitui um tipo de unidade entre os indivíduos, que opera desde o espaço que os intermedeia. O nome do sujeito político arendtiano é pluralidade, o que não se confunde nem com massa coesa e indiscernível, nem com coleção de elementos dispersos.

Outra característica fundamental da ação é sua ligação íntima com o discurso. "Sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político" (ARENDT, 1958/2010, p. 4). A autora reconheceu a dimensão da palavra que faz ato nos poemas épicos e nas tragédias dos gregos, onde a fala assume mais uma vertente performativa do que comunicativa ou persuasiva, reafirmando sua distância em relação ao sentido moderno da fala como expressão dos pensamentos. Aquiles é grande por sua capacidade de fazer grandes feitos e pronunciar grandes palavras; Antígona rebate grandes golpes com grandes palavras. Ou seja, a palavra não é essencialmente meio de expressão de algo que subjaz a ela — um pensamento, uma mensagem —, mas possui uma capacidade performativa pela qual opera a política. Assim, "o ato de encontrar as palavras certas no momento certo, independente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação" (ARENDT, 1958/2010, p. 31). À ideia de que a ação e o discurso desvelam o agente diante de outros e constitui a própria realidade precisamos acrescentar que a palavra *faz alguma coisa*, transforma a interação humana e constitui um espaço entre os homens.

O comentário de Arendt sobre o discurso e a ação se estende à definição aristotélica de *zoon politikon.* Segundo a autora, essa definição dá corpo ao fato de o cidadão ateniense viver em uma dupla ordem, a saber: aquela que se desenrolava no ambiente familiar — onde os homens se mantêm associados para vencer as necessidades vitais, tal como os animais — e aquela da pólis — onde se desenrolam as atividades exclusivamente humanas; no caso, o discurso e a ação. A autora ainda explica que essa divisão não é propriamente uma concepção do filósofo, mas um fato histórico, na medida em que "a fundação da pólis foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratria* [irmandade] e a *phyle* [tribo]" (ARENDT, 1958/2010, p. 29).

Fato é que, na pólis, começa a haver uma separação entre o discurso e a ação, já que o primeiro passa a ser mais um meio de persuasão do que um ato performativo. A filosofia política, por sua vez, vai radicalizar essa separação, acentuando o caráter dialético do discurso. No entanto, a separação entre discurso e ação na pólis não impede que ambos estejam em estreita relação, o que se vê no fato de que é característico da ação modificar redes de sentido e produzir novas narrativas. A união entre a ação e o discurso é tão importante para Arendt que ela, inclusive, utiliza esse ponto como modo de definir o poder, categoria política por excelência:

> O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. (ARENDT, 1958/2010, pp. 249-250)

Daí que somente a violência seja muda e, por isso, habite o âmbito pré-político onde o discurso persuasivo dá lugar à relação entre mando e obediência.

Por fim, algumas palavras sobre a relação entre poder e ação. O poder emerge entre as pessoas que agem em conjunto no âmbito público; é ele que permite que se instaure certo espaço de aparência, onde a ação será registrada e assumirá a capacidade de gerar efeitos mais duradouros do que aqueles que se produzem no momento fugaz de sua performance — mantendo as pessoas unidas, permitindo que elas se organizem coletivamente e cristalizando-se na sustentação das instituições de um corpo político. Nesse sentido, o poder é também a base da autoridade no âmbito público. “É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis” (ARENDT, 1971/2010, p. 120).

O poder não é um instrumento para se atingir certo fim e não requer artefatos, não podendo ser confundido nem com a violência, nem com o vigor físico individual. A violência é capaz de destruir o poder porque um homem armado pode matar alguns homens organizados, mas ela nunca pode gerar o poder; em outras palavras, a violência é impotente. O tirano que se mantém no governo à custa de violência nunca poderá abrir mão dela porque lhe falta o poder, isto é, a sustentação que o suporte dos indivíduos organizados poderia lhe oferecer.

A concepção de Arendt sobre o poder é totalmente positiva, no sentido de que qualquer restrição a ele, tal como aquela que lhe impõem a violência ou as leis, o destrói, ou seja, gera uma perda de sua potência. Assim, somente o poder pode refrear o poder e, ao mesmo tempo, manter intacta sua capacidade de ação; em outras palavras, somente a divisão do poder pode limitá-lo sem torná-lo impotente — vide o princípio republicano de separação entre os poderes em um corpo político (ARENDT, 1963/2011, p. 200-201). Ou seja, tal como afirmamos anteriormente sobre a liberdade, o poder não é uma entidade que está na possessão de alguém, senão advém da ação entre iguais, e, ao mesmo tempo, constitui o intermédio dos homens que agem.

***

Desenvolvidas largamente em *A condição humana*, as categorias que apresentamos neste capítulo constituem o cerne do pensamento político arendtiano; no entanto, consideramos de especial importância a noção de 'compromisso' — ou seja, a capacidade dos homens constituírem acordos que façam durar no tempo aquilo que foram capazes de iniciar com suas ações coletivas —, que a autora elaborará em *Sobre a revolução*. Essa noção trará uma nova perspectiva à ideia arendtiana de mundo, a saber, de artifício humano durável produzido pela fabricação para artifício humano enquanto espaço comum que se estabelece entre os homens, produto de acordos que necessitam de constante renovação. O mundo, a partir de então, passa a constituir um modelo de unidade fraturada.

1.2 - Formulação de compromissos

Nosso propósito, neste capítulo, é apresentar os desenvolvimentos da teoria política arendtiana a partir da ideia de 'compromisso'. A primeira formulação da autora sobre o estabelecimento de compromissos está contida na noção de promessa como remédio para a fragilidade dos assuntos humanos, desenvolvida em *A condição humana.* Entretanto, o ato de prometer ganha contornos políticos quando, em *Sobre a revolução*, ela aborda seu uso pelos atores da Revolução Americana, transformando-o em ato de comprometer-se. Esse desenvolvimento da teoria leva em conta mais as categorias políticas romanas do que as gregas, as quais apareceram com força na teoria da ação política. Assim, além da noção de compromisso, observamos, por ocasião da fundação do corpo político americano, a emergência de um conjunto adicional de noções como 'autoridade', 'república' e 'aliança', derivadas da experiência política romana.

A ênfase de nossa leitura recairá sobre o deslocamento da noção de mundo, de um artifício duradouro e resultante da fabricação para um espaço comum estabelecido pelo compromisso mútuo — noção mais ligada à ação do que à fabricação. Isso nos importa porque, ainda que o mundo enquanto obra humana esteja localizado *entre* os homens, a noção de que o espaço intermediário se sustenta pela reiteração dos compromissos estabelecidos e não é propriamente herdado dos antepassados nos permite constituir uma noção de política derivada de uma unidade fraturada, a qual serve especialmente ao nosso diálogo com a psicanálise. Essa unidade fraturada dá testemunho do posicionamento dos indivíduos uns em relação aos outros, fazendo contar o espaço que se estabelece entre eles. Dessa forma, pretendemos adicionar o nome 'mundo', enquanto derivação da categoria do compromisso, aos nomes 'liberdade' e 'poder' para designar o espaço que habita *entre* os homens.

***

Vimos que a teoria da ação política de Arendt enfatiza a capacidade humana de iniciar, de interromper processos automáticos, de estabelecer um corte no tempo interminável e repetitivo do ciclo. A autora localiza a liberdade inerente à ação na capacidade que essa tem de disparar conexões imprevistas, de propagar efeitos dentro de uma rede de relações derivada do fato de a ação ser empreendida pelos homens no plural.

Nesse sentido se coloca a análise da autora sobre o fato de as palavras gregas e latinas utilizadas para designar a ação dividirem-se em dois momentos a fim de expressar o caráter de interdependência entre o iniciador e os realizadores da ação: "Aos dois termos gregos *archein* ('começar', 'liderar' e, finamente, 'governar') e *pattein* ('atravessar', 'realizar' e 'acabar') correspondem os dois verbos latinos *agere* ('pôr em movimento', 'liderar') e *gerere* (cujo significado original é 'conduzir')" (ARENDT, 1958/2010, p. 236). Ou seja, o impulso inicial para criar algo, a idealização de uma nova realidade, o poder de iniciativa e a tomada de responsabilidade pelo início estão a cargo de alguém que lidera, que põe em movimento; mas a realização da ação depende de que se consiga implicar outros, reunir pessoas que tomem parte no curso dos eventos. Daí o caráter dividido do empreendimento humano, a impossibilidade de saber exatamente onde se vai chegar quando se age na esfera pública.

O fato é que nas línguas modernas essa diferença se esvaiu e as palavras passaram a designar dois sentidos diversos. A ação em si ficou sendo referida apenas pelos termos que designavam seu curso e aqueles que designavam seu início passaram a indicar um tipo de liderança que não implica a interdependência do suporte de outros, mas uma relação de obediência. O iniciador da ação antigo e o governante atual estão em posições diversas, na medida em que o primeiro precisava da ajuda de outros enquanto o segundo impõe suas ordens a quem deve cumpri-las e reivindica para si o sucesso do feito de muitos: "Por meio dessa reivindicação, o governante monopoliza, por assim dizer, a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria sido capaz de realizar coisa alguma. E assim surge a ilusão de força extraordinária e, com ela, a falácia do homem forte que é poderoso por estar só" (ARENDT, 1958/2010, p. 237).

Essa mudança no sentido das palavras remonta ao ressentimento da filosofia grega quanto à tripla frustração da ação, a saber, "a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores" (ARENDT, 1958/2010, p. 275). Segundo Arendt (1958/2010, p. 283), foi ainda Platão quem propôs remediar essas frustrações, propondo à política um funcionamento pela via da fabricação antes que da ação, ou seja, recusando o empreendimento coletivo para trazer ao primeiro plano a figura do artesão solitário, que tem em mente um modelo sobre o produto que almeja construir e domina as técnicas para fazê-lo. Assim, surge o governante que está guiado por uma utopia e sabe quais meios devem ser perseguidos para atingi-la, sendo seu papel fazer com que os

governados, que nada sabem, sigam suas ordens. Arendt (1958/2010, p. 295) reconheceu plenamente essas fragilidades da ação, mas não as tomou como quesitos negativos[21] a serem corrigidos por mecanismos estranhos à sua lógica — tal como a substituição da ação pela fabricação proposta pelos gregos —, senão propôs que fossem remediadas a partir de modos específicos de ação, a saber, o perdão e a promessa. A pensadora reconheceu, no primeiro, um remédio à irreversibilidade da ação e, na segunda, a redenção de sua imprevisibilidade.

O perdão é uma referência a Jesus de Nazaré, o qual teve a capacidade de instaurar novas formas de ação no âmbito dos assuntos humanos (ARENDT, 1958/2010, p. 297). O fato de que a ação se propague em uma rede de relações e afete outras pessoas para além das intenções de seu autor implica que seja necessário pedir perdão, ou seja, agir novamente sobre uma situação passada de modo a liberar-se dela para que a vida continue. Isso mostra como, para Arendt, a responsabilidade pelo ato não está determinada pela intenção do agente e por sua capacidade de controlar as consequências daquele, já que a ação carrega em seu próprio ventre a descontinuidade entre intenção e efeitos, sendo avessa à soberania da vontade.

O poder de prometer — que remonta à tradição romana da inviolabilidade dos acordos e tratados, bem como à aliança feita por Abraão com Deus (ARENDT, 1958/2010, p. 304) — é um remédio contra a imprevisibilidade dos assuntos humanos, uma tentativa de constituir uma noção compartilhada de futuro, e toca diretamente nosso propósito de pensar a constituição do mundo através da ação. Pois o ato de fundar está ligado tanto ao rompimento do instituído quanto à possibilidade de fazer o novo perdurar no tempo e não ser varrido da realidade após o instante fugaz de sua emergência. Assim, com as noções de ‘compromisso’ e ‘fundação’ vemos como os romanos alargam a ideia grega de ‘glória’, que significava estritamente o esplendor da grande façanha capaz de desvelar quem um indivíduo é, para incluir a posteridade (TAMINIAUX, 2000, p. 175). O brilho da proeza individual nos gregos dá lugar à constituição do mundo enquanto espaço que se estabelece entre os homens na experiência política romana. Arendt utiliza, por diversas vezes, a metáfora da mesa para ilustrar esse ponto: tomar assento com outros ao redor de uma mesa quer dizer partilhar um espaço comum. A mesa coloca quem está ao seu redor em contato e, ao mesmo tempo, os separa, impede que tombem uns por cima dos outros, que se engalfinhem, que tenham

[21] Para uma visão oposta, cf. TAMINIAUX (2000, pp. 168-169).

contatos físicos eróticos. Enfim, a mesa é o mundo, o *entre* que localiza os indivíduos uns em relação aos outros, e sua constituição é engendrada pelo ato de prometer, que ganha status de compromisso na política a partir dos romanos.

Hannah Arendt se debruça sobre a noção romana de ‘mundo’. Ela diz que a diferença entre a civilização romana e outras grandes civilizações que lhe antecederam diz respeito a essa noção, pois somente os primeiros estabeleceram alianças com as nações estrangeiras vencidas, dando-lhes direito à existência ao fim da guerra perdida, enquanto os demais arrasavam seus inimigos, deixando atrás de si a devastação do deserto (ARENDT, 2005, p. 189). Isso levou os romanos a constituírem um império e a dominarem um mundo; no entanto, de certa forma, esse mundo foi criado a partir da politização do espaço entre os povos, promovida pelo seu modo de se portar como vencedor e dominador. Esse foi o início do mundo ocidental (ARENDT, 2005, p. 189). Os tratados de paz estabelecidos pelos romanos, ainda que aos olhos dos vencidos representem um ato de espoliação, instauraram a política para além da igualdade vivida na pólis grega. Os tratados entre desiguais que se enfrentaram em batalha tinham a intenção de transformarem-se em alianças duráveis entre povos, criando a categoria dos ‘aliados’.

Disso advém uma mudança importante na concepção de lei — que, para os gregos, representava um muro a delimitar o espaço da cidade —, tornando-se, para os romanos, um dispositivo criador de um espaço entre desiguais, o produto de um ato de negociação em que a distinção entre os parceiros permanece contemplada. A lei grega (*nomos*) advém do ato pré-político do legislador estrangeiro e estabelece os limites dentro dos quais a ação política entre iguais acontece; já a lei romana (*lex*) é um ato político, um contrato que estabelece um laço duradouro entre parceiros diversos, não tendo a capacidade de limitar a ação política, mas sendo seu próprio meio de propagação: “[t]odas as leis, em primeiro lugar, criam um espaço no qual elas são válidas, e esse espaço é o mundo no qual podemos nos mover em liberdade” (ARENDT, 2005, p. 190, tradução nossa). Assim, a lei que cria o mundo não é a lei que limita, que proíbe — tal como o decálogo entregue por Deus a Moisés ou a *nomos* grega —, mas a lei que instaura certa realidade simbólica, a qual passa a reger relações entre elementos distintos. É uma concepção produtiva de lei, enunciada no presente, e não um ato de limitação original que retorna como imperativo exterior: há que seguir a lei!

Foi a partir dessa perspectiva que os romanos conseguiram estabelecer parâmetros para o estabelecimento da autoridade no âmbito público, a qual na Grécia estava restrita ao âmbito privado — o único que podia acolher a desigualdade. Tratemos do conceito de 'autoridade'.

1.2.1 - A concepção arendtiana de autoridade

A relação de autoridade diz respeito a um laço social em que há uma dissimetria entre indivíduos. Estar em uma posição de autoridade implica ter sua posição hierárquica superior reconhecida por quem está abaixo, não necessitando recorrer nem à violência nem à persuasão para ter sua influência assegurada. Hannah Arendt aponta que o estabelecimento dessa diferença segue lógicas diversas nas esferas pública e privada. Na esfera privada, o fato de as pessoas ocuparem posições desiguais assume um caráter naturalizado, pré-definido, evidente. Há uma complementação entre a criança que necessita de cuidados e a mãe provedora, o aluno que precisa vencer a ignorância e o professor que sabe, o fiel assombrado pelo pecado e o guia espiritual. Essas diferenças estruturam a vida privada dos indivíduos e há, até mesmo, um elemento de violência física que sustenta essa dominação, pois o corpo está à mercê do pai que castiga, da escola que disciplina, do médico que manipula.

A autora indica que a presença da desigualdade pré-estabelece o que pode ou não ser dito e feito pelas pessoas, subtraindo das palavras e atos seu poder de surpreender, de causar algo inédito. Nesse sentido, a experiência de multiplicidade de pontos de vista que aparecem no âmbito público não pode ser obtida no âmbito privado, já que, por estar limitada por uma hierarquia, "até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou multiplicação da posição de cada indivíduo com seus esperados aspectos e perspectivas" (ARENDT, 1958/2010, p. 70, tradução modificada). Assim, temos que a família é, preponderantemente, um lugar da transmissão e reprodução de uma visão de mundo específica, espaço da mesmidade; e que outras instituições do âmbito privado, tal como a religião e a escola, perpetuam a tradição, disseminam a cultura, incrementando nosso senso de continuidade com o passado e partilhamento de um núcleo comum de significados. Em suma,

o fato de que as pessoas assumam posições de desigualdade em suas relações privadas favorece a instauração de relações de autoridade.

Embora Hannah Arendt conceba a conexão entre hierarquia, âmbito privado e autoridade de forma quase que "natural", a autora afirmou a existência de uma crise mais ou menos generalizada da noção de autoridade quando refletiu sobre a educação nos Estados Unidos na década de 60.[22] Mas se a desigualdade pertence por definição ao âmbito privado, como a autoridade poderia estar em crise nessa esfera? De acordo com o seu argumento, a crise que se manifestara no âmbito privado tinha origem no âmbito público, no qual a autoridade precisa ser instaurada por artifícios; em outras palavras, a crise na autoridade testemunha uma contaminação entre os âmbitos público e privado.

Formula-se, então, a seguinte questão: como Hannah Arendt propôs a instauração de relações de autoridade no âmbito político, o qual é caracterizado pelas noções de igualdade e liberdade? Observemos como a autora considera a questão da autoridade em cada modelo de política que lhe inspirou. Para tal, traremos elementos da política na Grécia, em Roma e no momento da fundação da república americana.

Como trabalhamos no capítulo anterior, quando Arendt pensa a política baseada na experiência ateniense, ela faz referência a dois modelos: primeiro, o agonístico, onde os homens se reúnem em torno de assuntos comuns e buscam destacar-se por grandes palavras e feitos, os quais serão lembrados ao longo do tempo por serem submetidos à apreciação de outros homens que possam registrá-los, contá-los, escrevê-los; e, segundo, a política como prática de discurso — persuasão e deliberação — que acontece entre iguais.

O que nos importa enfatizar é o fracasso da tentativa de instaurar a autoridade, a qual depende de relações hierárquicas, na pólis ateniense. Hannah Arendt esclarece que essa tentativa foi feita por Platão, diante da condenação à morte de Sócrates por meio da deliberação de seus iguais. Esse episódio convenceu Platão de que a vida pública grega não podia continuar sendo regida apenas por acordos estabelecidos pela via da persuasão e buscou trazer para a vida pública um modelo privado de autoridade, artifício supostamente capaz de compelir os homens sem o uso de meios externos de violência, através do estabelecimento de

[22] Estamos nos referindo ao seu artigo "A crise na educação" (1954/2009).

“uma relação em que o elemento coercitivo repousasse na relação mesma e fosse anterior à efetiva emissão de ordens” (ARENDT, 1954/2009, p. 148).

No entanto, segundo Arendt, essa empreitada fracassou porque os parâmetros do filósofo estavam ligados a relações de desigualdade imediatas, derivadas da vida privada: o pastor diante das ovelhas, o senhor diante dos escravos, o médico diante do doente. Assim, o conceito de ‘autoridade’ na esfera política não foi forjado na Grécia Antiga, mas somente num tempo posterior, em Roma, onde um modelo político mais inclusivo demandou a criação de uma hierarquia na vida pública.

De fato, o modelo político dos gregos baseava-se em uma larga exclusão, já que o cidadão ateniense era o homem abastado que, dispensado das ocupações com sua própria sobrevivência, se dedicava aos negócios públicos — o que impossibilitava que mulheres, escravos e artesãos tivessem voz na pólis —; o modelo dos romanos, por sua vez, instaurou uma república e deu um lugar para o povo em sua estrutura política. Em suma, ao trazer para a cena pública alguns dos que antes viviam apenas sob o teto do lar, os romanos estabeleceram uma complexa estrutura de divisão de poder e hierarquização política, desde onde se assentou uma relação de autoridade entre o senado o povo (BRUNKHORST, 2000, p. 187). Vejamos que estratégia eles utilizaram para tal.

Arendt (1954/2009, p. 135) usa a imagem da pirâmide para ilustrar a estruturação de um governo que se funda na autoridade — diferenciando-o da tirania, que retira seu fundamento da violência; e do totalitarismo, que o faz no terror — e localiza sua fonte em um ponto exterior à pirâmide. Em cada nível da pirâmide, do topo para a base, se encontram pessoas, sucessivamente, com menos responsabilidade, autoridade e liberdade e essas diferenças permitem a articulação entre os diversos níveis da pirâmide. O que sustenta a autoridade do líder e a obediência do subordinado é o reconhecimento mútuo da posição que o outro ocupa, estabelecendo-se um consentimento recíproco e tácito, o que é diferente tanto das relações horizontais do processo deliberativo que acontece entre iguais quanto da dominação que se baseia na violência ou no terror.

> A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado. (ARENDT, 1954/2009, p. 129)

Assim, Arendt observa que os romanos encontraram um meio de estabelecer a autoridade na vida pública ao colocarem em jogo um elemento externo à relação entre o governante e os subordinados. Ou seja, o governante não pedia obediência em seu próprio nome, mas referia-se a uma fonte exterior de autoridade, a qual legitimava a desigualdade de posições, fazendo com que a hierarquia fosse sustentada pelo consentimento de ambas as partes e gerasse a obediência dos governados. Essa fonte é o passado.

A palavra 'autoridade' (*auctoritas*) está ligada ao verbo 'aumentar' (*augere*) e o que ela aumenta é a fundação. O ato de fundar alguma coisa torna-a sagrada, quer dizer, "uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras" (ARENDT, 1954/2009, p. 162). Nesse sentido, "[p]articipar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma" (ARENDT, 1954/2009, p. 162). Assim, o modelo, o exemplo, as fundações dos antepassados, tornavam-se referências e padrões com força de autoridade. A autoridade é uma capacidade coercitiva que se apoia em parâmetros consagrados pelo tempo, que se volta para os pais fundadores, o que fez com que os romanos tomassem os eminentes filósofos e poetas gregos que viveram antes deles como seus antecessores, elevando-os à dignidade de autoridades e fontes de uma tradição a ser transmitida.

Arendt ainda afirma que, ligadas estreitamente à noção de autoridade, encontramos também as de religião e tradição. A religião, no sentido romano, é propriamente religar-se[23] ao passado, às raízes, estar "obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade" (ARENDT, 1954/2009, p. 163); e ser religioso é algo muito próximo de exercer a atividade política. Já a tradição é aquilo que, do passado, se transmite de geração a geração, oferecendo um ponto de ancoragem através do qual fixamos uma certa

[23] Sobre a etimologia do termo *religião* remeter a *ser ligado*, Arendt (1961/2009, p.163) faz o seguinte comentário: "A derivação de *religio* a partir de *religare* ocorre em Cícero. Visto tratarmos aqui apenas com a autointerpretação política dos romanos, a discussão acerca da correção etimológica dessa derivação é irrelevante". Ainda que a autora considere o equívoco etimológico uma expressão da verdade do contexto a que se refere, remeto o leitor à precisão de Agamben (2005/2007, p. 66) sobre esse ponto: "O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegre*, que indica a atitude de escrúpulo e atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o "reler") perante as formas — e as fórmulas — que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano".

versão do que passou; e que, pela mesma razão, nos impede de percebê-lo de uma forma diferente dos outros homens. Em poucas palavras: a tradição é uma guardiã do passado[24].

É importante enfatizar que o princípio de aumentar a fundação da cidade que rege a autoridade política romana contém em si uma solução para o desafio de perpetuar aquilo que foi fundado, já que tudo o que é instaurado aumenta a sagrada fundação primeira e passa a constitui-la, ganhando o predicativo de ser preservado; por outro lado, esse princípio se opõe ao nascimento de algo novo, o qual não seja um desdobramento do ato paterno de fundação. Ou seja, o que passa a existir está referido a uma tradição e isso determina sua existência e seu sentido para os homens. Isso quer dizer que a república romana, apesar de ser uma referência importante para Arendt pela afinidade da autora com a experiência republicana clássica, como veremos adiante, não é um modelo de política propenso a acolher a capacidade humana de iniciar, a qual é fundamental para sua teoria política. Daí justifica-se o deslumbramento da pensadora pela revolução americana, a qual, em sua opinião, conseguiu reunir os dois aspectos da fundação no campo político: a emergência da novidade pela ação em concerto e sua preservação através da formação de compromissos entre os atores políticos.

Ao analisar as revoluções francesa e americana em seu livro *Sobre a revolução*, Hannah Arendt aponta que a fundação da república americana deu-se a partir de uma transformação do princípio da república romana: de aumentar a fundação dos antepassados para aumentar o produto do seu próprio ato fundador. A autora considera que a fortuna da revolução americana, em contraste com a revolução francesa, se deu porque os homens que a empreenderam compreenderam que autoridade e poder brotam de fontes diversas. Ao contrário dos franceses, que localizaram tanto o poder quanto a autoridade na vontade popular, os americanos, embora soubessem que o poder advinha da associação popular, estabeleceram a Constituição dos Estados Unidos como a fonte da autoridade necessária à constituição da república; quer dizer, apesar da Constituição ter sido elaborada a partir da

---

[24] Encontramos um exemplo dessa noção de autoridade no costume de reverenciar fundadores, cultivado principalmente em artes performativas clássicas. No Ballet da Cidade de Nova Iorque, as bailarinas da peça "Chocolate Quente" do balé "O Quebra-Nozes" carregam em seu figurino camafeus de Lincoln Kirstein e George Balanchine, fundadores dessa companhia de dança. Isso acontece em todas as performances do balé desde 1954, quando Balanchine recoreografou a montagem original de Marius Petipa. Sendo os camafeus invisíveis à audiência, eles não servem como adorno aos figurinos, mas cumprem a função de constituir e preservar a tradição desse espaço de arte que sobrevive às gerações. Para outros exemplos ver: <www.nytimes.com/2013/12/29/arts/dance/at-city-ballet-and-elsewhere-in-jokes-take-the-stage.html?_r=0>.

vontade popular, ao ser escrita, ela tornou-se uma referência legal estável — ainda que passível de emendas —, um terceiro elemento entre governantes e governados, capaz de oferecer a necessária autoridade ao funcionamento do corpo político. Isso implicou que os americanos tomassem seu próprio ato fundador como referência — e não o de seus antepassados, como no modelo romano —; eles romperam com a orientação romana de fundar "Roma de novo" para fundar uma "nova Roma", uma nova ordem mundial (ARENDT, 1963/2011, p. 271).

A questão sobre a fonte de autoridade das leis é amplamente debatida no pensamento político. A qual parâmetro superior podem se referir as leis positivas que regulam as relações cotidianas em um corpo político: à sabedoria divina, à vontade soberana, aos valores consagrados pela tradição, às leis naturais, à luz da razão, à vontade da nação?[25] Arendt (1963/2011, p. 273) mostrou-se especialmente favorável à solução americana, a saber, "o princípio da promessa mútua e da deliberação comum". Quer dizer, a Constituição americana não se tornou a fonte de autoridade porque referida a algum tipo de princípio absoluto — alguma lógica livre da ambivalência da qual sofrem os assuntos humanos —, mas sim pela capacidade dos integrantes daquele corpo político de estabelecer e cumprir uma proposição coletiva, de se implicar para que haja palavras e atos acordados que não prescrevam simplesmente, senão estabeleçam um enquadre para a vida coletiva.

Nessa reflexão vemos a especificidade do conceito arendtiano de autoridade surgir. A autoridade no sentido de sentir-se coagido a aceitar ordens por partilhar de uma hierarquia, ao modo da obediência, tem legitimidade apenas nas relações do âmbito privado, onde a diferença entre os indivíduos é fundamento para as relações — a diferença geracional entre pais e filhos, o saber dos professores, a expertise profissional em geral, a santidade dos ícones religiosos. Ao contrário, a obediência em política se traduz em consentimento. Nesse âmbito, ao aceitarem a relação hierárquica, os liderados oferecem apoio aos líderes, suportam a posição de seus superiores, e é dessa afirmação dos governados que os governantes retiram seu poder para agir e sua autoridade para governar. "Um adulto consente onde uma criança

[25] Em *After sovereignty*, Barbour e Pavlich (2010, pp. 2-6) apresentam brevemente como a tradição política tem localizado a fonte de legitimidade para o estabelecimento da soberania e da lei no corpo político. Mencionamos aqui o ponto chave das quatro vertentes apresentadas pelos autores, bem como o principal teórico que representa cada uma: a lei divina ou natural (Hobbes); o povo (Habermas); a pura força do soberano (Carl Schmitt); o contexto histórico (Foucault).

obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica 'obediência'" (ARENDT, 2004, p. 109). Um dos argumentos em que se baseou a análise de Arendt sobre a responsabilidade de Eichmann, tanto no nível legal quanto moral, se refere a essa noção de obediência que representa consentimento no âmbito político; assim, a justificativa de "obedecer ordens" não eximiria o alto funcionário de assumir as consequências de seus feitos.[26]

Assim, vemos que ao localizar a fonte de autoridade externamente à relação governantes/governados, Arendt propõe uma instância que visa não apenas a filtrar a ação da vontade popular, a qual tende a ser uma força una e instável, mas também afirma que esse elemento externo funciona como um dispositivo que tem efeitos na vida concreta do corpo político, já que a Constituição, no caso dos americanos, tem vigor porque é sustentada pelo apoio dos indivíduos que expuseram suas opiniões — por natureza individuais e plurais — à prova do ponto de vista de seus pares no embate deliberativo, o que os torna disponíveis à constituição de compromissos.

Quanto à necessidade de se criar instituições que deem certa estabilidade ao corpo político e resistam aos ventos da vontade popular, observamos que a psicologia das massas freudiana nos alerta para uma tendência à "contaminação", identificação, unificação psíquica entre os indivíduos nas sociedades de massas — ou seja, é muito fácil criar-se maiorias consensuais nas sociedades de massa em assuntos com considerável impacto afetivo. Nesse caso, como ficariam os direitos das minorias que participam da sociedade? Como não se perpetuariam as segregações raciais, sexuais, econômicas de minorias em uma sociedade que tende a entoar univocamente gritos conservadores? As instituições políticas têm, entre outras, justamente a finalidade de equacionar a segregação social através de um princípio de igualdade civil; elas devem ser um antídoto à ditadura da maioria, sintoma das sociedades democráticas.

---

[26] Berkowitz (2013) toma a noção de obediência na esfera pública enquanto consentimento como chave para analisar a posição de Hannah Arendt no caso de Eichmann. Isso o permite deslocar a usual compreensão de que o fato de Arendt ter atribuído os feitos de Eichmann à sua incapacidade de pensar signifique que ele os tenha realizado tal como um burocrata, automaticamente, sem convicção. Pois se obediência na vida pública é consentimento, então, ele verdadeiramente consentiu com o Nazismo e, propriamente, era um antissemita, já que os dois não podem ser dissociados. Assim, Berkowitz (2013, tradução nossa) afirma: "Arendt conclui que o mal no mundo moderno não é feito nem por monstros, nem por burocratas, mas por aderentes [*joiners*]". Nesse contexto, agir sem pensar significa recusar o sentido concreto da situação em nome de fazer parte do movimento; agir "como alguém convencido que estava sacrificando uma moralidade fácil por um bem maior".

Quanto ao fato de que a autoridade na esfera pública dependa do suporte dos indivíduos da base dessa estrutura, observamos sua máxima exposição em momentos inspiradores das revoluções populares, quando não estamos apenas diante da rejeição de um governante — o que poderia acarretar a retirada desse governante do poder —, mas da falta de suporte relativamente à própria fonte de autoridade daquele corpo político. Em contrapartida, os governantes precisam lançar mão de violência para se preservarem no poder e passam, então, a depender da força bruta ao seu dispor.

Assim, o poder no corpo político deriva da autoridade enquanto consentimento. Ela permite que o novo — representado pela ação política — ganhe estabilidade no tempo, vindo a constituir o mundo comum dos homens. Transcrevemos, abaixo, um longo trecho de Arendt sobre o sistema de conselhos, uma espécie de paradigma da ação política e sua relação com a questão da autoridade:

> Quanto aos conselhos elementares que surgiam em qualquer lugar onde os indivíduos do povo morassem ou trabalhassem juntos, pode-se dizer que foram escolhidos por eles mesmos; organizaram-se os que se importavam e tomaram a iniciativa; eram a elite política do povo que a revolução trouxe à luz do dia. Dentro dessas "repúblicas elementares", os membros dos conselhos então escolhiam seus delegados para os conselhos logo acima, e esses delegados também eram escolhidos por seus pares, sem estarem sujeitos a qualquer pressão de cima ou de baixo. Tal posição era conferida a título exclusivo da confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural e sim política, não era nada que lhes fosse inato; era a igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto. Uma vez eleito e enviado ao conselho logo acima, o delegado estava de novo entre seus pares, pois os delegados em todos os níveis deste sistema eram os que tinham recebido um voto de especial confiança. Sem dúvida, essa forma de governo, se se desenvolvesse por completo, voltaria a ter a forma de uma pirâmide, que claro, é a forma de um governo essencialmente autoritário. Mas, enquanto a autoridade em todos os governos que conhecemos vem de cima para baixo, neste caso a autoridade não se teria gerado nem em cima nem embaixo, e sim a cada camada da pirâmide; e evidentemente poderia constituir a solução para um dos problemas mais sérios de toda a política moderna, que não é como conciliar liberdade e igualdade, e sim como reconciliar igualdade e autoridade. (ARENDT, 1963/2011, p. 347-8)

Como vemos, a concepção arendtiana de autoridade no âmbito público — derivada das noções de promessa, compromisso e consentimento, as quais são propriamente modos de ação política — está ligada à constituição do mundo enquanto espaço comum entre pessoas.

Nesse sentido, embora o pensamento político de Arendt não se volte sobremaneira a analisar as instituições, a lei e o Estado, mas dedique-se a pensar modos de ação coletiva, não estamos diante de uma concepção puramente disruptiva e anárquica de política, que trata o poder como um fenômeno particular e capilarizado, já que essa ação é capaz de instaurar uma nova realidade com efeitos duradouros. Ou seja, a ação política é um modo de fraturar o modo de reprodução da vida institucional sem destruí-la.

Um segundo aspecto que queremos destacar — a partir dessas considerações sobre o fato de a capacidade da ação política enquanto compromisso instaurar um mundo comum entre os homens — é que, embora o desvelamento do *quem* do indivíduo e a constituição da própria realidade sejam efeitos importantes que derivam da fenomenologia da ação apresentada pela autora em *A condição humana*, conforme mostramos no capítulo anterior, nosso interesse é fazer com que a dimensão política, em seu longo alcance, mostre sua especificidade nesse encontro com a psicanálise, em vez de enfatizarmos a dimensão ontológica de seu pensamento. Sendo assim, repetimos: a política, tal como consideramos nessa pesquisa, está inspirada na noção arendtiana de ação que constitui um mundo comum entre os agentes, formando uma unidade fraturada por fazer contar o espaço que habita entre os elementos de um sistema.

Dessa concepção de política decorre uma noção de corpo político não unificado, o que permite à autora uma releitura do contrato social, da representação política e da soberania, bem como a celebração de um modelo de organização política baseado no republicanismo, e não derivado do antagonismo. Essa discussão será empreendida no capítulo 5 da segunda parte, quando a pluralidade política arendtiana for considerada em relação à lógica da sexuação feminina lacaniana. Nosso próximo passo será pensar a vertente não unificadora da política arendtiana a partir de seu conceito de pluralidade.

1.3 - A pluralidade

Canovan (1995, pp. 280-281) relata que, em uma palestra sobre a história do pensamento político proferida em 1955, Arendt observou que cada um dos principais pensadores políticos do passado aumentara o mundo com uma palavra. Diante desse *insight*, Canovan propõe que a palavra de Arendt seria *pluralidade*, na medida em que um ponto chave de sua obra é o fato de a política se dar pela ação de pessoas, no plural, referindo-se "ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo" (ARENDT, 1958/2010, p. 8).[27]

A pluralidade política refere-se ao fato de que os homens se distinguem e, ao mesmo tempo, se mantêm em relação quando agem em concerto. Nesse sentido, a pluralidade é uma unidade fraturada, pois implica que os homens que a integram não sejam nem uma coleção dispersa de indivíduos, nem um todo indiferenciado; em outras palavras, a pluralidade é um remédio contra a solidão do homem das massas. Isso permite a Arendt fazer uma diferença entre a singularidade que o homem porta devido ao fato de seu nascimento ser um novo começo — ou seja, a diferença que se manifesta como dádiva pela simples existência e por contrastar com tudo o mais que existe — e a qualidade da distinção que é atingida por falar e agir diante de outros. Nas palavras da autora: "a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos" (ARENDT, 1958/2010, p. 220).

Kohn alerta que "a palavra 'pluralidade' aparece no decorrer de toda a obra de Arendt e, de uma maneira ou de outra, compõe virtualmente todos os *topoi* (ou ocasiões) de seu pensamento" (KOHN, 2001, p.18). Somos testemunhas de que essa noção aparece em todos os conceitos de Arendt — ação, liberdade, igualdade, aparência, poder, compromisso, mundo, moralidade, julgamento — e pensamos que ela é mais um princípio que rege o pensamento arendtiano do que um conceito que compõe sua obra. Como já articulamos esse princípio nos conceitos políticos da autora, dedicamos esse capítulo a trabalhá-lo em outras vertentes de sua obra.

---

[27] Vejamos como, ao tomar a questão pelo avesso, Lacan segue o mesmo raciocínio de Arendt: "Se o conceito de espécie é fundado, se a história natural existe, é que não há somente cavalos, mas *o* cavalo" (LACAN, 1953-54/2009, p. 164, grifo do autor).

1.3.1 - Ausência da pluralidade: totalitarismo e o mal radical

Hanna Arendt observou estar vivendo em tempos de supressão da pluralidade e se debruçou a pensar, especialmente, dois casos em que reconheceu essa realidade: os regimes totalitários — os quais empreenderam um projeto de interferir na própria condição humana pela erradicação da individualidade, contraparte da pluralidade — e a recusa generalizada ao exercício da atividade do pensar, a qual gera uma massa de homens solitários (*lonely*)[28]. Em ambos os casos, a autora observou que a ausência da pluralidade dá espaço à emergência do mal, radical no primeiro caso e banal no segundo, e isso designou o campo da ética como um de seus importantes temas de pesquisa. Nesse contexto, a autora passou a questionar *em que medida a capacidade de pensar poderia ser um remédio contra o mal*, o que a levou a uma reflexão sobre as faculdades do espírito - o pensar, o querer e o julgar. Comecemos observando a relação entre a supressão da pluralidade e o totalitarismo.

Hannah Arendt reconheceu o totalitarismo em dois regimes do século XX: a ditadura do nacional-socialismo, na Alemanha hitlerista, a partir de 1938, e a ditadura bolchevista, na Rússia stalinista, a partir de 1930,[29] e pode-se dizer que, em poucas palavras, a autora definiu a visada desses regimes como o empreendimento do domínio total através da destruição da pluralidade. A pluralidade é uma condição que está atrelada à espontaneidade, à liberdade e à natalidade; entretanto, essas prerrogativas não são parte da essência humana e podem ser dizimadas, ainda que ao preço de confrontar o homem com uma destituição subjetiva tal que nem o reconheceríamos.

A autora considerou que "[...] o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir" (ARENDT, 1951/1989, p. 343), e isso constitui seu caráter inédito, quer dizer, seu rompimento com os modos tradicionais de tirania. Nesse sentido, se na tirania

---

[28] Hannah Arendt (1958/2010) faz uma diferença entre dois tipos de solidão, utilizando as palavras inglesas *loneliness* e *solitude*, imputando apenas à primeira a perda da companhia de si mesmo, a qual tem como consequência a cessação do diálogo interior e o sentimento de isolamento da pessoa, ainda que entre outras. O primeiro termo foi traduzido em português como 'desamparo' e o segundo como 'solidão'.

[29] A aproximação entre os regimes de Stálin e de Hitler feita em *Origens do totalitarismo* por Arendt foi amplamente criticada. Nesse contexto, a autora apresentou um projeto de pesquisa à fundação Guggenheim com vistas a receber uma bolsa para publicar um segundo livro em que se debruçaria sobre uma análise histórica e conceitual do bolchevismo, o que, segundo ela, era apresentado insuficientemente no livro citado. Mas sua pesquisa sobre Marx, na década de 50, não gerou o livro pretendido, senão *A condição humana*, onde o autor figura com grande importância. A esse respeito, cf. Margareth Canovan (1995).

o espaço público é destruído, já que a associação que aí poderia ter lugar tende a ser sufocada e qualquer manifestação de oposição ao governo representa perigo de vida, no totalitarismo não sobra nenhuma liberdade nem no âmbito privado. Exemplo disso é a arte que, realizada no isolamento pelo artista, pode até florescer grandemente nos governos absolutistas de monarcas esclarecidos ou como forma de resistência às ditaduras; no totalitarismo, por outro lado, as manifestações artísticas se reduzem grandemente, pois até mesmo a espontaneidade das pessoas é abalada.

A identificação entre líder e liderados é outro ponto que Arendt destaca repetidamente, diferenciando o líder totalitário do tirano ou do líder carismático. Se, por um lado, no regime totalitário os membros do partido ou funcionários do Estado *encarnam* o líder e tudo o que fazem é de responsabilidade do mesmo; por outro, "[u]m tirano jamais se identificaria com seus subordinados, e muito menos com cada um dos seus atos" (ARENDT, 1951/1989, p. 424). Quer dizer, o líder totalitário age como se estivesse acima, mas de fato governa de dentro, estabelecendo uma lealdade com as massas que não encontramos nas ditaduras, definindo-se como um funcionário das massas e achatando sua diferença com elas. Daí que Hitler se gabava por seus homens tornarem-se semelhantes em sua expressão facial (ARENDT, 1951/1989, p. 468), o que concorria para a intenção do regime nazista de transformar a humanidade em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas.

Certamente, o domínio total só foi atingido nos campos de concentração dos regimes totalitários, e não na integralidade da vida pública, mas o horizonte desses regimes era, de fato, a expansão total e sua implementação conseguiu abalar de forma extremamente significativa a resistência que pessoas capazes de julgar poderiam oferecer. Arendt esclarece que esse tipo de dominação se instalou em sociedades de massa, nas quais os indivíduos tinham perdido um lugar no mundo, tornando-se atomizados e interessados por ideologias que oferecessem explicações sobre o acaso e a fortuidade da realidade. Privadas do mundo e desinteressadas da ação, desde onde poderiam visualizar alguma realidade diferente, as massas buscavam a promessa da onipotência; privadas de um lugar no sistema produtivo ou inseridas em um sistema em que eram intercambiáveis, tornavam-se supérfluas segundo o dominante senso utilitário, e seu descarte fazia cada dia mais sentido. Assim, vemos a massa tomar o lugar da pluralidade, uma coleção de pessoas solitárias, incapazes de manterem alguma relação entre si e constituírem sua individualidade. Nas palavras da autora:

> A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. (ARENDT, 1951/1989, p. 528)

A dominação totalitária só pode ser atingida quando toda a oposição foi exterminada, quando não há mais ninguém para dizer 'não' e os eliminados passam a ser os que dizem 'sim'. Nesse ponto, não há mais crime para ser punido e os meios tradicionais de punição dão lugar ao terror. Essa exclusão da relação entre punição e crime recai até mesmo sobre os membros do partido, os quais produzem provas contra si mesmos em julgamentos com um veredicto só, confessando crimes pré-definidos em nome de contribuir com o movimento. Pensamos, inclusive, que, quando analisa a posição dos membros do partido que foram atingidos pelo terror do regime, mais do que uma noção como *sacrifício*, a autora tem em mente um processo de *destruição radical da individualidade*. Vejamos suas palavras: "[...] a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir [dos membros fanatizados], mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte" (ARENDT, 1951/1989, pp. 357-358).

O movimento é o princípio da ação totalitária, já que qualquer estabilidade, provinda da hierarquia, lei, autoridade, ou mesmo do utilitarismo e do interesse pessoal, seria contrária à noção de que tudo é possível. Embora as cartas legais oficiais não tenham sido revogadas — nem a Constituição de Weimar, nem a Constituição Soviética de 1936 —, as leis positivas não tiveram nenhum papel nesses regimes[30], já que eles eram supostamente regidos pelo próprio princípio universal de onde brotam todas as outras leis: a História, para o regime de Stálin, e a Natureza, para o de Hitler.

A lei, nesses regimes, era estabelecida pelo terror e identificada com a vontade do líder, sendo encarnada pelos funcionários do Estado. Vontade e lei coincidem e todos os indivíduos não são mais do que uma extensão do líder. Mas a coincidência entre vontade do

[30] Ver, a esse respeito, a análise de Arendt sobre a crise na sucessão de Stálin, devido à inexistência de direções sobre a sucessão do líder no totalitarismo, em *Totalitarianism and imperialism*: reflections on Hungarian Revolution (1958).

líder e lei não remete a algum tipo de arbitrariedade do legislador, senão à sua capacidade de captar o princípio da ideologia que orienta todas as ações no regime totalitário. Atentemos que se trata de ideologia, e não idealismo — ou seja, lógica de uma ideia, e não um ideal. A ideologia se pretende uma filosofia científica que explica o movimento de constituição e comportamento de algo, e não o seu ser (ARENDT, 1951/1989, p. 521). Nos regimes totalitários, a ideologia ganhou proporções universalistas, e se prestava a impedir o choque do movimento contra os fatos da realidade, a lógica argumentativa ou o bom senso provindo do senso comum; em troca, ela se presta a construir uma realidade muito mais congruente do que aquela submetida à contingência e à imprevisibilidade.

Foi nesse contexto que se deu o sucesso na destruição dos indivíduos antes de sua exterminação física; a produção de zumbis sem psiquismo. As vítimas eram tomadas de apatia em suas marchas para a morte; condenados sem crime, já estavam apartados de sua individualidade, além de sua pessoa jurídica e moral, quando a morte lhes parecia um fato natural. O extermínio ao modo de uma burocracia que abole todo o sentido de responsabilidade, arbitrariedade e espontaneidade, levou Hannah Arendt a refletir sobre um mal inédito até aquele momento. Vai nesse sentido a sua observação de que, enquanto os campos de concentração e os porões da Gestapo eram administrados por uma polícia extrínseca ao sistema, a SA, era preciso lidar com o sadismo de torturadores que mais pareciam criminosos ou perversos; no entanto, o prazer das bestas não foi páreo para o horror dos métodos sistemáticos de extermínio implantados pela SS, que se assemelhavam a procedimentos administrativos de uma grande máquina de matar. Em suas palavras: “O verdadeiro horror, porém, começou quando a SS tomou a administração dos campos. A antiga bestialidade espontânea cedeu lugar à destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos [...]” (ARENDT, 1951/1989, p. 505). Em suma, enquanto o prazer com o sofrimento do outro faz parte da humanidade e isso nos oferece um recurso mínimo para formular um sentido para a situação, a destruição de homens como insetos, encenada por bonecos já sem vida, está do lado de uma irrealidade atroz.

A destruição das massas supérfluas ao modo totalitário colocou para Arendt a questão de um mal que ela chamou de radical, o qual nunca fora formulado pela tradição filosófica ou

pela teologia cristã.[31] Segundo ela, nem mesmo Kant, que utilizou a expressão "mal radical", sustentou que o homem poderia cometer o mal pelo propósito do mal, mas sempre o atribuiu à ação de tendências da natureza humana que se sobrepunham à vontade guiada para o bem. Nas palavras da autora: "Se a tradição da filosofia moral (distinta da tradição do pensamento religioso) concorda sobre alguma coisa desde Sócrates a Kant e […] até o presente, esse ponto é a impossibilidade de o homem praticar deliberadamente atos cruéis, querer o mal pelo mal" (ARENDT, 2003/2004, p. 136).

Embora a autora não desenvolva o que é o mal radical em *Origens do totalitarismo*, obra em que o formulou, ela enfatiza que ele não podia ser esquecido, nem lembrado, nem vingado, nem perdoado, nem suportado, nem julgado por padrões tradicionais, quanto menos explicado. Ameaçado de cair no poço de esquecimento, nunca se equiparou em dimensão e profundidade ao mal atribuído ao pecado, ao vício, à fraqueza ou à falta da bondade. Ou seja, Arendt não se refere a ele enquanto regido por motivos malignos, demônios e monstros, mas como algo que não pode ser explicado por motivos humanos. Ao nos questionarmos sobre o que seriam "motivos humanos", encontramos uma pista em uma das cartas da pensadora a Jaspers:

> O mal tem provado ser mais radical do que o esperado. Em termos objetivos, os crimes modernos não estão previstos nos Dez Mandamentos. Ou: a tradição ocidental está sofrendo do preconceito que a mais maligna de todas as coisas que os seres humanos podem fazer emerge do vício do egoísmo. Já sabemos que o maior de todos os males ou *o mal radical não tem mais nada a ver com humanamente compreensíveis, pecaminosos motivos*. O que o mal radical realmente é eu não sei, mas me parece que ele tem a ver com o seguinte fenômeno: transformar os seres humanos em seres supérfluos (não os utilizando como meios para um fim, o que deixaria sua essência humana intocada e infringiria somente sua dignidade humana; antes, fazer deles supérfluos enquanto seres humanos). (ARENDT *apud* BERNSTEIN, 1997, p. 132, tradução e grifo nossos)

[31] Observamos que a formulação de um mal radical, que Arendt não encontra na filosofia moral, está presente na psicanálise freudiana. Ao analisar esse tema, Garcia Roza (1990a, p. 155 e segs.) diz que, apesar de Kant ter inserido uma positividade na concepção filosófica de mal, tomando-o como que uma resistência ao bem, e não apenas a falta de bem, isso não significa que o mal tenha um princípio em si mesmo, mas apenas que ele é uma tendência que leva o homem ao desvio do bem. Segundo o autor, o mal radical kantiano não tem raízes próprias, ao contrário da destrutividade freudiana, a qual não foi postulada como uma inclinação, mas como um princípio independente, o qual deriva da pulsão de morte. A pulsão de morte, embora se apresente amalgamada à pulsão de vida, compõe uma dualidade com a última, já que ambas derivam de princípios distintos.

Vemos que Arendt não se refere a algum padrão específico de intensidade ou qualidade para o mal, mas diz que sua perpetração afronta a essência humana em si mesma. Entendemos que 'essência', aqui, refere-se à condição humana da pluralidade — que faz do homem um indivíduo que vive com outros, e não apenas um membro da espécie humana. O homem supérfluo é o homem que perdeu a individualidade e não participa da condição humana da pluralidade; contra ele pode-se perpetrar um mal que seja humanamente incompreensível, como, por exemplo, tentando eliminar o próprio fato de sua existência pela tentativa de destruir seus rastros, matando a todos que lhe conheceram, fazendo-o passar pelo incomunicável e não lhe dando sepultura. Foi nesse nível de apagamento da existência que os crimes nazistas ocorreram. Não se tratou de assassinato em massa, mas da tentativa fazer com que milhares de pessoas desaparecem sem que os restos de suas vidas ficassem marcados nem no mundo e nem na memória dos seus.

1.3.2 - Ausência da pluralidade: a recusa em pensar e o mal banal

A cobertura do julgamento de Adolf Eichmann feita por Hannah Arendt para a revista americana *The New Yorker*, em 1961, gerou tanto uma polêmica sem tamanho na opinião pública e no meio acadêmico americanos quanto uma guinada no pensamento da autora. A série de reportagens foi reunida no livro *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal* (1963/1999), e temos uma noção do impacto dessa obra pelas palavras de Amos Elon: "Nenhum livro dentro da memória viva despertou semelhante paixão" (ELON, 2006, p. vii, tradução nossa), tendo como consequência uma espécie de excomunhão da autora do meio judeu americano[32]. Arendt foi criticada, especialmente, por ter descrito o nazista como uma pessoa ordinária, um burocrata que tinha seu dever acima das paixões, e não um monstro sádico conforme o imaginário social que vigorava na época, e também por ter tocado na questão da colaboração judaica com ações nazistas.

---

[32] Interessante notar que Hannah Arendt não figura entre os judeus que o Museu do Holocausto de Los Angeles, EUA, designou como prestadores de importantes contribuições à cultura em geral, onde encontramos Sigmund Freud, Herbert Marcuse, Walter Benjamim, Theodor Adorno, Franz Kafka, Albert Einstein, Rahel Varnhagen, entre outros. Depõe contra essa desimportância, a noção difundida no meio acadêmico americano de que a pensadora foi uma das raras expoentes das ciências humanas que, no século XX, escreveu em língua inglesa.

As polêmicas geradas pelo livro e o impacto da experiência de cobertura do julgamento em Arendt fizeram com que a autora se dedicasse a pensar sobre uma questão que não se reduz à política, embora esteja diretamente relacionada a ela: a ética. A autora diferencia as duas dizendo que, no centro da política está o mundo, enquanto que no centro da ética está o indivíduo. As lógicas que regem esses espaços são entrecruzadas, já que o mundo é construído pelos indivíduos e é aquilo que os separa e, ao mesmo tempo, os coloca em relação, mas também se contrariam, já que a construção de um mundo que exceda o tempo de uma existência individual não pode ser regida pelos mesmos parâmetros que satisfazem a existência individual: o bem, o mal, a felicidade, o prazer. Nesse contexto, ela se refere a Maquiavel:

> Maquiavel sabia disso muito bem, quando disse em *O príncipe* que os governantes devem ser ensinados a 'não ser bons', e ele não queria dizer que eles deviam ser ensinados a ser ruins e malvados, mas simplesmente a evitar as duas inclinações e agir de acordo com princípios políticos, distintos dos morais e religiosos, bem como dos criminosos. (ARENDT, 1958/ 2010, p. 144-5)

Se a autora havia postulado o mal radical quando estudou o totalitarismo, isto é, enquanto um mal que foi perpetrado em um contexto político, foi diante do indivíduo Eichmann que ela falou sobre o mal banal. Fato é que, na cobertura desse julgamento, a pensadora foi tomada pela percepção de que aquele homem não fazia jus à corrente associação entre os criminosos nazistas e a noção de maldade convencional, no sentido de responder a motivos sádicos, antissemitismo odioso ou alguma ideologia apaixonada; em suma, o causador de um mal que responde aos vícios humanos. Assim, Arendt se viu impelida a repensar sua noção de mal radical, tal como ela havia proposto em seu estudo sobre *Origens do totalitarismo*, para uma noção de mal banal. Ora, pensar um mal com raízes implicaria limitá-lo, por estabelecer que ele se fixa em um ponto; e, justamente, o que está em jogo nos métodos de destruição em massa é o ilimitado. "O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis de dominar o mundo todo" (ARENDT, 2003/2004, p. 160).

Nesse sentido, o mal banal é aquilo que se alastra como um fungo pela superfície, sem prender-se por raízes, devastando a ponto de apagar marcas do que antes existia, sem causar enigma nem produzir lembranças. Arendt usa a noção de banalidade, aqui, exatamente porque

reservou para a atividade do pensamento a ação de ir a fundo, levando em conta as marcas, as lembranças sobre os fatos, as quais são capazes de ativar o diálogo interior e, de quebra, impedir o mal: "Para nós o decisivo é que […] a faculdade de lembrar é o que impede a malfeitoria" (ARENDT, 2003/2004, p. 190).

Ao recusar o pensamento, Eichmann não se responsabilizava por seus atos; eles não se faziam presentes em sua memória e não eram motivo de questionamento por seu "amigo", companheiro interior — divisão da consciência que faz o papel de interlocutor e apresenta outros pontos de vista, na atividade de pensar e julgar. Eichmann era um solitário (*lonely*), emudecia quando estava consigo mesmo, nem suas lembranças faziam barulho, pois se esquecia do dia que passou a cada noite. Na leitura de Arendt, Eichmann carregou nas costas milhares de mortes ao modo do burocrata, e não do vilão: "Foi pura irreflexão — algo de maneira nenhuma idêntico à burrice — que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época" (ARENDT, 1963/1999, p. 311). Ele enviou os judeus para a solução final porque estava encarregado daquela tarefa, mas se fosse encarregado de outra, provavelmente, nunca teria se envolvido em crimes por iniciativa própria.[33] Eichmann podia não ser diabólico, ainda que sofresse de uma indiferença brutal e demonstrasse uma alienação das mais devastadoras. Em suma, a autora associou a profundidade das raízes ao pensamento, que deixa marcas e produz memória, e pensou o mal banal como aquilo que se alastra no nível superficial, sendo completamente esquecido e não causando nenhum tipo de reflexão. Em suma, a banalidade do mal emerge da recusa em pensar e, por consequência, da erradicação da pluralidade que habita a estrutura do pensamento.

Apesar de Arendt descrever de forma diversa o mal causado pela superfluidade das pessoas ou pela recusa ao pensamento, entendemos com Bernstein (1997, p. 138) que ambos os paradigmas se encontram no sentido de que ameaçam a pluralidade humana. Em suma, a pluralidade está no centro das reflexões arendtianas sobre a ética, pois para a autora a sua supressão contraria de tal forma a condição humana que é capaz de causar um mal inumano.

---

[33] Revisitando arquivos na Alemanha, bem como material produzido no período em que Eichmann esteve escondido na Argentina, estudiosos atuais passaram a questionar frontalmente o retrato que Hannah Arendt formulou sobre o funcionário nazista. Bettina Stangneth, no livro *Eichmann before Jerusalem:* the unexamined life of a mass murder (2011/2015), argumenta que o funcionário do regime totalitário alemão havia aderido à ideologia nazista e era um antissemita verdadeiro, um fanático do Nacional Socialismo. Ainda assim, a noção de banalidade do mal não é questionada. Nas palavras do historiador Christopher Browning: "Ela [Arendt] tinha o tipo certo, mas o cara errado". A esse respeito, cf. Schuessler (2014).

1.3.3 - A pluralidade e a moralidade

A partir da questão do mal banal, Hannah Arendt passou a perseguir, frontalmente, o tema da moralidade. Comentando a etimologia das palavras 'moral' e 'ética' — respectivamente, costumes (*mores* do latim) e habitação ou hábitos (*ethos* do grego) —, a autora contrasta o fato de que a moral e a ética podem ser ensinadas, ao contrário da virtude; e, em seguida, levanta a questão que servirá de impulso à escrita de *A vida do espírito*, onde a autora analisa as faculdades do pensar, do querer e do julgar:

> (…) seria possível que a atividade do pensamento como tal — o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico — estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os "condicione" contra ele? (ARENDT, 1978/2010, p. 20)

Essa questão mostra como a pesquisa arendtiana sobre as faculdades do espírito está estreitamente ligada à sua proposição de que o mal banal resulta de uma recusa em pensar. Nosso intuito, nesta seção, é mostrar que, embora a pluralidade tenha surgido como um princípio eminentemente político, porque ligado à aparência e à liberdade, e Arendt continue preservando a diferença entre as dimensões ética e política — colocando no centro da primeira o indivíduo e, no centro da segunda, o mundo —, a pluralidade passa a compor também o cerne das reflexões da autora sobre a ética a partir de seu trabalho sobre as faculdades do espírito. Para tal, traremos alguns elementos do diálogo que Arendt empreendeu com a tradição filosófica sobre os temas da moral e das faculdades do espírito, desde onde ela apresenta suas próprias concepções.

O projeto arendtiano de escrever sobre *a vida do espírito* foi cumprido em seu livro homônimo quanto às faculdades do querer e do julgar, mas a morte súbita da pensadora a impediu de escrever sobre o julgamento, considerado por ela essencialmente ligado à moralidade e à política. Ainda assim, embora esse último texto não tenha tido lugar, é possível encontrar reflexões da autora sobre a moralidade e a faculdade de julgamento em alguns de seus artigos e palestras. Arendt postulou que, apesar das faculdades do julgar, do querer e do pensar se retirarem da experiência sensível por definição, já que trabalham com representações mentais, elas se movem no espaço da pluralidade e da liberdade. Ou seja,

ainda que o indivíduo se retire do mundo da aparência e da ação quando exerce as faculdades do espírito, nem por isso as últimas recaem na esfera do íntimo incomunicável, já que implicam a pluralidade em sua própria estrutura.

Arendt se volta, primeiramente, para Sócrates. Diferentemente de Aristóteles, o pensador não subsumiu a moral à política, ou seja, não pensou a conduta do indivíduo através de seu lugar como cidadão ao conceber que "'a boa vida' do cidadão é a *raison d'être* da pólis" (ARENDT, 2003/2004, p. 128). Diferentemente também da "doutrina platônica das ideias [que] introduziu esses padrões de medição na filosofia, e todo o problema de como distinguir o certo do errado ficou então reduzido a se possuo ou não o padrão ou a "ideia" que devo aplicar em cada caso particular" (ARENDT, 2003/2004, p. 151), Sócrates "acreditava na palavra falada" (ARENDT, 2003/2004, p. 150), na argumentação, na persuasão, como modos de se chegar a algum critério válido sobre o que é certo ou errado em uma situação.

Desde essa perspectiva, Arendt (2003/2004, p. 154) dá peso a uma máxima socrática enunciada em *Górgias*: "seria melhor para mim que a lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes, com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, *sendo um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e *me* contradissesse". A autora diz que a chave de leitura dessa frase é que o *um só* encobre, de fato, o dois-em-um que caracteriza o diálogo interior do indivíduo consigo mesmo. Há uma divisão no eu que presentifica a representação de uma alteridade, a capacidade do indivíduo em assumir outro ponto de vista para avaliar uma proposição. Para fazer uma menção à psicanálise, esse dois-em-um do pensamento não se assemelha à radicalidade de uma função avaliativa inconsciente como o supereu, instância psíquica chave para a teoria psicanalítica sobre a moralidade, mas refere-se a uma dobra da consciência que permite a Arendt inserir a presença de outros também nas atividades que não aparecem no mundo.

Esse outro, companheiro e amigo, que dá movimento ao pensar, é importante enquanto um lócus de memória que funciona como testemunha e explicita a eficácia de uma segunda proposição moral socrática, também enunciada em *Górgias*: "É melhor sofrer o mal do que cometê-lo". Na medida em que o indivíduo teria uma propensão a pensar e o pensamento o coloca em companhia de outro, Sócrates afirma que o sofrimento causado pela acusação ininterrupta que advém desse "outro" faz o mal não valer a pena — pois "se faço o

mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele" (ARENDT, 2003/2004, p. 154-155).

Ao avaliar as máximas socráticas, Arendt alerta que, além da suposição dessa disposição "inata" de pensamento não se confirmar com os fatos, ainda temos o inconveniente de que a máxima do filósofo não propõe nenhuma ação, mas apenas diz quando devemos nos deter. Na visão da autora, essas máximas são válidas apenas em estados excepcionais; por exemplo, nos regimes totalitários, onde a liberdade é totalmente anulada e eximir-se de fazer o mal é o único modo de agir moralmente (ARENDT, 2003/2004, p. 172).

Então, insiste a questão: o que levar em conta para ter uma conduta moral quando alguma liberdade privada ainda resta? Para recusar a moralidade enquanto seguimento de costumes, Arendt (2003/2004, p. 209) usa diversas vezes a metáfora da etiqueta à mesa: quem se conduz na vida moral pelo seguimento de algum padrão que se apoia no costumeiro está disposto a trocar de norma assim que outra lhe seja oferecida, tal como se poderia mudar de comportamento à mesa segundo a exigência da ocasião. Para a autora, o colapso moral que ocorreu no regime nazista demonstrou que a moralidade tomada enquanto hábitos é um ótimo álibi para a imoralidade. Prova disso é que os únicos que se eximiram de contribuir para o pior no holocausto não foram os religiosos, nem os moralistas — quanto menos os intelectuais ou os supostamente engajados politicamente —, mas aqueles que sabiam que não poderiam conviver consigo mesmos se causassem tal ou qual mal a outrem, ainda que não temessem castigos no além vida nem se guiassem por outro padrão positivo de conduta moral. Enquanto a máxima socrática foi uma luz na sombria Alemanha hitlerista, a consciência moral do cidadão médio permaneceu obscurecida, anestesiada, incapaz de barrar pelo desconforto da culpa a eliminação de pessoas como insetos.

> A consciência [moral] é supostamente um modo de *sentir* para além da razão e dos argumentos, um saber pelo sentimento o que é certo e errado […] esses sentimentos [culpado ou inocente] não são indicações confiáveis de certo e errado [...] Em outras palavras, esses sentimentos indicam conformidade e não conformidade, não moralidade. (ARENDT, 2003/2004, p. 172-173, grifo da autora)

Se costumes e hábitos não são capazes de oferecer um modelo de moralidade, com Jesus de Nazaré — o político, não o Cristo — a autora reconhece um paradigma positivo de moralidade: fazer bons atos. Realizar a bondade é o parâmetro do pregador da Judeia, mas

Arendt não se filia a tal noção de moral, pois o homem bondoso não participa da pluralidade humana desde que a caridade cristã exige a abnegação total. Segundo o ensinamento cristão de “que a mão esquerda não saiba o que faz a direita”, nem mesmo o próprio agente do bem pode lembrar, testemunhar, saber de seu ato; ele é absolutamente solitário em sua bondade, recusando até mesmo “o dois-em-um presente na atividade do pensamento” (ARENDT, 2003/2004, p. 189).

No entanto, se a autora não adere ao modelo moral de Jesus, ela se interessa pelo fato de ele estabelecer um tipo de mal que não deve ser perdoado, distanciando-o da filosofia moral, na qual o mal é sempre perdoável porque consequência de alguma fraqueza ou vício humano. Daí que a diferenciação feita por Jesus entre “as transgressões que devo perdoar sete vezes ao dia e aquelas ofensas em que o melhor para ele [o ofensor] é que uma pedra de moinho fosse dependurada ao redor do seu pescoço e ele fosse lançado ao mar” (ARENDT, 2003/2004, p. 175) tornou-se útil para Arendt pensar o mal radical.

Arendt não leva em conta a filosofia moral filiada à teologia cristã, já que ela não pretende atribuir a Deus a fonte da lei moral, mas a autora se interessa pela descoberta da vontade feita por Paulo de Tarso, o fundador da religião e da filosofia cristãs. Diante da antiga oposição entre o desejo da carne e a temperança da razão, Paulo postula a vontade enquanto faculdade que leva à ação. Por exemplo, imaginemos uma pessoa diante do prato que lhe causa desejo, mas aconselhada por sua razão a não comê-la por saber que isso lhe traria problemas digestivos; a vontade é a faculdade que pesará as diferentes variáveis para definir se a pessoa irá ou não satisfazer sua gula. O corpo urge, a razão pondera e a vontade prepara a ação. “A vontade é o árbitro entre a razão e o desejo, e enquanto tal apenas a vontade é livre” (ARENDT, 2003/2004, p. 179).

O problema é que a vontade é dividida. Paulo o descobriu ao ter que lidar com o fracasso em servir aos propósitos de Deus, devido às tentações que sofria da carne. O quero-mas-não-posso testemunha a impotência da vontade. Mas, enquanto o apóstolo definiu como causa dessa divisão o desejo da carne, Agostinho localizou o conflito na própria vontade. Quando a vontade comanda o corpo, o corpo aceita; mas quando comanda a mente, a mente não aceita. A vontade é a própria ação de comandar; daí dá-se a divisão da mente em uma parte que comanda e outra que obedece — e aparece a resistência daquela que deve obediência. Como o ego se identifica com a parte que comanda, perdemos a noção de que a

resistência vem da própria vontade. Em suma, "[e]stá na própria natureza da vontade 'em parte querer e em parte não querer', pois se a vontade não encontrasse tal resistência exercida por si mesma, não teria de dar ordens e exigir obediência" (ARENDT, 2004, p. 186).

Assim, depois de Agostinho, o problema da filosofia moral sempre foi obter a obediência da vontade; porque, ao contrário do pensamento, que só se movimenta por causa da divisão da consciência, a divisão da vontade é sua doença, ela impede a ação, fim último da vontade. Daí que a pensadora assinale que a necessidade de comandar a vontade levou Kant a colocar sua fórmula moral na forma imperativa, estratégia injustificável de outra forma, já que o filósofo alemão utiliza a razão para modelar as inclinações dos homens em direção aos objetos — e seria adequado que ele formulasse sua máxima como uma proposição, tal como fez Sócrates, por exemplo. Ou seja, é a vontade que exige o comando contemplado por Kant com seu imperativo e com a qual Sócrates não tinha que se preocupar por preceder Paulo de Tarso. No diálogo com Kant, Arendt é capaz de formular sua própria concepção de moralidade, recusando para tal o maior paradigma da moral kantiana, a *Crítica da razão prática* (1788), e apoiando-se, em vez disso, na *Crítica do juízo* (1790) — onde o filósofo trata da faculdade do julgamento relativamente à estética. Esse deslocamento se justifica pelo fato de que o paradigma kantiano sobre o julgamento moral assume uma vertente de universalismo absoluto, enquanto o julgamento estético permite incluir a perspectiva da pluralidade humana.

Observemos alguns elementos que Kant traz em *Crítica da razão prática* a fim de localizarmos a recusa de sua perspectiva por Arendt. O autor pretende fazer da escolha moral o lugar da liberdade do homem, já que essa suplantaria sua vontade — porque guiada por uma racionalidade universal. Como guia para essa escolha, o filósofo propõe uma fórmula imperativa: "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (KANT, 1788/2006, p. 47).

De onde se abre a questão: "O que faria o homem cativo, na visão do filósofo?" Tudo ao qual aquele se inclina por uma atração que não seja resultado da vontade livre, tal como os desejos do corpo que o colocam em uma relação de necessidade com os objetos do mundo. Em suma, os objetos, por causarem a paixão, a satisfação, o prazer, subjugam o homem, pois cativam sua vontade. Daí que a proposta de uma saída pela razão pressupõe que essa possa

levar o homem a trocar os bens relativos que proporcionam um bem-estar provisório, os quais atraem sua vontade, pelo bem absoluto que é a visada do campo moral.

Por exemplo, Kant diz que um homem renunciaria imediatamente ao encontro amoroso diante de uma ameaça de morte, mas, sob a mesma ameaça, refletiria sobre seu dever em ceder ou não se fosse chamado a prestar falso testemunho para condenar um amigo inocente[34]. A operação da razão é fazer com que a vontade se constitua livre e ela o faz ao propor que a ação daquele homem possa ser generalizada a toda criatura racional, a fim de alcançar o bem absoluto, estabelecendo um princípio de não contradição entre a ação local e a universalidade das ações. Assim, o homem se transforma em legislador no momento em que age.

Arendt discorda de Kant sobre a vontade ser livre ao obedecer a preceitos racionais, porque a razão obedece a princípios universais com poder de coação — e isso se opõe à liberdade. Nada verdadeiramente livre pode surgir da razão, nada novo pode ser iniciado quando premissas levam a uma e única conclusão. A autora diz, então, que a vontade não é determinada por nada além de si mesma e pode dar início a algo novo porque leva à ação. Assim, a vontade, ao mover a ação e não ser determinada do exterior, carrega o tom político que a liberdade tem para a pensadora.

Arendt entende que a liberdade está ameaçada, na moral kantiana, não apenas pela universalidade da razão, mas também por sua pretensão de postular um agente moral autônomo, que não sofre da presença da pluralidade:

> Kant, apesar de muitas afirmações em contrário, nunca distinguiu completamente entre legalidade e moralidade, e ele queria que a moralidade se tornasse, sem intermediários, a fonte da lei, de modo que o homem, aonde quer que fosse e o que quer que fizesse, fosse o seu próprio legislador, uma pessoa inteiramente autônoma. (ARENDT, 2003/2004, p. 174)

---

[34] Descrevemos o exemplo na íntegra: “Suponham que alguém alegue, a propósito de sua inclinação à luxúria, que lhe é absolutamente impossível resistir a ela quando objeto amado e a ocasião se oferecem a ele: se, diante da casa onde essa ocasião se apresenta a ele, se encontrasse uma forca erguida para enforca-o tão logo tivesse desfrutado de seu prazer, não haveria de dominar então sua inclinação? Adivinha-se de imediato sua resposta. Mas perguntem a ele se, no caso em que seu príncipe pretendesse forçá-lo sob a ameaça da própria pena de morte imediata, a prestar falso testemunho contra um homem íntegro que gostaria de suprimir sob pretextos capciosos, perguntem se ele acredita poder, por maior que possa ser seu amor pela vida, se negaria a testemunhar. Talvez não se atreveria a assegurar se o faria ou não; mas se isso lhe fosse possível, admitiria sem hesitação. Julga, portanto, que pode fazer alguma coisa porque tem consciência de dever fazê-la e reconhece em si mesmo a liberdade que, sem a lei moral, permaneceria para ele ignorada” (KANT, 1788/2006 pp. 46-47).

Assim, é ao perceber que o imperativo categórico kantiano contradiz a noção de pluralidade — porque aposta no homem soberanamente autônomo — que Arendt se afasta dele. Por outro lado, ela encontra na *Crítica do juízo* uma inspiração, já que ali Kant vai tratar do gosto estético enquanto julgamento do particular, não se baseando na razão e, ainda, exigindo que o indivíduo reconheça outros pontos de vista representativos da comunidade em que ele se insere com vistas a ser acolhido em seu julgamento. Diante de uma situação particular que nos exige a formulação de um juízo, parte-se do "isso eu gosto, isso eu não gosto" para, então, se incluir o ponto de vista dos outros e se chegar a um julgamento. Em outras palavras, a pensadora recorre ao julgamento estético para pensar o julgamento moral, na medida em que ali a pluralidade está preservada: "Se considerarmos a moralidade como algo que engloba mais do que seu aspecto negativo, o abster-se de fazer o mal, [...] teremos de considerar a conduta humana em termos que Kant achava apropriados apenas para a conduta estética […] apenas nesse aspecto ele considerou os homens no plural" (ARENDT, 2003/2004, p. 208). Em suma, Arendt pensa a vida do espírito dentro da condição da pluralidade e, nesse sentido, sua concepção de moralidade está em consonância com sua concepção de política.

Aliar o julgamento à condição da pluralidade quer dizer tomá-lo em continuidade com um tipo de pensamento que não faz referência à contemplação, a qual é passiva e serve, segundo Platão, "apenas para abrir os olhos do espírito" ou, segundo Aristóteles, apenas para "contemplar a verdade" (ARENDT, 1978/2010, p. 21). O tipo de pensamento a que Arendt faz referência quando trata da faculdade do julgar, concebida enquanto o juízo reflexivo de Kant, vai do particular ao universal, determinando o estatuto do primeiro sem recorrer a qualquer regra geral: "isso é belo", "isso é feio", "isso é certo", "isso é errado" (ARENDT, 1978/2010, p. 87-88). Daí que esse julgamento nem tenha validade universal, nem se submeta ao subjetivismo arbitrário, senão possui um alcance geral porque depende da *representação* do ponto de vista de outros, da capacidade de se estabelecer uma mentalidade alargada, atingindo um estatuto imparcial. Esse é o próprio *locus* da política, donde o julgamento torna-se uma ponte entre a vida do espírito e a ação coletiva. É o que esclarece Duarte (2000, p. 361):

> Os juízos políticos são análogos aos juízos reflexionantes estéticos porque, neles, a exigência de sua "comunicação" e, portanto, a exigência da "referência ao outro", são elementos sem os quais eles perdem sua razão de ser, distintamente dos juízos morais da razão prática ou dos juízos teóricos da razão pura, que não dependem intrinsecamente dos outros ou de sua própria "comunicabilidade" para validarem-se.

Tendo abordado a presença do conceito de pluralidade na concepção arendtiana de moralidade — tanto quando ela postulou que a ausência dos outros é responsável por gerar um mal humanamente incompreensível quanto quando se filiou aos juízos estéticos de Kant para formular uma concepção de julgamento capaz de fazer os outros presentes —, pensamos ter justificado nosso argumento de que esse conceito está presente em todas as ocasiões do pensamento da autora, o que o torna um modo importante de articular a noção de unidade fraturada, tal como veremos no quinto capítulo da segunda parte deste texto.

1.4 - Distinções estanques e o desaparecimento do entre

Hannah Arendt tem um declarado amor por fazer distinções: público x privado x social, política x economia, infância x vida adulta, necessidade x liberdade, ação x trabalho x fabricação. Em suas palavras: "Eu sempre começo alguma coisa ao dizer 'A e B não são iguais.' E isso, é claro, vem diretamente de Aristóteles" (ARENDT apud HILL, 1979, p. 338). Em vários momentos de seu pensamento, essas distinções tornam-se uma relação de oposição, onde uma categoria limita a outra, mas não a afeta ou constitui. Nesses casos, constata-se uma recusa à noção de *entre*, fundamental para a construção que aqui fazemos de uma unidade fraturada.

Comecemos por observar os dois modos de Arendt pensar a relação entre as atividades e os espaços em que elas acontecem. Por um lado, a autora é clara ao tomar o espaço — público, privado ou social — como detentor de uma certa lógica que recai sobre a atividade que ali acontece. Isso a leva a afirmar que: "Se uma atividade é realizada em privado ou em público não é, de modo algum, algo indiferente. Obviamente, o caráter do domínio público tem de mudar de acordo com as atividades que nele são admitidas, mas, em grande medida, a natureza da própria atividade também muda" (ARENDT, 1958/2010, p. 57).

Uma das interessantes análises da autora sobre essa mudança na qualidade de uma atividade, conforme o espaço em que aparece, dá-se em seus apontamentos sobre a lógica do consumo que toma conta daquilo que estava inicialmente guardado no âmbito privado e adentra o espaço social. Por exemplo, Arendt aponta que quando a riqueza deixou de ser assunto privado e o espaço público passou a sofrer da exigência de oferecer as condições necessárias para que os homens acumulassem mais riqueza, "as posses privadas — essencialmente muito menos permanentes e muito mais vulneráveis à morte de seus proprietários do que o mundo comum, que sempre resulta do passado e se destina a continuar a existir para as gerações futuras — passaram a minar a durabilidade do mundo" (ARENDT, 1958/2010, p. 84). Outro exemplo é sua observação de que a admiração pública se torna objeto de consumo na esfera social, na qual ser admirado publicamente alimenta a vaidade pessoal do indivíduo e não reverte na constituição de um mundo comum. "Assim, o que importa não é que haja falta de admiração pública pela poesia e pela filosofia no mundo moderno, mas sim que essa admiração não constitui um espaço no qual as coisas são salvas da destruição pelo tempo" (ARENDT, 1958/2010, p. 69).

Por outro lado, observamos, que, embora a autora mantenha-se a reforçar as distinções e não explore teoricamente as potencialidades dos cruzamentos entre limites, ela mesma utiliza a estratégia de trazer experiências da vida privada para o âmbito público. Destacamos as categorias de promessa e nascimento, as quais têm raízes no primeiro e passam ao segundo, tornando-se a base para pensar compromisso e liberdade, respectivamente.

A formulação arendtiana sobre a noção de nascimento se inspira em Agostinho. Em sua tese de doutorado, intitulada *Amor e Santo Agostinho*, a autora apresenta a distinção entre *principium* e *initium* feita pelo filósofo, referindo-se o primeiro ao início do mundo e do tempo e o segundo ao início do homem. Embora o mundo e o tempo tenham sido criados antes do homem, é o homem que foi criado segundo o propósito da novidade (*novitas*), já que "o início que foi criado com o homem impede o tempo e o universo de girarem eternamente em ciclos em um caminho sem sentido e sem novidades" (ARENDT, 1929/1996, p. 55, tradução nossa).

O homem, por ter nascido, age como um iniciador. Nascimento é a vertente universal da capacidade de iniciar dos homens; todo homem é um iniciador porque nasceu, fenômeno localizado na esfera privada que deriva de uma condição de desigualdade entre aquele que nasce e aqueles que lhe dão a vida. Em *Que é a liberdade*?, Arendt explora a capacidade de iniciar enquanto liberdade, dizendo que Agostinho não concebe a liberdade "como uma disposição íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo" (ARENDT, 1954/2009, p. 216). Já em *A condição humana*, a autora retoma essa diferenciação do pensador cristão para atá-la à liberdade enquanto capacidade política, fazendo dela parte central de sua teoria política da ação. Em suas palavras: "Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes" (ARENDT, 1958/2010, p. 222). No entanto, a autora não menciona que a capacidade de iniciar que deriva da condição do nascimento difere da capacidade de iniciar na política — nomeada por Arendt 'liberdade' —, já que a última se refere a uma ação coletiva entre iguais e depende da saída dos homens para o âmbito público, não sendo um simples ato de espontaneidade individual.

O tema da promessa também escapa ao rigor distintivo de Arendt, no sentido de que a autora passa — de sua análise da promessa como ação para remediar a fragilidade dos

assuntos humanos, em *A condição humana* — para a noção de compromisso enquanto desdobramento do ato de prometer no campo político, em *Sobre a revolução*. Pensamos que há diferença entre a capacidade humana universal de prometer e o comprometimento enquanto princípio da vida política. Por exemplo, ao fazer uma promessa para um santo em troca de uma graça, o fiel barganha com o Outro, com uma instância privilegiada; assim, ao receber a graça e não cumprir a promessa, o fiel pode se colocar em dívida simbólica com o santo, mas jamais ferirá um princípio de convivência coletiva. Por outro lado, ao fazer uma promessa em uma campanha eleitoral, o candidato se compromete com seus iguais, e o não cumprimento dessa promessa fere o princípio político da representatividade. Essa ferida gera a perda de suporte do líder e tem consequências de perda de poder para o corpo político.

Mas, se em alguns assuntos Arendt desconsidera a divisão entre público e privado, certamente o que causa maior prejuízo a suas análises é quando ela considera essa divisão de forma estanque. Nesse sentido, a autora estabelece uma divisão entre atividades que cabem essencialmente a cada esfera a partir do binômio 'necessidade', referente ao privado, e 'liberdade', referente ao público, e argumenta que a transposição das atividades relativas à vida e à economia ao espaço público destroem-no em sua especificidade de ser um espaço que acolhe a novidade. Daí o traço essencialista de sua obra que mencionamos no capítulo 1.

A política, nesse sentido, seria reservada à ação que ocorre no espaço público em nome da liberdade, e questões relativas à administração das necessidades vitais seriam relativas estritamente ao domínio pré-político, estando deslocadas quando trazidas à público. Assim, assuntos como justiça social, conquista de condições de igualdade no âmbito político e direitos humanos são apenas condições para a ação política, e não seus objetos. Vemos, portanto, operar no pensamento arendtiano uma lógica conteudista em detrimento de uma perspectiva formalista, no sentido de definir-se de antemão os conteúdos que cabem a cada esfera e não tomar o político como uma *forma* de lidar com conteúdos, os quais seriam eles próprios definidos a partir da ação política.[35] De nossa parte, estamos muito interessados na ideia de uma *forma* específica ao político e buscamos formulá-la através das categorias arendtianas de 'igualdade', 'liberdade' e 'mundo', as quais habitam o espaço que intermedeia os indivíduos.

---

[35] Benhabib (1992, p. 80) chama isso de "o essencialismo fenomenológico de Arendt"; já Wellmer (2000, p. 235) o nomeia como "a tendência de Arendt de concretizar a autonomia do político".

Reforçando, essa concepção conteudista gera a problemática noção arendtiana de que aquilo que diz respeito às necessidades deve ser deixado a cargo da administração e excluído da política. Sua ideia é de que o atendimento das necessidades vitais não deve ser objeto do debate público, já que há uma medida definida para tal no campo privado, sendo sua implementação objeto da administração. Afirmamos, no entanto, que mesmo essa referência privada sobre como satisfazer as necessidades está profundamente afetada por mecanismos simbólicos em vez de responder ao regime da natureza. Nesse sentido, é somente quando construímos uma base comum de discussão, capaz de contemplar interesses coletivos, que podemos definir o que são nossas necessidades e como devem ser atendidas para além de parâmetros privados. Nossa posição é de que isso é uma tarefa eminentemente política e a vertente administrativa está subjugada a esse âmbito de discussão. Daí que concordemos com Zizek, quando ele comenta a separação feita por Arendt entre o que pertence ou não ao domínio político: "Na sociedade humana, o político é o principio estruturador abrangente, de modo que toda neutralização de algum conteúdo parcial como 'não político' é um gesto político por excelência" (ZIZEK, 2006/2008, p. 442).

Em 1972, Arendt participou de uma conferência sobre sua obra em Toronto e trechos dos debates que ali tiveram lugar foram transcritos e publicados em *Hannah Arendt: the recovery of the public world [Hannah Arendt: a recuperação do mundo público]*. Seu grande interesse em fazer distinções foi colocado em pauta, enquanto gerador de divisões artificiais que impediam uma leitura apropriada de questões atuais. Uma das distinções mais discutidas foi exatamente entre a política e a questão social. Diante da afirmação de Richard Bernstein de que, na atualidade, esses dois âmbitos estão intrinsicamente conectados, Arendt (apud HILL, 1979, p. 317, tradução nossa) responde que: "Há coisas sobre as quais a medida correta pode ser identificada. O debate público pode apenas lidar com coisas (…) que não podemos calcular com certeza" — associando as primeiras com o que Engels chamou de 'administração das coisas', às quais se referem ao âmbito social, e dando como exemplos das segundas uma reunião que ela assistiu na prefeitura de New Hampshire para decidir onde construir uma ponte ou, ainda, a participação dos cidadãos em júris.

Pressionada pela afirmação de Albrecht Wellmer sobre a intersecção entre os âmbitos político e social em todas as esferas da vida, como educação, saúde e moradia, a autora concorda sobre o duplo aspecto que afeta cada um desses âmbitos, mas não o faz no sentido

de iluminar como um aspecto influencia o outro, senão reafirma a possibilidade de separá-los em cada caso e submeter cada lado do problema à sua própria lógica. Ainda no contexto dessa discussão, diante de um exemplo dado por George Baird — no qual o governo britânico descreveu como inadequado um grande percentual de moradias na Grã-Bretanha, o que não fazia sentido a seus habitantes —, Arendt (apud HILL, 1979, p. 319, tradução nossa) encerra a questão da seguinte forma:

> A questão política é que essas pessoas amam seus bairros e não querem se mudar, mesmo se lhes for oferecido um banheiro a mais. Essa é, de fato, uma questão inteiramente discutível e um assunto público, devendo ser decidida publicamente, e não de cima. Mas se se trata de uma questão de quantos metros quadrados cada ser humano necessita para respirar e viver uma vida decente, isto é algo que podemos identificar.

O problema, a nosso ver, é que Arendt (1963/2011, p. 100) pensa que "a tecnologia, em contraste com a socialização, é politicamente neutra". Sendo a administração e a tecnologia meios neutros, não passíveis de sofrer influência de diferentes lógicas — tal como quando atendem a interesses públicos ou privados —, a melhor resposta às questões sociais na atualidade adviria de uma racionalidade técnica e, assim, a política trataria apenas de assuntos que devem seus rumos unicamente aos compromissos estabelecidos entre os homens e não podem ser referidos a parâmetros externos.

Essa perspectiva se sustenta sobre a naturalização da categoria de 'necessidade', desde onde Arendt pretende justificar sua oposição à noção de 'liberdade'. Em outras palavras, a autora toma as necessidades vitais humanas em continuidade com a necessidade no âmbito natural em geral, tal como ela se apresenta nos animais. Daí que ela se filie a noções antigas que opõem necessidade e liberdade, tais como observamos nas seguintes afirmações: "[t]udo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano" (ARENDT, 1958/2010, p. 104); *animal laborans* era a designação mais propícia para os escravos e as mulheres, já que eles se restringiam a realizar as atividades relativas à necessidade (ARENDT, 1958/2010, p. 104); e, por fim, o âmbito dos assuntos humanos era definido enquanto ação e discurso por oposição ao que é útil e necessário (ARENDT, 1958/2010, p. 29).

Vemos formular-se uma separação estanque entre as funções orgânicas e as funções "superiores" do discurso que não é possível de ser sustentada quando confrontada, por

exemplo, com a experiência de Freud — que articulou sua teoria a partir do tratamento de pessoas que tinham seu corpo afetado pela linguagem, os histéricos.[36] Daí a formulação de seu conceito de 'pulsão', enquanto modo de ligação entre representação e energia que afeta o organismo, produzindo um espaço intermediário ao psíquico e ao orgânico — o espaço próprio do corpo para a psicanálise. A ideia de um corpo natural só é pensável na psicanálise a partir da inserção na linguagem, de onde se pode imaginá-lo como um estado originário perdido; ou seja, não há a coexistência do âmbito da natureza e da cultura, mas a noção de 'natureza' é propriamente uma produção que se faz a partir da cultura. Por exemplo, imagina-se que a retirada da lei relegaria as pessoas à selvageria da natureza, que povos nativos vivem em harmonia com a natureza, que os animais são felizes porque estão em continuidade com o ambiente natural, enfim, têm-se representações da natureza que dizem da inserção no mundo simbólico e não se tem, de fato, acesso à natureza.

Aqui cabe uma reflexão sobre a concepção de linguagem da autora. Se concordamos plenamente com sua celebração da fala como ato performativo mais do que como expressão do pensamento e com sua concepção de discurso mais como um modo específico de laço social — aquele relativo à persuasão e à deliberação no campo político — do que como um modo de comunicação que se regula por uma lógica racional e transparente em si mesma; por outro lado, pensamos que a autora falha em não reconhecer a subversão que a linguagem produz na necessidade humana. Em suma, não concordamos ser possível estabelecer uma medida neutra exterior para pensar-se sobre o atendimento das necessidades humanas, porque não se trata de uma entidade natural, mas sim de uma entidade que responde a redes simbólicas ligadas aos modos de satisfação dos sujeitos, construções culturais e relações de poder.

Não estamos falando de uma concepção de linguagem denotativa, comunicativa ou representativa, mas do símbolo como um dispositivo que age para constituir o real. Isso se dá, especialmente, no funcionamento das funções orgânicas, como no exemplo que Freud traz em "A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão" (1910/1976) sobre a análise do mecanismo da cegueira histérica, causada por uma defesa psíquica diante de um conflito causado pelo prazer "excessivo" na função do olhar. Ainda mais claro é o testemunho dos

[36] Para uma crítica, de perspectiva marxiana, ao antagonismo entre as noções de necessidade e liberdade na obra de Hannah Arendt, cf. Gaspar (2011b, p. 64).

distúrbios alimentares contemporâneos — a bulimia, a anorexia — sobre como a necessidade de alimentar-se pode não responder a um parâmetro natural, mas ser lugar de uma perturbação profunda ligada a dispositivos simbólicos.

Pensamos que o próprio silêncio de Arendt sobre a sexualidade, no contexto de suas análises políticas, é uma decorrência dessa concepção do corpo como um dado natural, ainda que ela tenha trazido para o centro de sua crítica da sociedade moderna a noção de 'vida'. Encontra-se, no entanto, uma menção sobre a sexualidade, quando a autora diferencia as faculdades do espírito das paixões da alma. A autora esclarece que as faculdades do espírito — pensar, querer e julgar — não encontram equivalência em uma experiência somática; ao contrário das emoções, tais como a mágoa, a alegria, o ódio, a inveja, etc. O corpo sofre alterações ao experimentar os afetos, e aí reside sua natureza animal, geradora de respostas comuns entre os membros da espécie humana. O impulso sexual responderia, então, à necessidade de manutenção da vida, tal como o medo levaria à busca de proteção diante do perigo da morte. E, enquanto o impulso sexual se refere a sensações corporais repetitivas e monótonas, apenas sua manifestação no mundo das aparências — a saber, o amor — aparece de forma múltipla e rica.

A partir desse ponto de vista, a autora entende que a psicologia e a psicanálise, estando aptas a navegar apenas no âmbito dos humores internos, não encontram achados interessantes nem significativos, e o que se descobriu com a moderna busca em iluminar as profundezas da alma foi um tesouro de perversidades, a fealdade que não faz jus à multifacetada expressão humana testemunhada no âmbito público (ARENDT, 1971/2010, p. 51).

> Se o fundamento psíquico interno de nossa aparência individual não fosse sempre o mesmo, não poderia haver ciência psicológica, que, enquanto ciência, se apoiasse em um "por dentro todos nos parecemos" de ordem psíquica, assim como a fisiologia e a medicina apoiam-se na "mesmidade" de nossos órgãos internos. (ARENDT, 1971/2010, p. 50)

Fica clara, assim, a impossibilidade de Arendt fazer entrar para a política um corpo vivo, que sofre, deleita-se, afeta-se e se satisfaz em seu contato com o outro, o que tem a ver com a naturalização que ela imputa a esse — e daí sua ausência de reflexão sobre a

sexualidade. Nessa linha, Kristeva aponta que a pensadora política reduz sua análise sobre a violência ao não reconhecer o corpo como lócus da individualidade.

> Devemos lembrar, todavia, que a recusa a contemplar a singularidade do corpo e do psiquismo é o que levou Arendt a recusar o reconhecimento do papel desempenhado pelo sadomasoquismo na experiência da violência, particularmente na violência política que acompanha o totalitarismo bem como os movimentos da moderna Esquerda. (Kristeva, 2001, p. 180, tradução nossa)

Nosso modo de questionar essa perspectiva é afirmando que, quando Arendt formula individualidades entificadas, ela recusa sua própria formulação sobre a positivação de espaços intermediários entre os elementos, capazes de causar modos de mútua influência entre eles. Daí uma artificialidade na proposição de distinções que não dá conta de pensar fenômenos atuais em sua complexidade.

Outra questão em que pensamos que a análise de Arendt sofreu da impossibilidade de articular registros heterogêneos — neste caso, o social e o político —, foi quando ela criticou a dessegregação forçada nas escolas sulistas americanas em seu artigo *Reflexões sobre Little Rock*, posição geradora de grande polêmica. Ainda assim, como afirmamos no capítulo 1, entendemos que esse artigo tem um valor importante no sentido de oferecer uma visão positiva da discriminação no âmbito social, quando este ainda não está subsumido à sociedade de massas, no sentido de pensá-la capaz de barrar a homogeneização total por via das diferenciações entre grupos.

Passemos a analisar *Reflexões sobre Little Rock.* Sabe-se que o caso de Little Rock foi emblema de um embate político sobre a segregação racial, em 1957, nos Estados Unidos[37]. Hannah Arendt escreveu um artigo baseada em uma foto, publicada na capa dos principais jornais do mundo, de uma estudante negra sendo caçoada por uma turba após ser impedida de entrar na escola. Essa foto impressionou e indignou muitas pessoas ao redor do globo, mas a reação de Arendt foi ímpar: ela discordou que a dessegregação racial devesse atingir as escolas naquele momento.

[37] Sobre o caso, cf. Morey (2011).

Figura 1: Elizabeth Eckford fotografada na manhã de 4 de setembro de 1957, após ser impedida de entrar na Little Rock Center High School, Arkansas, Estados Unidos.

O argumento de Arendt se baseia no fato de que, para ela, a educação não pertence ao âmbito público, mas ao privado — quando apenas dirigida pela família — e ao social, quando relativa à escola, já que a última ocupa uma posição entre o privado e o público. Seu argumento possui duas vertentes que se entrecruzam. A primeira é que a igualdade só é legítima no âmbito público e a discriminação é parte da lógica do âmbito social, no qual se insere a educação escolar; aqui ela cita também a legitimidade da criação de clubes de lazer exclusivamente para determinados grupos étnicos, como é comum nos Estados Unidos.

> Não pode haver um "direito de entrar em qualquer hotel, área de recreação ou local de diversão", porque muitos desses lugares estão na esfera do puramente social, quando o direto à livre associação e, portanto, à discriminação tem maior validade do que o princípio de igualdade. (ARENDT, 1959/2004, p. 275)

A segunda vertente de seu argumento é que a educação lida com crianças ou adolescentes, os quais não devem ser expostos às pressões do âmbito político, já que "[...] isso sobrecarregaria as crianças, brancas e pretas, com a elaboração de um problema que os adultos por gerações se confessaram incapazes de resolver" (ARENDT, 1959/2004, p. 271). Arendt separa o tempo da educação do tempo da política, e isso a leva a pensar que a dessegregação racial nas escolas deveria ter sido precedida pela consolidação da luta dos

adultos ao seu direito ao voto, ao casamento, ao compartilhamento de transporte público, entre outros, para que um espaço de aceitação social se construísse antes de exposição das crianças a esse conflito.

Nesse momento, nos interessa focar no que Arendt articula sobre o papel do âmbito social, isto é, nos deteremos em seu primeiro argumento contra a dessegregação racial. Na esfera social, lidamos com o binômio conformidade/discriminação. Como na modernidade a demanda de igualdade social tem sido largamente exacerbada e a diferença é entendida como segregação, seu contraponto — a discriminação — precisa ser "assegurado", inserido como possibilidade de barrar a homogeneização total da sociedade de massas e a expulsão do diferente de qualquer tipo de laço social. Nas palavras da autora: "[...] quanto mais iguais as pessoas se tornam em todos os aspectos, e quanto mais a igualdade permeia toda a textura da sociedade, mais as diferenças provocarão ressentimento, mais evidentes se tornarão aqueles que são visivelmente e por natureza diferentes dos outros" (ARENDT, 1959/2004 p. 268).

O fato é que a igualdade total não permite laço; assim, faz-se necessário algo de distinto em meio ao semelhante para que algum enlaçamento se produza, e isso está no centro da reflexão de Arendt sobre a sociedade. Entendemos que sua defesa da discriminação na sociedade é uma tentativa de oferecer um limite à exigência de conformidade social que, ao demandar extrema falta de distinção a seus membros, torna-os inaptos a se associarem. No entanto, pensamos que procurar uma solução para esse impasse dentro da lógica do âmbito social pode gerar o efeito inverso ao esperado, pois a discriminação entre grupos em seu máximo expoente não é capaz de barrar a conformidade, mas recai na mesma intolerância mortífera que pretende destruir tudo o que não se reflete no espelho. É por isso que o argumento de Arendt de que a discriminação é legítima no espaço social, embora esteja em consonância com suas concepções teóricas mais amplas, tal como estão sendo formuladas na mesma época em *A condição humana*, causam certa estranheza.

Em primeiro lugar, comparar o âmbito social em que se coloca a educação escolar com o âmbito social que abrange clubes de lazer é impreciso, já que o social em que se insere a educação tem o sentido de intersecção entre o público e o privado, no sentido de carregar uma demanda sobre o futuro cidadão que as agências governamentais pretendem como participante dos negócios públicos; enquanto que o âmbito social que se refere aos clubes de lazer comporta o interesse do indivíduo em interagir com tais ou tais pessoas em uma situação

que se caracteriza como social porque nem faz parte do privado, nem do público. Ou seja, o social em que se insere a educação traz a marca do político que podemos reconhecer, em diversas escalas, em outros grupos que estão em uma esfera intermediária, como os grêmios estudantis e até mesmo os sindicatos de classes profissionais ou os movimentos de minorias sociais, aos quais Arendt atribui a capacidade de promover a discriminação no sentido da distinção e da pluralidade dentro da própria sociedade; já a esfera social em que se inserem os clubes de lazer nos parece mais aparentada com as escolhas privadas de amizades ou a convivência que se dá em espaços religiosos, já que não comporta nenhuma associação por interesses que pretendam a visibilidade no espaço público; ou seja, trata-se do âmbito próprio à socialização.

Em segundo lugar, localizar a educação escolar em um social que não representa o intermédio entre o público e o privado implica não entender a existência daquele limitada pelo público, o que nos leva a alertar que a afirmação da discriminação racial nas escolas, ao ser ilimitada, pode levar a uma exclusão tão violenta como aquela produzida pela conformidade da sociedade de massas, à qual ela poderia se opor. Freud nos adverte sobre a intolerância que se estabelece na diferenciação exacerbada entre grupos quando observa que há um narcisismo das pequenas diferenças[38], no qual a causa de discórdia não é a diferença contrastante do oponente ou do inimigo, mas o detalhe pelo qual o vizinho imediato diverge e perturba.

A afirmação da discriminação em si mesma que Arendt fez nesse caso nos parece derivada de uma diferenciação estanque entre as esferas privada, social e pública, sem fazer operar a topologia do *entre*, a qual constitui o modo arendtiano de propor a constituição de uma unidade fraturada. A autora está mais preocupada em separar o que está misturado, em fazer cada esfera se individualizar, do que em considerar possíveis espaços que operam no intermédio dessas esferas — e essa é uma versão totalizante da individualidade. Assim, pensamos que é o espaço de encontro entre uma esfera e outra que pode estabelecer um limite para o funcionamento de cada uma e que a discriminação ilimitada é tão funesta quanto a segregação.

---

[38] Cf. a esse respeito: *Psicologia das massas e análise do eu*, do autor.

O que queremos destacar aqui é que somente a separação, sem a ênfase no *entre* esferas, pode também gerar o ilimitado. Nossa posição, portanto, é de que a saída para a questão da conformidade/discriminação vivenciada no âmbito social não pode ser encontrada dentro desse âmbito, mas em sua inter-relação com as esferas privada e pública. É a constituição desse espaço intermediário que pode limitá-lo, fazendo valer sua especificidade e impedindo que ele abarque a totalidade da experiência. A isso estamos chamando de *unidade fraturada*.

Pensamos que essa unidade fraturada é a chave de leitura da teoria arendtiana que nos permitirá formular uma concepção de política para a psicanálise. Essa formulação requer que abordemos como a última chegou a produzir uma unidade fraturada a partir de seus próprios caminhos e o faremos a partir de dois modos: primeiro, a dupla vertente da concepção política de Arendt — ação e compromisso — será inspiração para uma concepção de política da psicanálise baseada no ato psicanalítico bem como na noção de transmissão; e, segundo, a exploração da convergência estrutural entre a pluralidade política arendtiana e a sexualidade feminina lacaniana nos permitirá localizar essa concepção de política da psicanálise como uma lógica suplementar a outras concepções de política baseadas na unificação do corpo político.

Parte 2 - Uma noção de política da psicanálise

Vimos que a ação política arendtiana carrega em seu seio tanto a vertente de ruptura dos processos que se repetem automaticamente na vida social, onde se localiza a liberdade, quanto o estabelecimento de compromissos, princípio que permite que algo se constitua e alcance durabilidade no tempo e do qual se depreende a autoridade no âmbito público. Quer dizer, na política, liberdade e autoridade são organizadores da noção de 'fundação'. Há de se romper com o instituído e há de se comprometer com a nova instituição. Romper e comprometer-se habitam o espaço humano de feitos e de fala: um feito que tem valor simbólico ou uma fala que tem efeitos de ato.

Propomos que essa concepção de política é apta a inspirar uma reflexão sobre uma noção de política da psicanálise, no sentido de que o tratamento psicanalítico visa, em primeiro lugar, através do ato psicanalítico, romper com os processos de repetição da vida psíquica, tendo efeitos de redistribuir a energia psíquica e remodelar os modos de satisfação do sujeito; e, ainda, provocar no sujeito um desejo de transmissão que lhe permita estar *entre vários*. Pretendemos que essa homologia entre as noções de ação política e compromisso, por um lado, e ato psicanalítico e transmissão, por outro, não se torne apenas a transposição de conceitos de uma teoria à outra, mas que o ato psicanalítico e a transmissão demonstrem, de fato, a capacidade de explorar, dentro do campo psicanalítico, uma dimensão digna de ser chamada de política. Dimensão essa que definimos, com base em Arendt, enquanto capacidade de iniciar algo novo ao mesmo tempo de constituir um espaço *entre vários*.

Por fim, aproximamos a pluralidade política arendtiana da lógica da sexuação feminina lacaniana com duas finalidades: primeira, avançar em nossa reflexão sobre o tipo de coletividade engendrada por uma política não-toda; e, segunda, situar esse tipo de coletividade em relação a outras, engendradas por concepções de política que prezam pela unificação do corpo político. Para atingir esse objetivo, estabelecemos um debate com as noções de antagonismo e de representação, tal como essa comparece na soberania e no populismo.

2.1 - Nomes da unidade fraturada em Lacan: o sujeito, o objeto

Na primeira parte deste trabalho, nos detivemos em pensar os nomes da unidade fraturada na obra de Hannah Arendt. Agora, seguimos nosso percurso em direção à teoria de Lacan. Nessa última, a unidade fraturada possui diversos estatutos e transita desde um sujeito dividido — porque efeito de linguagem — até um sujeito que é corpo vivo afetado pelo inconsciente. Quer dizer, a teoria de Lacan, sempre porque segue Freud, deslocou a fratura que constitui o sujeito da representação significante para o real do gozo que afeta o corpo dos seres que falam. Esse deslocamento gerou um novo conjunto de elementos teóricos: o significante, vazio por definição, foi confrontado com a identidade da letra; o desejo puro foi afetado por uma noção corporificada de gozo; a divisão do sujeito passou a se referir ao objeto *a*, até que ganhar a positividade do falasser; a identidade sexual não ficou mais refém exclusiva da referência ao falo; o sintoma deixou de ser, principalmente, um modo de falar para tornar-se, principalmente, um modo de gozar; o simbólico deixou de ser prevalente em relação ao imaginário e ao real para que os três registros fossem tomados em equivalente importância. Desse escopo de conceitos, nossa tese leva em consideração, especialmente, o objeto *a* e a lógica da sexuação feminina. O primeiro está no cerne do ato analítico — noção pela qual sustentamos uma concepção de política da psicanálise inspirada pela teoria da ação política de Arendt —, já a segunda dialoga com a noção de pluralidade política da pensadora, sua forma de pensar a posição dos indivíduos que agem conjuntamente, uns em relação aos outros.

Neste capítulo, trataremos da emergência do conceito de objeto na obra de Lacan e de como esse promoveu uma mudança de paradigma na obra do autor, no sentido de inserir as questões relativas ao corpo em sua teoria, o qual estava escamoteado no diálogo com a linguística estrutural. Para tal, apresentaremos, em primeiro lugar, os principais elementos da clínica do desejo puro e de como o objeto era pensado naquele momento; tomaremos, então, o comentário de Lacan sobre a noção freudiana de Coisa, realizado no seminário *A ética da psicanálise* (1959-60), bem como a aproximação feita pelo autor da moralidade na filosofia kantiana com a perversão na literatura sadiana — iniciada no mesmo seminário e desenvolvida no texto “Kant com Sade” (1963) —, como momentos-chave para a formulação do conceito de objeto *a* em sua obra, o que permitiu entrar em jogo o conjunto de conceitos ao qual nos referimos acima.

2.1.1 - Do sujeito como fratura

Lacan dialogou com o estruturalismo que era vigente no meio intelectual em que ele se encontrava, filiando-se à linguística estrutural de Ferdinand de Saussure. Mas ao processo pré-subjetivo que caracteriza a linguística saussuriana e a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, dois grandes marcos do estruturalismo, o psicanalista francês acrescenta o efeito sujeito como resultado da combinatória de significantes.

Ainda que com ressalvas, a recuperação da categoria de sujeito por Lacan foi uma referência a Descartes. Nesse sentido, o autor afirma: em primeiro lugar, que a emergência da ciência moderna foi necessária para a instituição da psicanálise, sendo "impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência" (LACAN, 1966/1998, p. 871); em segundo lugar, que o sujeito do inconsciente é correlato ao *cogito* cartesiano, o qual inaugurou um sujeito que funda seu ser no rechaço de todo o saber, estabelecendo com esse último uma relação pontual e evanescente e ficando separado de seu próprio corpo (LACAN, 1966/1998, pp. 870-872); e, finalmente, que o estatuto do saber na ciência se relaciona ao sujeito da psicanálise por sua disjunção em relação à verdade.

Quanto a esse último ponto, sabe-se que, ao tornar a dúvida um método, Descartes deixou a cargo de uma instância fora da ciência — a saber, Deus — a garantia da verdade, permitindo que a ciência persiga o saber sem o encargo de prestar contas à verdade. Nas palavras de Fink (1997, p. 73):

> Um pós cartesiano poderia, finalmente, abandonar as citações da Bíblia a cada passo, e começar a tecer uma rede de ideias que se mantivesse sobre suas próprias pernas, por assim dizer. A verdade foi posta de lado, tornou-se uma consideração secundária em comparação com a aplicação à realidade de uma grade simbólica, capaz de ser expressa em termos numéricos, e desenvolvendo o conjunto interminável de relações entre os elementos que a constituem.

Assim, ao afirmar que "é preciso renunciar, na psicanálise, a que a cada verdade corresponda seu saber", Lacan (1966/1998, p. 883) localizou a divisão do sujeito do inconsciente na disjunção entre o saber e a verdade. Quer dizer, há um saber que se produz no tratamento analítico e é indispensável a ele, mas a causa do sujeito está na verdade, isto é, na

vertente enunciativa que constitui a fala em análise. Nesse sentido, pode-se saber muito sobre o sintoma, mas continuar sofrendo sua "fixão"[39] de gozo, já que o saber não é capaz de causar um novo sujeito. Daí que a psicanálise se afaste da ciência nesse ponto, pois, enquanto a última expele a verdade para fora de seu campo, a primeira toma para si o ônus da verdade, buscando incidir sobre a causa do sujeito.

A categoria do sujeito em Lacan é o próprio modelo de unidade fraturada, na medida em que deslocada dos auspícios da intencionalidade, do agenciamento e da consciência, tal como sugere a noção psicológica do termo. Por outro lado, essa categoria reafirma a existência de uma unidade no efeito do significante ao invés da multiplicidade inesgotável do sentido. Porque, ainda que o sujeito seja correlato ao sentido e à metonímia do desejo e que sua falta de identidade não seja capaz de oferecer uma resistência ao movimento infindável da cadeia significante, ele difere do simples efeito de sentido por comportar uma referência ao objeto constituído fantasisticamente. A categoria do sujeito conecta o paradigma do desejo puro às questões ligadas à fantasia, onde o desejo não deriva da falta a satisfazer do objeto, senão apresenta atributos como consistência, fixidez, repetição e identidade. Tratemos da clínica do desejo puro.

***

A clínica do desejo puro é representada pelas proposições de Lacan em "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud", de 1957, e compreende especialmente seus seminários que ocorreram no período de 1955 a 1960, quando o autor lançou uma questão sobre o estatuto da razão, na medida em que ela está submetida às leis do significante que se dão à revelia do sujeito do conhecimento. Nessa clínica, a falta que demarca o sujeito do desejo está ligada à própria condição estrutural da linguagem, o que o psicanalista postula se valendo da linguística saussuriana.

Temos em Saussure (1916/2006, p. 80) que um "signo une um conceito e uma imagem acústica", ou seja, une um significado a um significante, e isso nos remete à ideia de que a significação é a contraparte da imagem acústica. Por outro lado, Saussure (1916/2006, p.133) reconhece um paradoxo nessa formulação, na medida em que o próprio signo é a

[39] Palavra criada por Lacan que reúne "ficção" e "fixação".

contraparte dos outros signos que compõem o sistema linguístico e adquire seu valor por estar pareado com os demais elementos, o que implica que não haja uma significação fechada para cada palavra da língua.

Lacan, por sua vez, utiliza as formulações saussurianas, mas inverte a posição entre significado e significante, colocando o segundo sobre a barra e o primeiro abaixo dela. A escrita lacaniana diz que o sentido é um efeito do fato de que um significante remete a outro em uma cadeia. Para esclarecer esse ponto, o autor faz uma oposição entre o significante e o sinal. O sinal é aquilo que se separa do objeto, mas faz referência a ele — por exemplo, o rastro dos passos na areia —; já o significante não reporta a nenhum objeto, mas a outro significante, sendo vazio de significação em si mesmo (LACAN, 1955-56/2002, p. 192).

A inversão do algoritmo saussuriano faz jus à fórmula lacaniana de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. As representações que estão no inconsciente não são do mesmo estatuto das representações verbais a que temos acesso em nossa consciência, tendo Freud (1915/2006) denominado as primeiras como ‘representação de coisa’. Esses elementos de linguagem, os significantes, se combinam e se substituem segundo o jogo de forças da economia psíquica, a partir da luta entre o investimento de energia que a representação recebe desde o inconsciente, empurrando-a para a consciência, e os contrainvestimentos que partem da consciência em direção contrária. Lacan (1959-60/2008) reconheceu nessas substituições e combinações os mecanismos da metáfora e da metonímia, e por isso formulou que o inconsciente se estrutura *como* uma linguagem.

Colocar o significante acima da barra implica dizer que ele afeta o sentido por meio de sua materialidade sonora e escrita. Essa foi a novidade de Lacan em relação a Saussure, estabelecida a partir de Freud. Em a *Interpretação dos sonhos* (1900/1987) Freud anuncia que o conteúdo dos sonhos é a apresentação em uma escrita pictográfica dos pensamentos latentes, os quais sofreram um trabalho de deformação com a finalidade de realizar um desejo do sonhador, burlando a censura. Para se obter o sentido do sonho é preciso associar as suas imagens e fragmentos de palavras a elementos simbólicos; e o fundador da psicanálise chama a atenção para que essas palavras e imagens não sejam abordadas enquanto signos, já que os pacientes quebram as palavras e fazem jogos sonoros no trabalho de interpretação.

Allouch (1984/1995, p. 63) traz um exemplo sobre como essa passagem de uma linguagem a outra é feita em um sonho. Um de seus analisantes tivera um sonho em que um

homem levava no ombro um corpo humano, o qual subitamente aparecia como o corpo de um peixe. O paciente, então, relatou que, na noite anterior ao sonho, sua mulher comentou que ele havia engordado e lhe sugeriu uma dieta. Esse episódio determinou a produção do sonho, na medida em que o sonhador reconheceu uma associação entre os significantes *peixe* e *seu peso*, pois em sua língua — o francês — esses significantes guardam uma espécie de homofonia. O desejo que estava em jogo para ele na produção desse sonho foi o de dar uma resposta à crítica de sua mulher, pois, na manhã seguinte, o homem relata o sonho a ela e diz que o 'peixe' (*poisson*) estava no lugar de 'seu peso' (*son poids*) e que, no sonho, era ele quem carregava seu próprio peso. O significante *peixe* foi escolhido pelo trabalho do sonho, na medida em que, na língua francesa, a palavra *poisson* é homófona às *son poids*, embora com uma inversão silábica, e vemos que a associação entre essas duas escrituras não se dá pela via do significado, mas pela literalidade do significante. Essa possibilidade dos significantes se combinarem e se substituírem está referida no inconsciente ao que Lacan (1957/1998, p. 505) chamou de instância da letra, na medida em que essa é o "suporte material que constitui uma estrutura localizada do significante".

Observemos outro exemplo da influência da materialidade significante na produção do sentido na música popular brasileira. Na canção *Eu sou* free *demais, sempre livre*, ficamos surpresos ao escutar o extremo desprendimento de uma moça de educação liberal em relação ao parceiro amoroso, mas toda a divisão subjetiva da personagem vem à tona no refrão que diz "Eu sou *free* demais" (TRAVASSOS, s./d). O significante *free* tomado em seu sentido convencional na língua inglesa corrobora a posição de liberdade em relação às convenções sociais que a personagem se atribuiu em todos os versos da canção, mas ao ser pronunciado imediatamente após o verbo *sou*, aparece a homofonia com o verbo *sofrer*, em português. O sentido da música muda com essa equivocação significante, da liberdade em ser objeto para o sofrimento em ser objeto, e coloca-se em jogo a complexidade que a personagem precisa enfrentar ao lidar com sua feminilidade. Foi a pura materialidade sonora dos significantes que operou aqui, produzindo o sentido e representando o sujeito.

Como fica claro pelo exposto nos exemplos, na clínica do desejo puro o sujeito é *representado* por um significante para outro significante; ele está no *entre* significantes, ausente da existência corporal e sem a transparência da designação que uma concepção de linguagem enquanto expressão da consciência poderia oferecer. Por isso o sujeito é escrito

com uma barra sobre a letra S: ***$*.** Para fins de contraste, observemos que esse paradigma difere até mesmo de um primeiro momento da clínica lacaniana, quando o reconhecimento se produzia em uma relação intersubjetiva, ou seja, quando outro sujeito era portador e veículo do reconhecimento no campo da palavra: o analista reconhecendo o desejo a partir da fala do analisante; o pai dando o nome ao filho; o senhor se referindo ao escravo; o homem pronunciando "Tu és minha mulher". Ainda que isso não implicasse reciprocidade, o reconhecimento simbólico acontecia entre sujeitos. Entretanto, quando Lacan se volta propriamente à linguagem, em referência à linguística estruturalista de Saussure, não se trata mais do acesso à palavra por meio de um Outro encarnado, mas de um regime de abstração máxima, em que o Outro é o tesouro dos significantes e o sujeito é propriamente efeito da linguagem, perdendo sua carne. Miller (2005, p. 28) relata essa passagem da clínica da intersubjetividade para a afiliação à linguística sausuriana:

> Lacan, ao elaborar, a partir de Saussure, a teoria segundo a qual o significado é efeito do significante, chegará não por um salto, tampouco por um *fiat*, a identificar sujeito e significado, colocando-os no mesmo lugar para poder dizer: o sujeito é efeito do significante. E, de fato, com essa fórmula, o próprio tema da intersubjetividade irá progressivamente se esvaziando, desaparecendo de seu ensino.

Como já mencionamos, nessa perspectiva, o sujeito está abstraído do corpo; ele é falta-a-ser, correlato ao desejo puro, que deriva da falta-a-satisfazer do objeto e responde ao movimento metonímico da cadeia de significantes. Nesse paradigma clínico, a libido freudiana é traduzida em termos simbólicos enquanto desejo, opondo-se à vertente imaginária onde se localiza a satisfação ligada às questões do corpo. O imaginário diz respeito aos pontos de fixação do sujeito, de parada da cadeia significante, de repetição; lugar de impasse na análise que deve ser superado pela palavra capaz de nomear o desejo desde o lugar do Outro. Assim, o sujeito se contrapõe ao objeto, o qual está ligado ao corpo, sendo o primeiro uma função simbólica que testemunha a unidade fraturada e o último uma função imaginária que responde pelos efeitos de totalização. Mas, a partir da formulação do conceito de objeto *a*, a noção de objeto ganhará dignidade de fratura na obra de Lacan — e será a porta de entrada para o corpo em sua clínica e teoria. É o que trabalharemos na próxima seção.

2.1.2 - Do objeto como fratura

Comecemos abordando o objeto enquanto unidade imaginária. Em "O estádio do espelho como formador da função do eu" (1949), Lacan postula que o objeto e o outro estão amalgamados enquanto correlatos do eu. O eu emerge a partir da experiência de júbilo vivenciada pela criança ao ver a imagem de seu corpo refletida no espelho, já que esta antecipa uma completude e um domínio corporal ainda não alcançados. Trata-se de um período cuja temporalidade é a da antecipação e a lógica é a da precipitação da insuficiência real para a forma completa refletida pela imagem. Em sua prematuridade motora e biológica, imerso no turbilhão de sensações oriundas de órgãos e partes de um corpo que não constitui uma unidade e ainda não está ordenado pela introdução da linguagem, o filhote humano, aproximadamente entre 6 e 18 meses, se reconhece e se regozija ao encontrar sua imagem em algum meio de reflexão. Essa imagem de um corpo que encobre a incapacidade de coordenar-se é o próprio modelo de uma ilusão. E, ainda que nunca venha a se tornar a realidade do ser, essa gestalt tem efeitos de mudar o presente a partir do futuro; ou seja, é causa de identificação: "Basta compreender o estádio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem" (LACAN, 1949/1998, p. 97, grifo do autor).

Essa identificação tem efeitos de matriz simbólica para o eu, oferecendo-lhe uma forma primordial, a partir da qual ele vai se inserir tanto na dialética da identificação com o outro quanto na linguagem, o que permitirá sua ascensão à condição de sujeito. No entanto, mesmo que a imagem tenha alguma eficácia sobre o real, sua ortopedia não poderá curar a realidade do descontrole motor, e o corpo despedaçado continuará causando uma tensão por detrás da completude da imagem — o que funcionará como uma báscula para o aparecimento da agressividade. Nesse sentido, o caráter de ficção do eu nunca será anulado por algum tipo de desenvolvimento que se passe na realidade; em outras palavras, a identificação com a imagem que antecipa o que *ainda não é* não constitui um artifício provisório que valeria até que o sujeito alcançasse o que a imagem primordial assinalara, mas demarcará sempre o inatingido, perpetuador do desconhecimento e da alienação.

> A noção de eu, que Freud demonstrou, especialmente na teoria do narcisismo, como fundamento de todo o enamoramento (*Verliebtheit*) e, na

> técnica da resistência, como sustentada pelas formas latente e patente da denegação (*Verneinung*), denuncia da maneira mais exata suas funções irrealizadoras: miragem e desconhecimento. (LACAN, 1953/2003, p. 149)

Dessa função imaginária do eu, Lacan derivará os principais elementos que constituem o registro imaginário: a imagem captura a libido, oferece um senso de completude, é estática e tem um caráter de engodo.

Entretanto, a imagem do corpo próprio não será a única com a qual o sujeito se identificará; a imagem dos outros e dos objetos também é capaz de capturar a libido do sujeito, causar-lhe paixão, estabelecendo um pareamento entre a função do objeto e a do semelhante no nível imaginário. Ainda assim, porque o outro fala, sua presença no processo identificatório que responde ao regime da imagem tem como consequência a inserção de elementos de linguagem, referidos ao registro simbólico, nessa operação. Essa inserção do simbólico no regime da imagem vai de encontro à função totalizadora da última, já que a unidade simbólica é um elemento de linguagem que funciona por sua posição em relação a outros, ou seja, ele existe em condição de multiplicidade. A unidade simbólica nem totaliza nem se divide e está sujeita a combinações, substituições e deslocamentos.[40]

A unidade simbólica carrega um modo de fratura que está ausente na unidade imaginária, já que ela não se presta à totalização característica da última. No entanto, quando o registro simbólico prevalecia sobre o imaginário e o real no ensino de Lacan, o primeiro sofreu de uma tendência universalista que depunha contra a fratura. Sim, o sujeito do significante é por definição barrado, demarcando a perda do sentido no desenrolar da cadeia significante; entretanto, algumas estratégias universalistas se mostraram vigentes no ensino lacaniano quando o autor sustentou uma clínica do desejo puro, o qual deixou em segundo plano as questões relativas ao corpo que goza. Essa concepção impactou diretamente a noção de objeto do autor, na medida em que ele compareceu aqui enquanto objeto do desejo, subtraído de sua existência libidinal, corporal, sensorial para adquirir valor enquanto

---

[40] Nosso propósito, neste momento, não é levar adiante uma análise extensa sobre a unidade que habita o registro simbólico. Apenas a título de indicação, dizemos que há duas vertentes dessa unidade simbólica: o significante e o traço unário. O primeiro não possui positividade em si mesmo, mas sua função depende do sistema de oposições no qual se insere. O traço, por sua vez, também possui duas vertentes: uma referida, eminentemente, à unidade simbólica, a qual aparece na noção de letra que Lacan explorou ao comentar *A carta roubada* de Edgar Allan Poe (Cf. LACAN, 1956/1998); e outra — que faz referência à marca, à materialidade de um elemento que deixa rastro — que é abordada nos desenvolvimentos que levarão a letra a ocupar o lugar de litoral entre o Simbólico e o Real, tal como apresentada em *Lituraterra* (Cf. LACAN, 1971/2003, pp. 15-25).

elemento simbólico que se opõe a outros em um sistema. Comecemos por tratar das estratégias que pensamos inserir o sujeito na universalidade do regime do desejo puro, a saber, os significantes do falo e do Nome-do-Pai — sendo o primeiro propriamente o comparecimento do desejo na cadeia simbólica e, o segundo, o modo de acesso do sujeito à lei. Vejamos, brevemente, como eles se instalam a partir do complexo de Édipo.

Lacan (1957-58/1999) trabalhou o complexo de Édipo a partir de três tempos. No primeiro, a mãe oferece à criança os primeiros significantes que estruturarão a realidade, na medida em que ela os utiliza para articular seu desejo diante do filho. Aqui já se presentifica um primeiro domínio da lei, na medida em que a mãe utiliza um código linguístico que preexiste a ela para realizar sua enunciação, mas ainda não é o âmbito da lei no sentido convencional — já que a mãe sustenta essa dimensão legal a partir dela mesma. Ou seja, a criança está assujeitada à lei de capricho da mãe, na medida em que essa varia conforme o querer, o humor dela. A situação começa a se movimentar porque, às vezes, a mãe se afasta, o que estabelece uma alternância entre presença e ausência. Diante de sua falta, a criança realiza um jogo do qual surge um primeiro par significante, *Fort-Da*, demarcando uma primeira simbolização; e, assim, a mãe deixará de ser um objeto primordial para se tornar um símbolo. Dessa forma, a criança percebe que a mãe deseja e busca algo que está além dela, o falo. O que está em jogo aqui é que a criança deseja o desejo da mãe, se identifica com o objeto que supõe satisfazê-la, estabelece o falo materno como medida para seu ser. Nesse primeiro tempo, a alteridade se mostra pela própria dimensão da linguagem que se estabelece como lei, e a mãe a veiculará a partir de sua própria relação com o Nome-do-pai. Que o pai aqui seja um nome quer dizer que se trata de uma operação significante; que ele ocupará, na cadeia, o lugar que estava ocupado pela mãe como símbolo, ou seja, o pai funciona como uma metáfora: “O pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei” (LACAN, 1957-58/1999, p. 202).

Após esse momento inicial, instala-se um segundo tempo, onde o pai aparecerá como privador da mãe, mas ainda por intermédio da sanção dela. Ele a privará de seu falo, o filho. É o momento em que se estabelece um corte na relação entre a mãe e o filho, na medida em que o pai diz ao pequeno que não poderá ter aquela mulher porque ela já é sua. Assim, pela relação da mãe com a palavra do pai, esse último se apresenta como onipotente, castrador, e a

criança é “convidada” a perder sua identificação com o falo. É o momento em que se coloca em jogo o ser ou não ser o falo materno e, consequentemente, a castração da própria mãe.

Em um terceiro momento, entra em jogo o pai real — aquele que cumpre as promessas que tinha feito no segundo tempo por via da mãe —, e isso se dá porque ele é capaz de demonstrar que tem o falo. A lei paterna vale para a mãe porque o pai possui aquilo que ela deseja, e agora ele tem que dar provas de que é potente. Isso levará o menino a se identificar com a figura paterna, podendo dispor, a partir de então, do significante viril, do qual fará uso a partir da puberdade. A menina, por sua vez, saberá quem tem o falo e para onde ela deve se dirigir para buscá-lo.

Vemos que a dimensão da lei paterna se estabelece sobremaneira no terceiro tempo do complexo edipiano, a partir do jogo de identificações que o sujeito estabelece com o pai enquanto aquele que porta o falo. Esse processo identificatório está na base do supereu, instância legal do psiquismo designada por Freud, e está sujeito às particularidades de cada drama familiar. Mas, além disso, a própria linguagem tem uma dimensão legal universal para Lacan, que se coloca como condição de entrada de todo ser falante no mundo humano, logo no primeiro tempo do complexo edipiano. A lei simbólica se refere à propriedade da linguagem de modalizar o gozo, de inserir um regime de reconhecimento na satisfação: “E é por aí que a criança faz o aprendizado da ordem simbólica e acede ao seu fundamento, que é a lei” (LACAN, 1953-54/2009, p. 236). Importa-nos destacar que o Nome-do-Pai, diferentemente da identificação com o pai que funda o supereu, é uma forma de Lacan inserir o sujeito em uma relação simbólica universal com a lei através da função da linguagem. Nas palavras de Porge (1998, p. 44):

> o Nome-do-Pai não é um elemento simbólico como qualquer outro, nem inteiramente redutível à noção de pai simbólico e, com este termo, Nome-do-Pai, alguma coisa a mais é significada. O quê? Algo que viria designar a particularidade, nomeável, deste elemento que é ao mesmo tempo parte do simbólico e garantidor desta dimensão.

O outro significante que também faz as vezes de inserir o sujeito em uma relação universal com o desejo puro é o falo, ou seja, “o significante do desejo do Outro” (LACAN, 1958/1998b, p. 701). Se a lei inserida pelo Nome-do-Pai está relacionada a modalizar o gozo da mãe diante do filho, o falo *é* o desejo da mãe (LACAN, 1958/1998b, p. 700). Em seu texto

sobre “A significação do falo”, de 1958, Lacan trata do falo como um significante que, por ser propriamente aquilo que está velado, por sua presença encoberta, carrega o desejo no reino simbólico: “O falo é o significante privilegiado dessa marca [de não ser inteiro], onde a parte do logos se conjuga com o advento do desejo” (LACAN, 1958/1998b, p. 699). A palavra ‘logos’ é originária da filosofia de Heráclito e, como nos alerta Garcia-Roza (1990b, p. 50), apesar de ela ter adquirido o sentido de razão, palavra, discurso, sentido, lei do pensamento e lei do mundo, ao acompanhar a análise de Heidegger, “[s]omos conduzidos ao sentido de logos como aquilo que aparece, que se estende diante de nós e ao mesmo tempo se recolhe”. O falo como véu, a elevar o nada à dignidade de objeto de desejo.

Assim, no regime do significante do falo, o lugar da vertente libidinal dos processos inconscientes é, propriamente, o desejo enquanto habitante da cadeia simbólica, o qual responde ao objeto que falta a satisfazer e aparece sob o incessante movimento metonímico dos significantes — enfim, o objeto destituído do semblante, via de acesso para o corpo. Em suma, os significantes do Nome-do-Pai e do falo são modos universais pelos quais Lacan define a inserção do reconhecimento do desejo puro pela lei; em outras palavras, estratégias de modalização do gozo pela linguagem sem referência ao objeto empírico do desejo.

Momento crucial para a constituição do conceito de objeto *a* será a análise de Lacan, em seu seminário *A ética da psicanálise*, sobre a diferença entre *Sache* e *das Ding* — duas palavras alemãs que significam ‘coisa’ e que foram usadas por Freud em seu *Projeto para uma psicologia científica* (1895/1977). Freud diferencia o nível pré-consciente, o qual opera por representação-palavra (*Wortvorstellung*), do nível inconsciente, o qual opera pela representação-coisa (*Sachevorstellung*); e, ainda, designa a Coisa (*das Ding*) como o encontro faltoso do sujeito com o objeto de satisfação. Lacan (1959-60/2008, p. 60), por sua vez, relaciona os três termos da seguinte forma: “*Sache* (*coisa*) e *Wort* (*palavra*) estão, portanto, estreitamente ligados, formam um par. *Das Ding* (*a Coisa*) situa-se em outro lugar”. Isso significa que, embora haja um nível em que a coisa (*Sache*) exista em relação à materialidade representacional, há um outro nível em que a Coisa (*das Ding*) não compartilha o espaço topológico da cadeia significante, sendo de fato um vazio em torno do qual os significantes gravitam.

Nesse modelo, Lacan coloca no lugar do espaço vazio um objeto interditado, a saber, a mãe. E, assim, o objeto passa a referir-se a uma materialidade sem substância que aparece

no lugar do encontro entre realidades heterogêneas: o simbólico e o real. Essa heterogeneidade diz do fato do processo de simbolização nunca ser plenamente adequado, produzindo excessos, fissuras, arestas, sendo essa heterogeneidade do próprio registro simbólico chamada por Lacan de 'real'. Ao receber o estatuto de real, a Coisa pode ser tratada como um ponto cego que é constituído no e pelo espaço representacional e que o rege, constituindo um modelo de unidade que não está referido nem à totalização imaginária nem à falta simbólica. Essa é a forma de Lacan propor um objeto parcial que não pode ser integrado a nenhum todo. Daí que os objetos parciais da pulsão — a voz, o olhar, as fezes, o seio — não existam em relação a um objeto total, suposta culminância de um processo de desenvolvimento da libido, tal como o objeto genital. O objeto parcial não é parte de alguma coisa, ele é um dos nomes da unidade fraturada na obra de Lacan.

Os desdobramentos do comentário de Lacan sobre a noção freudiana de Coisa, no seminário sobre *A ética da psicanálise*, são vistos no texto "Kant com Sade", onde o psicanalista critica o papel do objeto na concepção kantiana de moralidade. Essa crítica nos é cara, na medida em que permite localizar com maior precisão uma mudança no papel do objeto no próprio ensino lacaniano. Pensamos que, ao apontar a perversão que habita a moralidade abstraída do objeto defendida por Kant, Lacan questionou o paradigma do reconhecimento do desejo puro ao qual ele mesmo estava afiliado, o que foi fundamental para trazer à tona seu conceito de objeto *a*. Esse é o fio condutor de nossa leitura do referido texto.

Em "Kant com Sade", o autor proporá uma aproximação de Kant com outro expoente do século XVIII, o Marquês de Sade, no sentido de que tanto a filosofia do moralista quanto a literatura do libertino excluem o *pathos*[41] para com o objeto. Enquanto Kant pensa atingir o bem absoluto pela exclusão do objeto que traria um conteúdo ao mandamento moral, reduzindo-o a uma fórmula significante, Sade encena, em suas estripulias perversas, o objeto de gozo escamoteado na filosofia moral. Ou seja, tanto em Kant quanto em Sade, Lacan vê a mesma estrutura: ao desejar a lei em si mesma e não o objeto empírico, dá-se a emergência do objeto do gozo. O homem moral, apartado do objeto de desejo, satisfaz-se por encarnar a lei; da mesma forma, o carrasco sadiano também não obtém prazer por manipular a vítima como objeto empírico de desejo, mas inflige-lhe os maiores castigos ao encarnar a lei que provém

[41] Palavra grega que significa paixão, excesso, passividade, sofrimento e assujeitamento. Conservar esse sentido para o uso do substantivo *pathos* e do adjetivo patológico na sequência desse texto.

do Outro, em orgias calculadas por rituais repetitivos e monótonos. Em suma, Lacan diz que tanto o homem moral quanto o carrasco perverso agem como instrumentos do Outro, encarnando o objeto de gozo.

Mas se, por um lado, Lacan pensa que o imperativo categórico aparta o homem de sua verdade desejante — a qual estaria no cerne da experiência psicanalítica —, por outro, a proximidade da lei kantiana com o desejo puro da psicanálise lacaniana é patente. Isso está expresso no texto "Kant com Sade" por uma oscilação entre a aproximação e a contraposição das noções do psicanalista francês às kantianas. Por exemplo, observamos uma contraposição de Lacan a Kant quando o primeiro analisa o exemplo proposto pelo último sobre o homem que demonstra sua liberdade através da possibilidade de escolha moral. Kant diz que um homem renunciaria imediatamente ao encontro amoroso diante de uma ameaça de morte, mas, sob a mesma ameaça, refletiria sobre seu dever em ceder ou não, caso fosse chamado a prestar falso testemunho para condenar um amigo inocente[42].

Lacan (1963/1998, p. 794) diz que a forca ali acorrenta o amor à vida (sobrevivência) do sujeito kantiano, e nisso está a passagem do desejo ao imperativo categórico: "Ora, é nisso que o desejo pode, na máxima *Et non propter vitam vivendi perdere causas*[43], passar, num ser moral, e justamente por ele ser moral, passar à categoria de imperativo categórico, por menos que ele seja encostado na parede". No entanto, observamos que Lacan (1963/1998, p. 792) aproxima sua concepção de desejo à lei kantiana em outros aspectos, por exemplo, ao pontuar que a ambos falta objeto bem como ambos servem à regulação do patológico:

> Assim, nas duas extensões (e na mediação precária) de que Kant se faz a alavanca, para mostrar que a lei põe em equilíbrio não somente o prazer, mas também a dor, a felicidade, ou igualmente a pressão da miséria e até o amor à vida, todo o patológico, constata-se que o desejo pode não apenas ter o mesmo sucesso, mas alcançá-lo ainda com mais razão. (LACAN, 1963/1998, p. 796)

Pensemos um pouco sobre a aproximação entre a lei kantiana e o desejo lacaniano. O paradigma do reconhecimento do desejo puro pela lei simbólica, que rege a clínica lacaniana nesse momento, implica um objeto que não deve nada a suas capacidades naturais de

---

[42] Ver transcrição do exemplo na nota 34 da página 113.
[43] Frase latina que tem o sentido de "Não desperdiçar o propósito da vida em nome de se manter vivo".

satisfação, que não faz referência ao corpo, ao sensível, ao patológico. Trata-se do objeto simbólico, ou seja, aquele que ocupa o lugar do objeto de desejo na medida em que adquire um valor tal em relação a outros elementos que se referem mutuamente por suas posições em uma estrutura. O objeto do desejo puro é propriamente o objeto faltante, inadequado à satifação, capaz de gerar a metonímia do desejo.

O fato é que Lacan, tal como Kant, escolheu a via do sacrifício do objeto sensível como estratégia de modulação do patológico, já que o desejo como tal não aceita objeto: "Tanto Kant como Lacan procuraram afirmar a dimensão da Lei contra o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e mediante um 'rebaixamento do sensível'" (SAFATLE, 2006, p. 151). A condição de não haver objeto adequado ao desejo é a própria condição da existência do desejo, que se sustenta pelo fracasso dos objetos em satisfazê-lo. O desejo lacaniano é um modo de tomar a satisfação ligada ao corpo em um regime simbólico, pois ele nasce de uma defasagem da articulação simbólica da necessidade. O desejo é correlato à lei simbólica, ele é purificado das perturbações do corpo que colocam em jogo uma satisfação paradoxal. Assim, se explicitamente a intenção de Lacan foi fazer Sade revelar a verdade de Kant, e não a sua própria, pensamos que sua própria teoria está em jogo nessa crítica que o psicanalista faz a Kant.

A aproximação entre Lacan e Kant também se mostra na questão da universalidade. Como trabalhamos no capítulo 3 da parte 1, a moral kantiana opera tornando a ação local um princípio universal, e faremos uma breve menção à análise de Arendt sobre o caso Eichmann para exemplificar como tomar a lei pela via do universal pode vir a ser um meio de perpetração da perversão. O nazista que reportou nunca ter tido ódio aos judeus e organizou seu transporte para as câmaras de gás invocou o dever kantiano ao justificar sua obediência às ordens do *Führer*[44]. Arendt (1963/1999, p. 153), em princípio, sente-se ultrajada por esse homem que obedecia cegamente às ordens referir-se ao filósofo que é caro a ela por basear sua moralidade na faculdade do juízo. No entanto, mesmo a autora se convenceu de que Eichmann tinha o dever como princípio, não agia por desejo de eliminar as vítimas, não era um homem dado a maldades. Era um burocrata, agia como ninguém contra ninguém, em nome de um dever que lhe ultrapassava, mas com o qual ele se identificava de tal forma que

[44] Palavra difundida para referir-se à Hitler, significa 'líder' em alemão.

não o colocava em posição nem de concordância, nem de discordância. Administrar o transporte dos judeus, seja para campos de concentração, seja para encontrarem a Solução Final[45], não lhe agradava nem desagradava, não lhe parecia certo nem errado. Seu impulso partia de uma vontade que não se diferenciava da ordem recebida.[46]

A própria Arendt (1963/1999, p. 154) teve que reconhecer que Kant estava envolvido nisso: "No uso doméstico, tudo o que resta do espírito de Kant é a exigência de que o homem faça mais que obedecer à lei, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei — a fonte de onde brotou a lei". Na Alemanha nazista, a vontade do *Führer substituiu* a razão prática de Kant, de onde o homem retira o princípio de universalidade de sua ação, como fonte da lei. Ainda que o funcionário alemão não considerasse a ideia de que a universalidade de Kant o incluiria — e, portanto, o extermínio dos judeus não poderia ter a validade legislativa que o manteria em acordo com o modelo do filósofo —, o princípio da universalidade estava presente em sua ação ao modo do *sem exceção*. Não importa se esse 'sem exceção' se referisse apenas a um dado universo, pois, no fundo, é isso a universalidade; ela se refere a um todo que se constituiu pela exceção (no caso, a raça ariana seria a exceção ao universo dos passíveis de exterminação). Foi isso que Arendt (1963/1999, p. 154) admitiu: "Seja qual for o papel de Kant na formação da mentalidade do 'homem comum' da Alemanha, não existe a menor dúvida de que Eichmann efetivamente seguia os preceitos de Kant: uma lei era uma lei, não havia exceções". Em suma, a universalidade se opõe à faculdade do julgamento, o qual é capaz de conjugar universalidade e particularidade, fazendo entrar em jogo um tipo de responsabilização que barra a satisfação perversa. Interessante notar que Roudinesco (2008, p. 426) apontou a conexão entre a pretensão kantiana de Eichmann e a conciliação entre o gozo sadiano e o imperativo kantiano feita por Lacan.

Importa destacar, ainda, que a exclusão do objeto empírico é uma forma de redução da resistência à satisfação. Se, por um lado, o objeto é fonte da perdição do homem nos prazeres e sofrimentos da carne; por outro lado, ele também é capaz de reduzir a satisfação que pode ser obtida no nível abstrato. O material resiste. Não é à toa que Lacan localiza uma impossibilidade no real, pois ele não se deixa moldar infinitamente pelos recursos de

[45] A Solução Final que os nazistas encontraram para lidar com os judeus foi o seu extermínio.
[46] Para um questionamento dessa visão de Hannah Arendt sobre Eichmann, ver a nota 33 na página 107.

simbolização. Sem o objeto a interditar, a própria lei vacila em sua vocação de causar resistência à satisfação, como Kant e Sade mostraram, ao pedir que seus sujeitos encarnassem a lei sem distância, desejassem-na, fizessem-na coincidir com sua própria vontade em vez de cumpri-la ou obedecê-la. A verdade revelada pela retirada do papel do objeto, pela perda da particularidade capaz de causar atração e repulsa e pela universalização que resulta desses dispositivos foi que a lei, seja ela moral em Kant ou simbólica em Lacan, não é capaz de fazer frente à perversão de Sade. É nisso que Safatle (2006, p. 137, grifo do autor) insiste ao analisar o truque perverso que permite gozar de qualquer objeto, já que todos estão anulados em sua particularidade diante do desejo puro: "Se a subjetivação da falta por meio do falo colocou a inadequação de todo objeto empírico ao desejo, então nada impede o sujeito de gozar de um objeto que, de certa maneira, faz *deliberadamente* semblante [47] de ser adequado, um objeto que é uma máscara". Não é apenas a moral superuoica, reconhecidamente veículo do masoquismo, que espreita o gozo, mas a própria lei simbólica, no sentido que Lacan a concebeu.

Ao analisar Kant, Lacan criticou sua própria estratégia para lidar com o gozo, a qual se baseou na instauração de dois significantes que inserem o desejo no regime da universalidade simbólica, repetindo: o Nome-do-Pai, enquanto lei simbólica que se instala no primeiro tempo do Édipo e se diferencia do supereu freudiano — este sendo resultado da identificação com o pai interditor no terceiro tempo do Édipo —; e, ainda, o significante do falo, que carrega o desejo à cadeia significante. Lacan pensou o Nome-do-Pai e o falo enquanto estratégias de reconhecimento do desejo puro, a fim de fazer frente ao masoquismo moral que o supereu freudiano deixava à mostra, mas o que apareceu em seu lugar foi um gozo com a lei, a posição perversa onde o sujeito não é nada mais do que o objeto de gozo do Outro.

Sobre a estrangeiridade de Freud a esse modelo lacaniano de lei, sigamos Dunker (2011, p. 364, grifo do autor) em sua argumentação contra a aproximação entre o supereu freudiano e o imperativo categórico kantiano:

---

[47] Observamos que o autor usa aqui a palavra semblante no sentido de simulação, tal como na expressão francesa *faire semblant de…*, e não no sentido de fisionomia, tal como na língua portuguesa.

> Ora, o supereu freudiano, apesar das aparências, derroga quase todas características do imperativo categórico kantiano: ele tem uma gênese empírica baseada na identificação (Complexo de Édipo), uma justificativa antropológica (*Totem e Tabu*), se expressa em instâncias perceptivas como a voz e o olhar, não é exterior ao prazer e à satisfação e seu fundamento é um objeto patológico. O sujeito freudiano não obedece à lei pelo desejo da lei, mas por amor às imagens que lhe dão suporte e para fazer-se amável pela medida dos ideais que elas propiciam.

O gozo masoquista que Freud ligou à moralidade, portanto, relaciona a lei com o corpo e com o objeto de satisfação, e não com o gozo universalista que exclui o patológico. A reflexão de Lacan sobre o imperativo categórico kantiano imprimiu um deslocamento de seu ensino no sentido da experiência freudiana, causando o retorno do corpo e do objeto.

Em suma, o conceito de objeto surge, na obra de Lacan, enquanto unidade imaginária, amalgamado ao semelhante e detendo a função imaginária da totalização em relação ao processo de espelhamento que constitui o eu. Em seguida, torna-se objeto próprio ao desejo, o qual adquire valor por sua posição em uma rede simbólica e está abstraído de propriedades "naturais". E, a partir de sua aproximação da noção de Coisa — a qual tanto rompe com o regime da totalidade imaginária quanto insere a heterogeneidade do real na cadeia simbólica —, a noção de objeto fará menção ao objeto da pulsão, o qual, sendo semblante do olhar, da voz, das fezes e do seio, abre uma via de acesso à satisfação que está ligada ao corpo do ser falante, fazendo surgir o conceito de objeto *a*. Esse objeto ganhará novos contornos quando Lacan o tomar como produto de um processo de formalização, demonstrando sua estreita ligação com o ato psicanalítico. Por isso, abordaremos, no próximo capítulo, os desenvolvimentos do conceito de objeto *a* juntamente com uma reflexão sobre o ato.

2.2 - O ato na clínica psicanalítica

Antes de abordarmos o ato propriamente dito, queremos propor que, tal como na teoria arendtiana, na psicanálise de Freud e Lacan, esse é um conceito específico que se diferencia em relação a outros modos de atividade. O ato instaura uma ruptura no funcionamento inconsciente e contrasta tanto com o trabalho responsável pela formação de fenômenos estruturados como linguagem — sonhos, atos falhos, sintomas, esquecimentos, chistes — quanto com a perda que resulta desse trabalho e produz um objeto nomeado por Lacan como mais-gozar[48]. Com isso não pretendemos criar categorias, na psicanálise, homólogas às noções arendtianas de ‘trabalho’, ‘produção’ e ‘ação’ — já que ambas as teorias não se prestam à superposição —, mas fazê-las entrar em contato. Quer dizer, nos propomos a criar artifícios teóricos que, por um lado, permitam certas transferências de sentido entre as categorias arendtianas de ‘trabalho’, ‘fabricação’ e ‘ação’ e as psicanalíticas de ‘trabalho’, ‘produção’ e ‘ato’; e que, por outro, deem a ver certas impossibilidades de transmissão de sentido entre elas.

2.2.1 - Trabalho e produção inconsciente

Não é possível simplesmente sobrepor trabalho e fabricação tal como propostos por Arendt ao trabalho e produção como funções psíquicas propostas pela psicanálise. No entanto, algumas articulações são esclarecidas quando uma teoria é lida à luz da outra. O maior benefício dessa leitura cruzada foi nos levar a um esforço de formular as diferenças entre os atos ligados ao trabalho inconsciente — ato falho, ato sintomático — e o ato como recurso terapêutico ligado, por um lado, à fala plena e, por outro, ao ato psicanalítico, o qual propriamente partilha da estrutura da ação política arendtiana.

Como vamos tratar da relação entre ato psicanalítico e ação política no próximo capítulo, deixamos esse ponto em suspenso. Sobre a relação entre trabalho e produção na

[48] Lembrando que o termo original usado por Lacan para designar esse objeto é ‘plus-de-juir’, sendo que a palavra 'plus' significa, na língua francesa, tanto ‘mais' quanto ‘não mais’, quando forma o complemento da negação ao seguir a palavra ‘ne’. Daí que, por utilizarmos essa expressão em um contexto que aponta que gozo e perda de gozo estão ligados, jogamos com a tradução '(não)mais-gozar' e 'mais-gozar' em vez de usarmos a tradução usual ‘mais-‘de-gozar’, conforme solução apontada pelo tradutor Paulo de Souza Jr.

psicanálise e na teoria arendtiana, começamos afirmando que, enquanto Arendt faz uma distinção precisa entre ambas as atividades — como já trabalhamos no primeiro capítulo da primeira parte —, o paradigma da produção na psicanálise, por sua vez, está intrinsecamente relacionado àquele do trabalho inconsciente. Para abordar a relação entre trabalho e produção inconsciente, comecemos a analisar o primeiro a partir das considerações de Freud sobre o trabalho do sonho. Analisemos a seguinte nota de rodapé, incluída em 1925 no capítulo sobre o trabalho dos sonhos de *A Interpretação dos Sonhos:*

> Houve época em que eu achava extraordinariamente difícil acostumar os leitores à distinção entre o conteúdo manifesto dos sonhos e os pensamentos oníricos latentes. (…) Mas agora que ao menos os analistas concordaram em substituir o sonho manifesto pelo sentido revelado por sua interpretação, muitos deles são culpados de incorrer em outra confusão à qual se aferram com igual obstinação. Procuram encontrar a essência dos sonhos em seu conteúdo latente e, assim fazendo, desprezam a distinção entre os pensamentos oníricos latentes e o trabalho do sonho. No fundo, os sonhos nada mais são do que uma *forma* particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sono. É o *trabalho do sonho* que cria essa forma, e só ele é a essência do sonho — a explicação de sua natureza peculiar. (FREUD, 1900/1987, p. 466, grifos do autor)

De acordo com esse trecho, a essência do sonho é o próprio trabalho de modificação da *forma* dos pensamentos oníricos latentes a fim de que superem a censura e se manifestem como conteúdo do sonho. Ou seja, a interpretação de um sonho não é a atividade de associar infindavelmente para descobrir pensamentos latentes, proliferando a cadeia de sentido, mas deter-se a observar como o sonho trabalhou para produzir o conteúdo manifesto. “A forma de um sonho ou a forma como é sonhado é empregada, com surpreendente frequência, para representar seu tema oculto” (FREUD, 1900/1987, p. 316). Ela mostra se houve o deslocamento de representações que enfrentaram resistência, a combinação de várias representações com a finalidade de tornar suas cargas energéticas mais intensas e possibilitá-las superar a resistência ou, ainda, trazem à tona representações essenciais do conflito latente em formas pictográficas ou outras estratégias formais. Por exemplo, apresentar trechos confusos no sonho manifesto pode ser um modo do trabalho do sonho representar a ideia de confusão, central para o conflito latente — como a paciente de Freud que teve um sonho confuso e, de fato, a confusão pela qual ela passava era a de não estar certa sobre quem era o pai de seu bebê (FREUD, 1900/1987, p. 316).

Assim, afirma-se que o inconsciente trabalha. É interessante que Freud localize aquilo que é essencial no sonho — formação do inconsciente por excelência — nesse *trabalho*, e não nos pensamentos oníricos latentes. Isso quer dizer que o trabalho do sonho não seria apenas uma via de acesso ao ouro dos pensamentos encobertos, mas o próprio lugar do inconsciente, o que nos remete à ideia de que o inconsciente não é o porão da vida mental, não está enterrado nem responde à metáfora do iceberg, senão é manifestação de um trabalho específico e apresenta-se na superfície da vida mental. Em suma, o inconsciente é o próprio trabalho de deformação a que é submetido um conteúdo da vida mental, nomeadamente: o tropeço, no ato falho; o disfarce, no sonho; o símbolo, no sintoma.

Lacan estabelece um deslocamento na noção de trabalho inconsciente. Ele diz, em "Televisão", que o saber relativo ao sujeito do inconsciente "não pensa, não calcula, nem julga, nem por isso deixando de produzir um efeito de trabalho" (LACAN, 1974/2003. p. 530). Depois de dialogar com Freud e com Descartes para desenvolver as consequências do estatuto do inconsciente enquanto pensamento sem propriedades, Lacan se volta a Marx para falar do inconsciente enquanto trabalho sem propriedades — abstrato, ideal, geral, social — : a pura força de trabalho cuja teoria foi desenvolvida no livro I de *O capital*. Nesse encontro com Marx, Lacan desenvolveu uma noção de produção própria ao inconsciente. Há um deslocamento da noção de trabalho inconsciente enquanto aquilo que engendra uma formação de compromisso que permite ao recalcado se manifestar, ligada à linguagem, para uma noção de trabalho inconsciente que *produz algo* em seu funcionamento discursivo, a saber: uma renúncia ao gozo. Renúncia ao gozo não quer dizer propriamente falta de gozo, mas produção de um resto de gozo, o qual Lacan chamou de objeto (não)mais-gozar.

Como se dá essa renúncia ao gozo? Observemos a entrada do sujeito no discurso. Entrar no discurso é aderir a uma estrutura que, como tal, coloca em jogo a impossibilidade, já que toda estrutura induz a certos modos de relação e barra outros, e essa resistência requer a renúncia à satisfação. Observemos um exemplo disso relativamente ao discurso do analista. Nesse, o saber funciona no lugar da verdade, a qual sustenta o agenciamento do discurso pelo objeto *a*. O objeto *a* se dirige a um outro de tal forma a dividi-lo, causando ali um sujeito, o qual produz significantes mestres.

$$\frac{A \quad \text{(agente)}}{\text{S2 (verdade)}} \longrightarrow \frac{\$ \text{ (outro)}}{\text{S1 (produção)}}$$

Figura 2: O matema do discurso do analista

Assim, estabelecem-se relações entre os elementos que ocupam o lugar da verdade, do agente, do outro e da produção; no entanto, há uma impossibilidade de relação entre o lugar da produção e o lugar da verdade, o que tem como consequência que os significantes mestres produzidos pelo trabalho do sujeito não sejam reintegrados ao saber do psicanalista. Em suma, verdade e produção estão alienadas e esse é um dos modos de articular a impossibilidade na estrutura discursiva.

É importante ressaltar que as ideias de renúncia e produção com as quais Lacan trata essa questão não se referem apenas a uma subtração da qual resta algo, senão implicam que esse resto seja uma produção que advém do encontro entre real e simbólico; ou seja, algo *a mais* emerge do tratamento do gozo pelo simbólico. Esse mais-de-gozar é tratado pelo autor como uma positividade sem substância. Quer dizer, ao contrário do gozo — que é reconhecidamente uma substância —, o mais-de-gozar é uma função estrutural, na qual se situa o objeto *a* (LACAN, 1968-69/2008, p. 44-45).

A psicanálise se dedicou a formular diferentes tipos de objeto — por exemplo, o objeto narcísico e o objeto fetiche —, mas o objeto *a*, enquanto objeto mais-gozar, postulado por Lacan, é o único que está referido à função psíquica da produção, ligada à própria noção de repetição. Por isso, no seminário em que Lacan trata mais detidamente da relação do mais-gozar com o paradigma da produção, *De um Outro ao outro*, ele passa pela economia psíquica de Freud para chegar à economia política de Marx. O autor faz uma análise do modelo de aparelho psíquico freudiano, apresentado na *Interpretação dos sonhos* e no *Projeto para uma psicologia científica* — onde há uma relação de perda de energia psíquica em virtude da função da repetição dos traços mnêmicos —, para apresentar sua própria noção de perda de gozo a partir de uma homologia entre o mais-gozar e a mais-valia marxiana. Assim como o trabalhador que perde uma parcela do valor produzido pelo seu trabalho, a qual é absorvida pelo capitalista, o sujeito perde em gozo quando adentra o discurso. E tal como o

capitalista lucra com a perda do trabalhador, *a perda de gozo também não se marca apenas como uma quantidade que se dispersa* ou se dissipa, mas produz um a mais de gozo para o sujeito, o objeto mais-gozar.

Em suma, a noção de trabalho inconsciente que segue um modelo de conflito psíquico diz respeito à formação de compromissos entre instâncias que se opõem a fim de permitir a manifestação do desejo inconsciente, seguindo as leis que regem os fenômenos de linguagem — condensação e deslocamento, para Freud; às quais Lacan associou a metáfora e a metonímia, respectivamente. Esse modelo responde ao que Freud chamou de economia psíquica, pois define um modo de distribuição da energia psíquica a fim de catexizar as representações mentais e permitir que elas se manifestem através de sonhos, chistes, atos falhos, esquecimentos e sintomas. Lacan, por sua vez, se move da noção de economia psíquica e do jogo de quantidades que ela implica para uma noção de economia política, colocando em cena um paradigma de produção inconsciente que propõe a produção do mais-gozar enquanto função estrutural homóloga à mais-valia marxiana, no qual a perda tem um estatuto de produção, de positividade. Para efeitos da argumentação de nossa tese, designamos a partilha entre trabalho, produção e ato da seguinte forma: enquanto trabalho e produção estão ligados à função do mais-gozar que resulta da repetição determinada pelo inconsciente, a superação dessa determinação advém de um ato que se realiza desde o lugar do objeto mais-gozar, o qual é capaz de instaurar a novidade no funcionamento psíquico. Passemos a tratar da presença desse último na clínica psicanalítica.

2.2.2 - O ato no paradigma da simbolização: a verdade

A noção de ato define uma diferença entre as concepções freudiana e lacaniana de tratamento psicanalítico. Enquanto, para o primeiro, os atos estão relacionados às manifestações do inconsciente e também à resistência ao tratamento; para o segundo, eles são, além disso, a forma de superação da determinação inconsciente. Freud opôs palavras e atos de acordo com seu poder de ultrapassar a repetição inconsciente, tendo as primeiras em alta estima. O fundador da psicanálise reconheceu a dimensão do ato em manifestações do inconsciente com estrutura de linguagem, tais como os atos sintomáticos e os atos falhos, e,

ainda, entendeu o ato enquanto *acting out*, ou seja, repetição na transferência de conteúdos recalcados — opondo-o à lembrança e à elaboração. Quer dizer, o autor não considerou o ato como modo de ultrapassagem da determinação inconsciente, seja como um recurso do analista na condução do tratamento ou como um dispositivo de passagem da posição de analisante à de analista — estando, nessa esfera, a contribuição efetiva de Lacan sobre o tópico.

Observamos que a noção lacaniana de ato é um dispositivo clínico para confrontar o real. Essa noção sofre um importante deslocamento ao ser pensada conforme o modelo da fala plena ou do ato psicanalítico, pois, enquanto o primeiro refere-se principalmente à verdade, o último está relacionado tanto à verdade quanto ao saber. Essa virada está de acordo com um movimento mais amplo que se deu no pensamento lacaniano em relação ao excesso de simbolização que resulta da fala no tratamento psicanalítico: do excesso de significação que impele a metonímia dos significantes ao excesso como uma presença heterogênea na cadeia significante, nomeadamente, o objeto *a*. Enquanto o excesso é considerado em relação à significação, entende-se que a operação da verdade relativa à fala plena é capaz de confrontar o real do trauma, do sintoma, do gozo que devastam o sujeito. Por outro lado, a introdução de uma heterogeneidade na cadeia significante, o objeto *a* como mais-gozar, leva Lacan a propor o real no lugar mesmo da impossibilidade de simbolização. Ainda assim, mesmo não sendo propenso à simbolização, o real como impossível não é uma categoria inefável, senão pode ser transmitido pela letra. Portanto, no contexto do ato psicanalítico, o saber está do lado da literalização que permite a transmissibilidade do real.

Antes de adentrarmos os desenvolvimentos sobre o ato na clínica lacaniana, faremos uma breve retomada da concepção de Lacan sobre os registros simbólico, imaginário e real, baseados em Milner (1983/2006), já que utilizaremos largamente essas categorias em nossa análise. O imaginário nos apresenta o mundo das propriedades: os objetos que circulam no cotidiano possuem atributos e isso permite que sejam comparados, se estabelecendo o reino das semelhanças e dessemelhanças, operação que dá origem a classes e tipos. Ele liga, faz todo, demonstrando a propriedade de gestalt das imagens. Nesse âmbito é possível estabelecer laços entre as coisas, na medida em que elas se posicionam umas em relação às outras por suas propriedades.

Já na via do simbólico, afirma-se que existe distinção, discriminação entre os elementos, e que é o discernimento que funda as propriedades dos objetos. Aqui o Outro está antes das relações das propriedades, ele não deriva delas, mas é por ser a discriminação em si mesmo que poderá fundá-las em um segundo tempo. Por exemplo, o significante não quer dizer nada em si, é vazio de significação, mas é uma realidade distinta, é um elemento capaz de estabelecer combinações, oposições e substituições, e é a partir disso que as propriedades podem advir. Em outras palavras, tomar o significante no nível simbólico implica não lhe atribuir um sentido em si mesmo, não pensar que cada palavra está atrelada a um conceito que lhe cabe de antemão, mas saber que seu sentido se produz quando ele se remete a outro elemento. É o que observamos quando cantamos "As velas do Mucuripe vão sair para pescar" (BELCHIOR; FAGNER, s/d.), já que o sentido do significante 'vela' se produz a partir de sua relação com o significante 'pescar' — ou, ainda, com o significante Mucuripe, para quem esse nome remete à enseada, à praia, ao porto —, que nos traz a figura do barco, e não a partir de sua ligação com um significado fixo. No pensamento de Arendt, a noção de distinção é propriamente relativa a essa lógica do registro simbólico, pois diz respeito a uma operação do espaço público sobre os conteúdos que aí recaem, já que os indivíduos que estão sob seu regime não se distinguem por suas características singulares, os atributos que receberam ao nascer, mas porque se submetem ao outro que vê o que eles não podem controlar. Em outras palavras, é ao entrar no âmbito da aparência que o indivíduo se distingue, ele não porta a distinção anteriormente.

O real, por sua vez, não faz ligação, nem distinção: ele é indistinto e disperso; é o *Tanatos* freudiano, ex-istindo ao sistema de representações que dá corpo à realidade. Ele se apresenta no tecido da simbolização como resistência e um de seus nomes privilegiados é o impossível. O que advém do real não está sob a ordem da lógica, não conhece contradição, tempo ou espaço; pode ser tanto efêmero como persistente, diverso e, ao mesmo tempo, semelhante, uno e múltiplo; não é regido por relações de consecução, pertencimento e não faz laço, mas pode sustentar um paradoxo na constituição de uma classe, como vemos fazer nos casos clínicos e nos diagnósticos em psicanálise, já que nenhum sujeito que recebe o nome de paranoico, histérico, obsessivo é representante dessas classes, mas só a integra ex-sistindo a ela. Além de 'impossível', também podemos chamá-lo de 'desejo', 'sujeito', 'singular',

‘sexual’, e é esse registro que a arte coloca em jogo. Para eleger uma palavra: associamos imaginário com totalização, simbólico com distinção e real com dispersão.

Retornando a nossa análise sobre o ato na clínica psicanalítica, observamos que, na aula de abertura de seu seminário *O ato psicanalítico*, Lacan afirma que a psicanálise *faz alguma coisa*; ou seja, ela é uma práxis que lida com o real. Em outras palavras, o tratamento psicanalítico não está voltado, principalmente, a gerar novos significados que poderiam permitir ao sujeito superar impasses existenciais ou promover um melhor ajustamento à realidade, mas busca reconfigurar a satisfação pulsional do sujeito em nível estrutural — sendo esse o papel do ato. Na obra de Lacan, o ato tem um sentido geral de superar a repetição inconsciente. Como a fala opera em níveis diversos, em algum momento o sujeito pode ser afetado por dizer algo surpreendente ou escutar com estranheza suas falas usuais; além disso, alguma interpretação do analista pode promover um corte na repetitiva cadeia associativa do analisante. Essa é a operação da fala plena, uma noção que habita o paradigma clínico da intersubjetividade. Mas o ato também possui um estatuto mais específico relacionado a uma passagem que rompe com a repetição sintomática. Lacan chama esse último de ato psicanalítico porque, por meio dessa operação, o analisante assume a posição discursiva própria ao analista; dessa forma, a análise encontra seu fim.

Na clínica da intersubjetividade, Lacan localizou os impasses da cura analítica no registro imaginário, já que as imagens capturam a libido do sujeito, alienando-o. O psicanalista propôs confrontar a libido que paralisa o sujeito através do reconhecimento simbólico do desejo na relação intersubjetiva. Reconhecer o desejo significa realizar um ato de nomeação, reduzindo sua dimensão libidinal a um excesso de significação que mobiliza a cadeia significante. O desejo mesmo não pode ser diretamente nomeado, mas ele corre sob a metonímia significante que articula a demanda. Portanto, nesse momento, o único lugar legítimo para a libido na psicanálise lacaniana é ser simbolizado como desejo. O objeto que está em causa no desejo é investido de valor porque ele ocupa um lugar na estrutura de linguagem, e não por suas características “naturais” ou intrínsecas; por exemplo, o desejo da criança pela mãe e pelo pai não se deve às qualidades pessoais destes, mas ao fato de que eles exercem as funções materna e paterna. Assim, o corpo e os objetos são mortificados pelo símbolo; isto é, as coisas não existem na esfera simbólica enquanto entidades vivas, mas estão reduzidas a uma forma. Nesse sentido, os recursos simbólicos que promovem o

reconhecimento do desejo cancelam a dimensão libidinal relativa à imagem dos objetos, transformando-a em um resto de significação que empurra o movimento metonímico do desejo. “Assim, o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (LACAN, 1953/1998, p. 320).

O dispositivo de reconhecimento não promove um conhecimento progressivo e totalizante. Há algo que não pode ser cedido ao processo de simbolização na relação intersubjetiva, não podendo ser nomeado nem historicizado. Isso é o que Lacan (1953-54/2009, p. 93) chama de real, a resistência à simbolização: o trauma, a foraclusão psicótica, o umbigo do sonho. Real, simbólico e imaginário se constituem em estreita relação, embora suas naturezas sejam heterogêneas; em outras palavras, eles não coexistem pacificamente ou constituem uma mistura homogênea, senão existem enquanto oposições e resistências que podem ser superadas através de encontros e enodamentos. Na clínica da intersubjetividade, há a primazia do simbólico sobre o imaginário e o real. Simbolizar, nomear, reconhecer supostamente rompem com a consistência das imagens e, eventualmente, tocam o real. Lacan chama de fala plena esse nível de discurso, opondo-a à fala vazia — que reproduz imperativos sociais e clichês. Ele afirma: “A palavra plena é palavra que faz ato. Um dos sujeitos se encontra, depois, outro que não o que era antes” (LACAN, 1953-54/2009, p. 147). Aqui vemos a equivalência entre a fala plena e o ato, o lugar da novidade, fundação e início na vida subjetiva.

A palavra plena não opera no nível do enunciado, senão naquele da enunciação. É comum que as pessoas se lembrem de haver dito algo que tornou-se um ponto de virada em suas vidas: “Desde o dia em que falei que ele é meu ex-marido, me sinto livre”, explica a mulher que se escutou com surpresa fazer referência ao marido morto em meio à elaboração de seu luto. Um dizer que teve efeitos de separação diante do real assolador da morte, que operou no nível da divisão subjetiva, já que o sujeito gramatical do enunciado não foi o único que se manifestou, mas também aquele da verdade inconsciente — a qual, uma vez escutada, libertou o sujeito do casamento com o marido morto.

A enunciação é, propriamente, a dimensão da fala plena, porque é aí que se desenrola a verdade. Lacan desenvolve a relação entre enunciação e verdade contra uma noção de verdade que leva em conta apenas o nível do enunciado, filiada a uma concepção semântica da verdade, tal como elaborada por Alfred Tarski. Essa última distingue entre linguagens

abertas e fechadas para resolver paradoxos semânticos que tornam impossível determinar se uma sentença é semanticamente verdadeira. Uma linguagem é fechada quando nela coexistem tanto o predicado “é verdade” ou “é verdadeiro” quanto nomes ou sentenças que não possuem esse predicado. Por exemplo, “o céu está azul” e “o céu está azul é verdadeiro”, ou ainda, “João ama Maria” e “João ama Maria é verdade”. Já uma linguagem aberta é aquela em que há a distinção de diferentes níveis de linguagens para a definição de termos semânticos, tal como “verdade” e “verdadeiro”.

Certas sentenças mostram-se paradoxais quando se tenta verificar sua veracidade semântica dentro de linguagens fechadas. Esse é o caso do paradoxo do mentiroso, formulado por Epimênides de Creta, ao dizer que “todos os cretenses são mentirosos” — o qual também é conhecido simplesmente como “o paradoxo do ‘Eu minto’”. Com vistas a solucionar esse tipo de paradoxo, Tarski propôs a distinção entre linguagem-objeto e metalinguagem, sendo a última “uma linguagem semanticamente aberta, formalizada e consistente” (IANNINI, 2013, Kindle Location 3288), destinada a estabelecer a atribuição de verdade sobre as propriedades semânticas da linguagem objeto. Nesse caso, a verdade é um atributo que não pode ser determinado a partir do interior de uma linguagem fechada, precisando se reportar a uma referência externa, a uma metalinguagem construída artificialmente para funcionar como seu crivo.

A crítica de Lacan à metalinguagem é famosa; entretanto, Iannini alerta para o fato de que essa crítica se restringe ao domínio da psicanálise. Pois, na medida em que a eficácia do modelo de Tarski se restringe às linguagens artificiais e formalizadas, tendo aplicabilidade dentro da Lógica, ela não se propõe a resolver paradoxos relativos às linguagens naturais. E, assim: “[q]uerer estender a posição de Lacan em relação à metalinguagem para fora do campo da psicanálise ou, indo um pouco mais longe, embora com algum grau de concessão, para fora de linguagens naturais, seria fazer da psicanálise uma *Weltanschauung*” (IANNINI, 2013, Kindle Locations 3300-3301, grifo do autor). Levando isso em conta, podemos considerar a crítica de Lacan à metalinguagem enquanto seu modo de anunciar que *não há Outro do Outro*, ou seja, que não há um lócus externo ao campo da linguagem que poderia servir para garantir o valor de verdade no nível do sujeito. Ao contrário, o autor afirma que, na operação psicanalítica, a verdade tem que ser definida de acordo com uma lógica extraída de linguagem mesma; mais especificamente, da divisão entre o sujeito do enunciado e o da

enunciação, o sujeito gramatical e o do inconsciente. Ele analisa essa questão no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, mostrando que o sujeito da enunciação está relacionado à transferência, ou seja, que a fala em análise se endereça ao Outro e isso coloca em jogo a vertente do engano (enganar o Outro, enganar a si mesmo), por meio do qual a verdade se revela — o que é contrário ao estabelecimento da verdade através de um crivo externo. Verdade e mentira não se opõem aqui, mas participam da mesma dimensão (LACAN, 1963-64/2008, p. 137).

Nesse sentido, Lacan confronta o paradoxo do mentiroso afirmando que o ‘eu’ usado como o sujeito gramatical não é o mesmo ‘eu’ que enuncia a frase; e, com essa divisão entre sujeito do enunciado e da enunciação, o autor pensa desfazer o paradoxo. Quer dizer, ao afirmar “Eu minto”, o analisante pretende tapear o analista, já que o significado do enunciado é invertido no nível da enunciação. Atentemos para o fato de que essa diferença entre o 'eu' gramatical e o 'eu' que se produz como sujeito da enunciação, atravessado pelo inconsciente, também se refere ao lugar do Outro. Como precisa Lacan, o Outro do enunciado é o tesouro do vocabulário que contém o significante 'minto', já o Outro no nível da enunciação é o ponto do qual o analista espera o sujeito (LACAN, 1963-64/2008, p. 138). Daí que a interpretação deva levar em conta essa inversão: “Nesse caminho de tapeação em que o sujeito se aventura, o analista está em posição de formular esse *você diz a verdade*, e nossa interpretação jamais tem sentido senão nessa dimensão” (LACAN, 1963-64/2008, p. 139, grifo do autor).

Meditemos sobre o fato de a verdade se formular através da tapeação. O jogo com o Outro do significante impede que toda a significação seja enunciada sem deixar restar a dimensão enunciativa. Dito de outra forma, na equivocação significante sofre-se de não saber tudo o que se diz, produzindo efeitos de verdade na falta do saber. Em se retirando a verdade do lado saber, do dito, do enunciado — para colocá-la do lado do ato de fala, da enunciação —, tem-se como consequência que o falso se torna um modo de formular do verdadeiro. A verdade mostra sua estrutura de ficção enquanto ato de fala que exige um outro lugar — o Outro-testemunha, o Outro que não um parceiro qualquer (LACAN, 1960/1998, p. 822). Do que se segue que o fato seja o *factício*. Nesse sentido, o enigma torna-se um paradigma para a interpretação no processo de cura. Ou seja, o ato psicanalítico enquanto intervenção do analista segue a estrutura de um saber que se enuncia desde o lugar da verdade, enquanto semidizer, na medida em que, “a verdade, nunca se pode dizê-la a não ser pela metade”

(LACAN, 1969-70/1992, p. 34), “[d]izê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver como o real” (LACAN, 1974/2003, p. 508).

A dimensão enunciativa na determinação da verdade está colocada no conhecido chiste apresentado por Freud (1905/1969, p. 136) sobre os dois judeus na estação de trem:

> Dois judeus encontraram-se num vagão de trem em uma estação na Galícia. ‘Onde vai?’ perguntou um. ‘À Cracóvia’, foi a resposta. ‘Como você é mentiroso!’, não se conteve o outro. ‘Se você dissesse que ia à Cracóvia, você queria fazer-me acreditar que estava indo a Lemberg. Mas sei que, de fato, você vai à Cracóvia. Portanto, por que você está mentindo pra mim?’

Ao falar seu verdadeiro destino, o segundo judeu intencionava o engano de seu interlocutor, mas, tal como o analista, o último traz à tona a dimensão enunciativa da comunicação. Quer dizer, a verdade não se encontra nas propriedades internas do enunciado, mas no ato de fala endereçado ao Outro. Enfim, o paradoxo semântico existe quando o enunciado é considerado apenas em sua estrutura semântica interna, desconsiderando as expectativas estabelecidas pelo lugar do interlocutor e pela dimensão subjetiva que constitui a fala. Em suma, a enunciação introduz uma dimensão heterogênea no nível semântico da linguagem: os lugares do sujeito do inconsciente e do Outro. Esse é o âmbito no qual a fala plena enlaça simbólico e real, tendo valor de ato.

Em suma, o modelo da clínica da intersubjetividade postula que procedimentos simbólicos como reconhecimento, fala plena, historicização e verdade são aptos a cancelar a libido, que aliena o sujeito no imaginário, bem como tocar o real, o qual resiste à simbolização, integrando-o. No entanto, dá-se uma mudança crucial no pensamento lacaniano quando o autor considera que o resto de simbolização tem uma natureza heterogênea à linguagem, formulando o conceito de objeto *a*. Nesse ponto, o ato não visa ao real como resistência à simbolização, mas àquele que é reduzido por um trabalho do simbólico e apresenta-se como correlato à impossibilidade. Então, o ato de Antígona, por sua relação com a categoria do impossível, serve de inspiração a uma concepção psicanalítica de ato.

2.2.3 - O ato de Antígona e o impossível

Trazer o objeto à cena significa abordar a relação do sujeito com o gozo, o prazer, a satisfação libidinal, sendo esse o âmbito do ato psicanalítico. De fato, no ato psicanalítico, o sujeito toma o lugar do objeto *a*, desde onde ele "escolhe" agir, reestruturando sua forma de gozo. Esse modelo foi formulado por Lacan, principalmente, em seus seminários *A lógica do fantasma* e *O ato psicanalítico*, os quais tiveram lugar entre 1966 e 1968, mas suas luzes foram lançadas sete anos antes, quando o autor falou sobre a tragédia antiga e a ética da psicanálise.

O ato de Antígona encerra uma espécie de modelo para o ato analítico. Isso significa que, para formular uma ética à psicanálise, Lacan não se inspira na filosofia, o âmbito da teoria, mas na tragédia antiga, o âmbito da ação, já que "[a] tragédia não diz sobre alguma coisa, ela é em si mesma; não reflete, mostra em ato. Não é da ordem do dito, mas caracteriza um dizer" (VORSATZ, 2013, p. 42). Isso não quer dizer que o sujeito da psicanálise seja o sujeito trágico, o que seria contradizer o *cogito* cartesiano como condicionante do primeiro, mas que há uma homologia entre o homem trágico e o sujeito do inconsciente no que diz respeito a enfrentar pela via do ato o impasse entre determinação e responsabilidade. Vejamos como Vernant e Vidal-Naquet (1981/2011, p. 4) definem o domínio da tragédia quanto a esse ponto:

> O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteiriça onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticaram e por eles são responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa.

Esse impasse, entretanto, constitui o próprio espaço da liberdade, no sentido de se estabelecer um novo início, porque o sujeito é compelido a dissolvê-lo pela via do ato. Quer dizer, não se trata de encontrar uma solução para o impasse ao modo da conciliação ou de uma ação deliberada, senão de um precipitar-se, em ato, à reformulação das coordenadas simbólicas que o instituem — daí a ideia de dissolução. Nessa empreitada, o ato encontra sua contraparte na responsabilização. Se o primeiro responde ao tempo da antecipação, a segunda, por sua vez, se dá retroativamente e recai não sobre a intencionalidade do agente, categoria

inapreensível e fluida por definição, mas exclusivamente sobre seu ato e as consequências desse. A responsabilização implica que se eleve o desejo à condição de causa (do ato, do sujeito), o que vai gerar uma perda de ser e permitir que o sujeito confronte a determinação que vem campo do Outro.

Um exemplo de ato que coloca claramente a noção de responsabilização em jogo pode ser observado no caso da mulher que, tendo por hábito guardar os acessórios que usara na rua sempre que chegava em casa, dá-se conta, em certa ocasião, que havia também guardado sua aliança de casamento. Estupefata, ela credita o ato falho à certeira manifestação inconsciente de seu desejo de ser solteira, já que lidava com pensamentos de encontrar um colega por quem nutria interesse sexual, apesar de relutar contra o reconhecimento desse desejo. A assunção da mensagem inconsciente como verdade no nível do sujeito leva a mulher a recuar diante de seus planos, e esse episódio demarca um esvaziamento do desejo endereçado ao colega. Ou seja, os efeitos subjetivos decorrentes do ato advieram da responsabilização por um ato falhado em sua capacidade de conectar-se com os ideais, o qual está mais do lado da rata do que do da realização. É o que entrevemos no termo *misfire*, do inglês, que não designa meramente a não ocorrência do que se esperava, mas a ocorrência de outra coisa, num outro tempo, gerando um resultado contrário e perturbador.

Observemos alguns elementos retirados do comentário de Lacan sobre a tragédia de Antígona, no seminário *A ética da psicanálise*, com vistas a avançar em nossa análise sobre o ato. Ali, o autor enfatiza que a heroína sofocleana está radicalmente certa de sua escolha, o que a leva a sacrificar tudo para persegui-la. Purificada do medo e da piedade, os quais habitam o imaginário, e guiada por um desejo decidido, a personagem trágica se lança em um ato que transgride a lei da cidade: ela enterra o corpo de seu irmão morto, Polinices, contra a ordem do tirano Creonte de fazer de seu cadáver alimento para cachorros e pássaros. Além de confrontar a determinação que vem do Outro, o ato de Antígona é empreendido em uma posição extremamente solitária: na origem, a recusa de sua irmã em ajudá-la; em seguida, e como posição ética, sua recusa à oferta de ajuda pela irmã; em seu destino, o espaço desértico

do entre a vida e a morte. Quer dizer, a protagonista trágica não tem modelos a seguir, nem um saber a lhe guiar, menos ainda pares que lhe possam servir de suporte.[49]

Nesse contexto, o que causa a implacável decisão da heroína? Sua resposta não poderia ser mais clara: não se trata do Polinices de carne e osso, mas da *impossibilidade* de ter outro irmão, já que seus pais estão mortos. De fato, Antígona não transgrediria a lei em nome de um marido ou um filho que pudessem ser substituídos por outro marido ou filho. Tendo a impossibilidade como causa de seu desejo, o sujeito Antígona se recusa a fazer concessões, já que, diante do impossível, nenhum significado poderia confortar; nenhuma aspiração futura, distrair; nenhuma conciliação, remediar. Seu ato, de fato, dissolve as coordenadas iniciais que sustentavam a situação, pois, a despeito da condenação pela lei da cidade — a qual considera Antígona simplesmente uma criminosa a ser punida —, seu ato muda a situação: os deuses se voltam contra Creonte e ela é revelada aquela que enuncia a verdade. Assim, o destino da protagonista não segue nenhuma conciliação. Ao suicidar-se, ela deixa a cena no sentido mais concreto da palavra. Não seria esse o testemunho mais concreto da operação do ato sobre o sujeito?

Dos elementos recolhidos do comentário de Lacan sobre a tragédia de Antígona, nos movemos a abordar o ato psicanalítico. Em primeiro lugar, o ato tem um valor de fala, uma intervenção significante singular que enlaça o real, estabelecendo uma ruptura no tempo e na determinação causal ao gerar um rearranjo na estrutura simbólica da situação. Como consequência disso, os atos diferem de comportamentos, hábitos, rituais e reações automáticas, já que esses são manifestações repetitivas que acontecem dentro de determinado padrão simbólico e respondem consistentemente a alguma cadeia causal, relativa tanto a estímulos físicos quanto a associações entre significantes. Assim, destacamos alguns exemplos que não devem ser confundidos com atos: a resposta automática de fechar os olhos diante de uma luz intensa; a produção de secreções digestivas pelo estômago diante de um

---

[49] A solidão da heroína quanto a agir sem o amparo de um saber, de exemplos ou de um quadro tradicional que acolheria a interpretação de seu dilema está de acordo com o fato histórico de que a tragédia ática — desenvolvida na Atenas do fim do século VI a. C. ao fim do século V a. C. — se inspirou nos mitos heroicos para confrontar os valores desses "com os novos modos de pensamento que marcam o advento do direito no quadro da cidade" (VERNANT E VIDAL-NAQUET, 1981/2011, p. 4). Nesse sentido, vê-se uma mudança no papel do coro que representa o colégio de cidadãos, o qual "não tanto exalta as virtudes exemplares do herói, como na tradição lírica de Simônides ou de Píndaro, quanto se inquieta e se interroga a respeito de si mesmo. No novo quadro do jogo trágico, portanto, o herói deixou de ser um modelo; tornou-se, para si mesmo e para os outros, um problema" (VERNANT E VIDAL-NAQUET, 1981/ANO/2011, p. 2).

estímulo previamente associado à alimentação, tal como o som do sino provocara no cachorro que participava do experimento de Pavlov; a celebração da vida de entes queridos ou a lamentação da perda dos mesmos em funerais, segundo as tradições culturais dos grupos, e assim por diante.

Em segundo lugar, há um aspecto central de transgressão no ato psicanalítico. A reivindicação de Lacan sobre a travessia do Rubicão por Júlio César ser um paradigma para o ato psicanalítico é baseada no fato de que, quando o general atravessa o pequeno córrego de água, ele transgride a lei e se torna um desertor, cruzando um limite sem volta (LACAN, 1967-68, p. 80). Esse aspecto é fundamental, porque diferencia o ato como fala plena do ato de fala simplesmente, o qual foi formulado por John Austin. Shoshana Felman (1980, p. 104) afirma que o ato de fala de Austin compartilha um terreno comum com a fala plena em Lacan, já que para ambos a linguagem não é um dispositivo denotativo ou descritivo, nem representa um real que está constituído previamente, senão performa ações. O ato de fala realiza casamentos, batismos, abre e fecha encontros, condena, perdoa e promete. No entanto, ainda que tanto a psicanálise quanto a teoria de Austin compartilhem a noção de que a fala certa no contexto certo muda a situação, o escopo da mudança difere decisivamente em cada teoria, pois, enquanto o ato de fala realiza o que é socialmente codificado e depende largamente da garantia das convenções coletivas e dos rituais, o ato psicanalítico transgride a estrutura simbólica que sustenta a situação (PLUTH, 2007, p. 101).

Em terceiro lugar, no ato psicanalítico o sujeito é correlato ao objeto *a*. Em outras palavras, o ato não é empreendido por um sujeito autônomo de acordo com o saber elaborado sobre seus conflitos subjetivos, mas é desencadeado desde o lugar do impossível de simbolizar do desejo, o objeto *a* (LACAN, 1970/2003, p. 407). É preciso salientar que o objeto *a*, que cria o espaço do ato, está no lugar do real como impossível, o qual habita a intersecção entre o simbólico e o real. Daí a afirmação de Lacan de que "[n]ão acessamos o referido real [aquele que diz respeito ao ato] senão no e através do impossível que somente o simbólico define" (LACAN, 1971-72/2012, p. 136). Dizer que o real é o impossível é dizer que houve um trabalho simbólico sobre ele, e essa afirmação se desdobra de diversas formas.

Na sequência do "Seminário sobre a carta roubada", Lacan analisa a sobredeterminação simbólica do real. O autor observa as probabilidades da recorrência de certas combinações de um par significante em uma situação aleatória — no caso, a

emergência de números pares-ímpares no lançamento de dados — e isso o permite afirmar que, do real como pura contingência, na medida em que o resultado do lançamento de dados não obedece a nenhuma lei, se destaca a categoria do impossível a partir da nomeação de certas sequências de significantes (LACAN, 1956/1998, p. 56). Já no seminário *O objeto da psicanálise*, o autor nomeia real a própria resistência da realidade a ceder às fórmulas matemáticas do conhecimento, às letras simbólicas que escrevem o real (aula de 15/12/1965). No contexto da cura, por sua vez, o impossível quer dizer que o sujeito encontra o osso de sua subjetividade e não pode mais almejar uma redução, confrontando-se com o impossível de dizer. É nesse sentido que Colette Soler (2005, p. 198) fala sobre o ato [*acte*] como "acteísmo" [*actheísme*], na medida em que o sujeito se encontra em posição de não mais acreditar que do inconsciente possa vir uma resposta salvadora, silenciando a dimensão de enigma do sintoma bem como a do Outro como tesouro dos significantes. Desse percurso produz-se a letra, o traço, o significante elevado à condição de escrita de gozo, os quais se prestam à transmissão. Esse modo de conceber o real se diferencia, por exemplo, do real do trauma ou daquele que constitui a realidade. Como Freud esclareceu em *Além do princípio do prazer*, o real traumático é mais heterogêneo à dimensão simbólica do que o real como impossível.[50] E a realidade evoca uma imaginarização do real, sendo ali o impossível recusado como sinal de impotência.

Por último, ressaltamos que no ato há a refundação do sujeito. Porque a produção da letra não designa o fim da análise, senão o que pode advir a partir daí, a saber: a precipitação do sujeito a um agir inédito que tem efeito de ultrapassar os limites de um dado campo simbólico e reorganizar seu modo de gozo. Não se trata do coroamento de um processo de aprendizagem ou de um ato que corresponda aos auspícios da vontade. A refundação no nível do sujeito vem do lugar do resto, e não daquele do protagonista ou do autor. Quer dizer, o ato

---

[50] Ainda que o real do trauma não se refira ao ato psicanalítico, o ato que vem do analista na direção do tratamento é apto a tocar o real traumático. No filme *Rendez-vous chez Lacan* (MILLER, 2011), Suzanne Hommel, analisanda de Lacan, conta que certa vez ela falava em análise sobre acordar-se repetidamente às 5:00, hora em que a Gestapo tinha por costume invadir as casas dos judeus na Alemanha. Repentinamente, o analista saltou de sua cadeira para tocar delicadamente sua face, enquanto enunciava "*geste à peau*", o que significa tocar a pele, acariciar, em francês. Ou seja, seu ato foi uma intervenção significante, na medida em que produzia uma homofonia ao significante 'Gestapo', o qual havia se tornado traumático para a paciente — não mais um elemento simbólico que se encadeia a outros, mas um pedaço do real que interrompia seu sono. Suzanne acrescenta que esse gesto não diminuiu seu sofrimento, mas o modificou, tonando-se um gesto inesquecível. Nesse exemplo, é possível ver como o ato gera uma intervenção significante apta a afetar o real traumático.

opera uma extração no nível identificatório e o sujeito advém no lugar do que resta dessa extração, tal como, "[e]m certa medida, também o artista é aquele que resulta, *a posteriori*, do empreendimento de extração que faz existir a obra" (VORSATZ, 2013, p. 21). Em suma, Antígona coloca em jogo os elementos que operam no ato psicanalítico por ter confrontado a determinação exterior com um ato solitário, fundado no impossível e que operou a partir da destituição subjetiva.

2.2.4 - O ato psicanalítico no processo da cura: da impotência à impossibilidade

Para pensar sobre o ato psicanalítico no processo da cura, Lacan dialoga com o *cogito* cartesiano. O autor sustenta que o estado original do sujeito é a divisão definida pelo "ou-ou", forçando-o a escolher entre pensar ou ser. A escolha forçada implica uma perda que não é apenas relacionada ao que foi deixado pra trás, mas também a uma privação crucial que se apresenta juntamente com a alternativa escolhida. Lacan exemplifica isso com o "A bolsa ou a vida!", no qual o sujeito é forçado a escolher a vida decepada de dinheiro (LACAN, 1963-64/2008, p. 207). Com essa escolha, o sujeito experiencia uma alienação primordial ao ser em detrimento do pensamento: "Sou, logo, não penso." O ser está do lado da consistência do eu das identificações; por isso Lacan (1967-68, aula de 10/01/1968) o designa como um falso ser, aquele que impede a emergência do nível inconsciente do pensamento apto a causar a divisão subjetiva relativa ao desejo.

O sujeito busca um tratamento psicanalítico quando há algum mau funcionamento no nível das identificações e sua demanda é a restauração de seu estado anterior; em outras palavras, o sujeito busca superar sua impotência através do saber que ele espera obter do processo psicanalítico. Em sentido diverso dessa demanda, esse processo visa transformar a impotência em impossibilidade. Esse confronto com o impossível não permite confusão com resignação, mas implica deixar cair a crença na função de enigma que o sintoma assume para o sujeito que está sob transferência — renunciar à esperança de que do inconsciente possa surgir um complemento, para usar uma expressão de Soler (2005, pp. 197-198).

Contra a demanda de recuperar a efetividade das identificações, o psicanalista convida o sujeito a falar "livremente", isto é, a dar vez à emergência do pensamento inconsciente, à

custa de uma perda do ser. Subvertendo o cartesiano "Penso, logo, sou", Lacan propõe "Penso, logo, não sou" para designar o sujeito do inconsciente como um pensamento sem substância. Em não se sabendo quem é, por ter perdido as referências oferecidas pelas identificações, o sujeito formula uma questão sobre seu sintoma e começa a buscar um saber sobre esse.

De fato, a procura pelo saber mobilizada pelo sintoma é sustentada por uma guinada na transferência: do amor ao analista à transferência ao saber que é suposto ao Outro como lugar da linguagem, o sujeito suposto saber. Nesse sentido, a análise se desenrola a três: o paciente, o psicanalista e o Outro[51]. Em outras palavras, o analista se move da posição de amado para a de suporte de um significante, qualquer significante, com o qual os significantes da cadeia do analisante se articulam. Ainda que essa mudança na transferência seja crucial para a emergência do sujeito do inconsciente, ela não é capaz de levar um tratamento psicanalítico a seu cabo, já que o sujeito suposto saber não promove a separação do sujeito em relação ao Outro; ou seja, a transferência faz com que o sujeito permaneça na expectativa de superar a impotência através do saber em vez de confrontar a castração enquanto impossibilidade. Assim sendo, "[o] final da análise consiste na queda do sujeito suposto saber, e sua redução ao advento desse objeto '*a*', como causa da divisão do sujeito, que vem ao seu lugar" (LACAN, 1967-68, aula de 10/01/1968). A queda do sujeito suposto saber significa a passagem de um saber suposto a um saber exposto; isto é, de um saber que existe porque sustentado pelo Outro a um saber que é transmissível a qualquer um.

A queda do sujeito suposto saber está ligada à travessia da fantasia, ambos recursos utilizados para tamponar a castração no Outro, se opondo à emergência do impossível: diante da falta de saber, a operação transferencial faz existir um lugar terceiro na relação analítica, desde onde o saber é suposto existir; diante da falta de satisfação sexual, o sujeito constrói uma fantasia que lhe permite obter prazer de sua ligação com um objeto, burlando a condição da falta que deriva da castração.

---

[51] A linguagem como dimensão de alteridade tanto ao analista quanto ao analisante é bem exemplificada quando Goldenberg (2006, Kindle Locations 379-380) relata sua interpretação sobre as associações de uma de suas pacientes relativamente a um sonho. Ela sonha que ocupa todo o céu e associa isso com um filme. Tendo conhecimento sobre o filme, o analista pontua: "A mãe judia". Mas em vez de tomar o significante *judia* como adjetivo relativo ao substantivo mãe, a paciente o toma como o verbo *judiar*, revelando que sua questão era a crueldade de sua própria mãe. Nesse caso, "a mãe judia" vem do discurso do Outro tanto para o analista quanto para o paciente.

Em “Uma criança é espancada” (1919), Freud formula seu paradigma sobre a fantasia. Segundo ele, é surpreendente como seus pacientes neuróticos, após certo tempo de tratamento, revelam, sob grande hesitação, que sentem prazer com uma fantasia — a qual lhes causa vergonha e culpa fora desse momento de prazer. O texto dessa fantasia é uma repetitiva e monótona fórmula, retirada de um texto perverso, que se resume na seguinte estrutura: *uma criança é espancada*. Diz-se que a fantasia é perversa não porque o sujeito seria um perverso em sua estrutura psíquica, mas porque Freud a desenvolve em três fases, as quais se sucedem pelas inversões dos modos masoquista e sádico de excitação sexual, geralmente com experiências associadas à masturbação infantil — elementos que apontam para a sexualidade perverso-polimorfa característica da infância. Outro elemento importante é que, diante da tentativa de Freud em provocar associações de seus pacientes, aparece a resposta: “Nada mais sei sobre isso: estão espancando uma criança” (FREUD, 1919/1976, p. 227); daí que, por seu caráter de resistência à associação e repetição compulsiva, o autor conclui que, de fato, “essas fantasias subsistem à parte do resto do conteúdo de uma neurose e não encontram lugar adequado na sua estrutura” (FREUD, 1919/1976, p. 230).

É nesse “nada mais sei” que vemos o porquê de Lacan ter associado a fantasia ao estatuto do inconsciente como falta do significante no Outro. Quer dizer, a impossibilidade de falar sobre a fantasia não se deve a fatores associados à resistência, mas ao fato de que a fantasia é o que se produz na própria falta de sentido da palavra — contrariamente, por exemplo, aos sintomas que apresentam uma estrutura de linguagem. O tratamento psicanalítico é o próprio processo de dar voltas pela fantasia, ir para o outro lado e ver o que ela acoberta, ou, como diz Lacan, atravessá-la. Não há nada por detrás da fantasia, mas o sujeito tem de conferir, tem de verificar por todos os lados, até que se convença de que não há verdade, ou história, ou fato traumático para encontrar, e de que tudo o que se pode dizer é trabalho de uma construção. É nesse momento que o tampão sobre a falta do significante no Outro vacila, gerando o esvaziamento da transferência enquanto suposição de saber e dando-se em ato a passagem do analisante a analista: “o ato define por seu corte a passagem onde se instaura, onde se institui o psicanalista” (LACAN, 1967-68, p. 127).

Por fim, façamos uma pequena digressão para esclarecer que a redução do sujeito suposto saber ao objeto *a* acontece não apenas no sentido da falta do significante no Outro, tal como ocorre no ato psicanalítico, mas também no sentido do cancelamento da suposição de

saber em nome do gozo, tal como na passagem ao ato e no *acting out*. “A passagem ao ato é uma categoria da psiquiatria francesa que se refere tipicamente a ações violentas ou transgressivas nas quais o sujeito impinge dano ao outro ou a si mesmo — o suicídio, por exemplo” (DUNKER, 2011, 346-347). A teoria psicanalítica entende que a passagem ao ato permite uma descarga de ansiedade enquanto faz o sujeito *cair fora da cena*, do lugar estruturado pelas coordenadas do Outro. O sujeito rejeita o Outro e age a despeito dele, não reestruturando sua relação com a determinação simbólica; ou seja, não há uma efetiva intervenção significante nesse âmbito. Um exemplo de passagem ao ato é a automutilação como forma de alívio da angústia.

Diferentemente da passagem ao ato, o *acting out* não se dá a despeito do Outro, mas é atuado *para* ele. Ele mostra que o analista está mal posicionado na transferência e não está apto a interpretar apropriadamente. Lacan leu o caso do plagiário, apresentado por Ernest Kris, como um *acting out.* Com o propósito de interpretar o medo do paciente de que ele não seria apto a escrever algo inédito, o analista lê seus manuscritos e o assegura de que ele não é um plagiário. Nesse contexto, o analisante menciona que tem comido miolos frescos em seu caminho para o consultório do analista. Kris entende o comentário do paciente como confirmação de sua interpretação, mas Lacan pontua que o paciente faz um *acting out* e não está com acordo com a precisão da intervenção do analista. De acordo com o psicanalista francês, ao basear-se na realidade, a interpretação de Kris não se refere ao nível simbólico, não apontando a identificação do paciente com seu pai, esmagado por seu próprio pai brilhante. Assim, ao comer miolos frescos, o paciente mostra em ato os significantes que não foram simbolicamente articulados devido ao mau posicionamento do analista na transferência (LACAN, 1954/1998, 395-401).

2.2.5 - O dispositivo do ato psicanalítico: a transmissibilidade

Já afirmamos que, em um processo psicanalítico de cura, o impossível é o que se produz a partir do trabalho simbólico sobre o real do gozo. Isso não se refere à falta no dizer, à insuficiência do sentido, ao que escapa à articulação simbólica, senão ao fato de que a análise promove um encontro com aquilo que se repete do sintoma e não cede ao sentido. Daí que ela promova um efeito de redução da subjetividade a um osso, o qual resiste ao

encadeamento significante, mas cede à escrita, se liga à letra. A letra é apta a escrever o real por sua transmissibilidade, uma característica ausente no significante. Ainda que o valor de uma letra dependa de suas relações com outras letras, ela tem uma identidade para além de sua posição em relação a outros elementos de um sistema. A letra tem uma ordem positiva; ela tem qualidades, suporte sensível e fisionomia; pode ser rasurada, apagada, impressa, traçada, indevidamente escrita, abolida. Em outras palavras, ela é manipulável, empunhável, deslocável e transmissível. O significante, por sua vez, é sempre outro. Ele pode faltar, mas nunca será destruído, já que seu poder representativo advém de sua habilidade de manejar oposições e relações em um sistema a fim de criar sentido. Enquanto, em um discurso, o significante representa o sujeito, a letra transmite o real, o qual é suportado por seu corpo. Como destaca Milner (1995/1996, p. 105): "o significante deriva apenas da instância S; mas a letra vincula R, S e I".

Localizando a si mesmo em linha com Descartes e Freud, Lacan não pensa o limite de simbolização como algo inefável, místico ou além da linguagem. Em suas palavras: "a psicanálise que se apoia em sua fidelidade freudiana não pode, de maneira alguma, dar-se como um rito de passagem a uma experiência arquetípica ou de algum modo inefável" (LACAN, 1960/1998, p. 810). Daí que o autor tenha adotado a estratégia da formalização para lidar com aquilo que habita o limite da simbolização na análise, o que afetará tanto o processo psicanalítico de cura quanto a transmissão de seu ensino. Assim, ainda que haja um limite para ensinar o que é representado por significantes, Lacan insiste em fazê-lo transmissível através da letra, de acordo com o uso que ela tem no discurso científico — a saber, escrevendo o real, e não representando-o ou dando-lhe sentido. Nas palavras do autor: "Mas o real real, se assim posso dizer, o verdadeiro real, é aquele ao qual podemos ter acesso por um caminho bem preciso, que é o caminho científico. É o caminho das pequenas equações" (LACAN, 1974/2005, p. 76).

Assim, a literalização do real dá espaço aos matemas lacanianos: fórmulas, esquemas e grafos que o autor emprega para a transmissão do seu ensino. Segundo Johnston (2004, p. 254), Lacan emprega a noção de matema no sentido do Grego antigo *ta mathemata*, o lugar da transmissão integral, daquilo que pode ser ensinado sem perda; ou seja, o matema é o lugar máximo da formalização em psicanálise.

> Assim como equações científicas tais como “E=mc2”, em última instância, não fazem nada além do que descritivamente cingir facetas de um universo sem um Outro transcendente, metafísico — a dádiva pura, bruta, da materialidade imanente em sua inexplicável contingência é um e único grau zero da ciência, o qual ela representa sem adicionar nenhum suplemento de sentido ou garantia de significância necessária —, assim também fazem os matemas de Lacan, igualmente sem sentido como as fórmulas matemáticas da Física, refletem o infundado fundamento das estruturas da subjetividade enquanto aquém ou além das esferas do sentido. (JOHNSTON, 2004, p. 257, tradução nossa)

Para sermos precisos, a escrita é um modo de acesso ao real como impossível, no sentido de que aí se coloca em jogo algo que não pode passar num processo de formalização. Sendo *o que não cessa de não se escrever*, o impossível é cingido pela letra ao subtrair-se da escrita. Ou seja, o real como impossível é o *impasse* na formalização, e não a resistência à simbolização localizada na relação intersubjetiva, como Lacan havia indicado quando postulara a existência dos três registros num sentido mais independente e a primazia do simbólico sobre o real e o imaginário. Para sintetizar, com Badiou, há algo no real que é ensinável, o que faz a ciência possível; entretanto, no que é ensinável, há um impasse do real — e isso é apenas transmissível (BADIOU, 2013, p. 45).

No contexto da formalização, torna-se necessário inserir o saber (que é transmissível) no par verdade-real para pensar-se o ato. Quer dizer, enquanto a simbolização é entendida como capaz de cancelar o gozo que habita o imaginário e o real, a verdade é o paradigma para o ato; entretanto, com a emergência do conceito de objeto *a* enquanto heterogeneidade à simbolização, sendo o real não mais um excesso de significação — senão o impossível de simbolizar —, coloca-se a necessidade de um saber transmissível a fim de se evitar uma concepção de real como algo inalcançável, inefável ou impenetrável. Pois uma verdade que não fosse submetida a um esforço de transmissão pela via do saber estaria ameaçada pelo subjetivismo. Daí a função do saber que se pretende à transmissão. Badiou (2006, p. 89, tradução nossa) explica a relação entre verdade-saber-real:

> O trio verdade-saber-real não pode ser descompilado. Ao fazer tinir algo Real e verdadeiro, deve-se identificar nisso a função do saber. Se se possui algum saber sobre o Real, deve-se identificar os efeitos de verdade e, quando fala-se das relações entre verdade e saber, o Real também deve estar lá.

É por isso que Lacan propôs à sua Escola a transmissibilidade enquanto dispositivo que serve para estabelecer se uma psicanálise encontrou seu fim, isto é, se o analisante passou a analista. Quando o analisante pensa que sua análise está terminada, ele transmite sua experiência a outras pessoas, chamados de passadores, os quais, supostamente, estão em um momento similar em suas análises pessoais. Essas pessoas transmitem o testemunho do analisante a um pequeno grupo designado pela Escola de Psicanálise, chamado cartel de passe. Se esse cartel entende que há suficiente evidência sobre o fim da análise, ele intitula o analisante como Analista de Escola (A. E.) — e esse sujeito se torna responsável, durante três anos, por dar testemunhos públicos sobre sua passagem de analisante a analista. Portanto, o ato psicanalítico requer tanto a construção de um saber pelo analisante sobre a verdade de seu sintoma quanto a transmissão dessa experiência ao Outro da Escola de Psicanálise. Nesse ponto, como em uma paralaxe[52], o mesmo se torna outro; como na deserção militar, o outro nunca será capaz de recuperar seu estatuto original.

[52] 'Paralaxe' é um termo grego que significa alteração. Em Astronomia, ele designa o deslocamento na posição aparente de um objeto contra um fundo, quando observado de duas perspectivas diferentes. O ângulo que resulta das duas linhas que partem de cada ponto de observação, se cruzando no objeto observado, permite os astrônomos medirem a distância do objeto observado em relação à Terra, já que a distância aumenta enquanto o ângulo diminui. Zizek usa o conceito de paralaxe para pensar sobre mudanças políticas, levando em consideração a noção de ato psicanalítico. Tal como fazemos neste trabalho, em *Visão em paralaxe,* o autor defende que o ato muda as coordenadas que estruturam uma situação política.

2.3 - O ato como dimensão política da psicanálise - a liberdade

Nosso principal foco aqui não é a política enquanto governo, tratada como impossível por Freud e como função dos discursos do mestre e da universidade por Lacan, mas a política como ação, tal como proposta pela teoria de Hannah Arendt. Defendemos que há uma convergência estrutural da ação política com o ato psicanalítico, no sentido de que ambos respondem pela capacidade de iniciar — seja no âmbito coletivo ou no do sujeito, respectivamente. E, neste capítulo, abordamos a capacidade de iniciar a partir do nome pelo qual Arendt a chamou: liberdade.

2.3.1 - A liberdade na psicanálise

Perguntamos-nos: que referências temos na psicanálise sobre a liberdade? Trazemos aqui duas referências ao termo 'liberdade' em Freud. Em primeiro lugar, o termo 'liberdade' está presente na adjetivação do método psicanalítico — a associação livre —, onde o adjetivo significa justamente o oposto do que ele intenciona dizer segundo o seu sentido convencional, pois é a partir da noção de que os significantes não se associam ao acaso, mas são determinados pelas ligações inconscientes, que o analista instaura a escuta analítica e a interpretação; ou seja, a associação que o paciente é induzido a estabelecer deve ser livre das resistências conscientes para, justamente, deixar entrever sua determinação inconsciente. Outra figura que se refere à liberdade na psicanálise é o pai da horda primeva, o qual é livre porque apto a obter a satisfação pulsional, já que, segundo o mito, pode possuir sexualmente todas as mulheres. 'Liberdade' aqui significa não experimentar restrições à satisfação pulsional. E, nesse sentido, o pai da horda primeva é uma figura narcísica exemplar dentro da teoria psicanalítica.

Além dessas figuras freudianas sobre a liberdade, encontramos em Lacan uma reflexão sobre o tema em "O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada" (1945); e somos advertidos, por Roudinesco, que ela emergiu em um momento em que o autor estava em contato com o sistema psiquiátrico inglês, o qual organizava utilitariamente os combatentes de guerra. Tal movimento, resultado da difusão da psicanálise na Inglaterra através das teorias de grupos sem líder de Bion, fundamentava-se na revisão da teoria

freudiana no sentido de “trabalhar na explicitação de um vínculo social em que o eixo horizontal não mais fosse comandado pelo eixo vertical” (ROUDINESCO, 2008, pp. 241-242). Nessa linha, a reflexão lacaniana sobre a liberdade representava um elogio da democracia à inglesa, “o grupo comunitário, feito de indivíduos livres, contra o cadinho formador, fundado na pertença à terra” (ROUDINESCO, 2008, p. 243).

Analisemos, então, o referido texto. Ali Lacan apresenta um sofisma, segundo o qual o diretor de uma prisão deve libertar um prisioneiro entre três e, para chegar ao escolhido, lhes propõe um desafio: todos na mesma sala, cada um terá afixado em suas costas um disco, retirado de um universo de três discos brancos e dois pretos; excluída qualquer comunicação, o primeiro que descobrir qual é o disco que lhe coube e apresentar um raciocínio lógico para tal descoberta será digno da libertação. Ao cabo de certo tempo, os três prisioneiros vão simultaneamente ao encontro do diretor e oferecem-lhe a mesma e justa razão para o fato de carregarem discos brancos. A solução do problema é a seguinte: os dados que os prisioneiros dispõem inicialmente indicam que quem enxergar nos companheiros dois discos pretos, estará certo de que carrega um branco. Para esclarecermos o próximo tempo do raciocínio, chamemos os indivíduos de A, B e C e observemos que o raciocínio será o mesmo para os três, dando-se simultaneamente e permitindo que saiam juntos. Consideremos o indivíduo A. Ele vê dois discos brancos e faz a seguinte suposição: “Se eu fosse preto, B veria um disco preto e um branco e poderia deduzir sua cor pela reação de C, pois C teria saído da sala caso visse um disco preto em suas costas. Como C ficou parado, B saberia que seu disco é branco e poderia sair. Melhor dizendo, já que o raciocínio de C seria o mesmo que o de B, ambos deduziriam serem brancos e sairiam da sala juntos. Contudo, como meus dois oponentes estão parados, sei que sou branco”.

Após apresentar o sofisma, Lacan (1945/1998, pp. 198-199) comenta: “não somos desses filósofos recentes para quem o cerceamento de quatro paredes é apenas um favor a mais para o segredo da liberdade humana”, referindo-se à peça de Sartre intitulada *Entre quatro paredes* — encenada pela primeira vez no ano anterior, em Paris. Roudinesco (2008, p. 246) diz que essa peça expressa a concepção de liberdade que o filósofo formulara tanto em *O ser e o nada* quanto em *Os caminhos da liberdade* e Lacan se opõe a essa tese, já que não considera a liberdade como original: “Não apenas o homem não é livre para escolher suas

cadeias — já que não existe aparecimento original da liberdade —, mas está condenado, para tornar-se livre, a integrar-se à coletividade dos homens por um raciocínio lógico".

As quatro paredes na peça de Sartre referem-se ao fato dos três personagens se encontrarem no inferno, logo após suas mortes; mas, ao invés de encontrarem os castigos que supõem a esse lugar, ficam em uma sala sem acesso ao exterior e sem possibilidade de se furtarem a ver e serem vistos uns pelos outros, o que vai definir o olhar como principal regime de reconhecimento na trama. As personagens compõem diversos tipos de triângulos, havendo sempre a associação entre dois e experimentando o terceiro uma exclusão que integra a cena, por exemplo, como voyeur. O que coloca os personagens necessariamente em relação é o fato de que a liberdade de cada um depende do reconhecimento que eles podem vir a receber dos outros como livres de tal ou qual vício.

A recusa de Lacan em reconhecer em tal situação o segredo da liberdade humana nos remete ao deslocamento que o autor faz da questão do olhar para a questão do tempo, quer dizer: do imaginário ao simbólico. O nível simbólico, no sofisma, tanto aparece no fato de a solução do desafio depender de algo que não se vê — o disco colocado nas próprias costas —, quanto diz respeito à linguagem não ser usada no nível comunicativo, mas estabelecer a lógica em que se baseia o processo. Assim, a intersubjetividade está colocada tanto na trama sartriana quanto no sofisma lacaniano; mas à diferença de Sartre, que trabalha com o instante do olhar, Lacan postula três tempos para que o sujeito estabeleça um juízo verdadeiro sobre si — "sou branco ou sou preto?" — e alcance a libertação, o que depende de um raciocínio lógico que o insere na coletividade. Ao primeiro tempo corresponde o instante de ver os elementos colocados pelo problema; ao segundo concerne uma meditação que leva em conta os outros, o tempo de compreender; por fim, dá-se a precipitação no ato, quando aparece o sujeito lógico que chega a uma asserção verdadeira sobre si mesmo — o momento de concluir. Diferentemente do regime intersubjetivo que é encenado na peça sartriana, a saber, o instante extático do olhar, Lacan leva em conta um processo temporal que faz o sujeito passar pelo outro para, então, assumir sua afirmação subjetiva, dando-se a formação de um juízo que empurra para o ato, modo de ascender à verdade.

Outro ponto a destacar é o papel da pressa para o ato de conclusão. Lacan propõe que a espera demasiada no tempo de compreender impede o alcance da solução desejada. Se ao compreender por sua condição de branco, A esperasse, mas B e C, tendo chegado à mesma

conclusão que ele, não titubeassem, os últimos sairiam em primeiro lugar, fazendo A reverter a lógica inicial à custa de concluir erroneamente que é preto. Isto é, a demora induz ao erro. É o que vemos na procrastinação neurótica que espera amanhã para agir, ruminando um saber que em nada poderia revelar da verdade, pondo em dúvida toda a amarração significante e titubeando para perpetuar a inércia. O tempo do ato é o da pressa, da antecipação que faz a certeza existir por um instante, donde o juízo verdadeiro se estabelece, capaz de libertar. Em suma, a liberdade é um desdobramento do juízo verdadeiro, obtido dentro de um processo temporal lógico, que insere o indivíduo em uma coletividade; ou seja, *a liberdade é correlata à verdade no paradigma da clínica da intersubjetividade*.

Ainda encontramos outra importante reflexão de Lacan sobre a liberdade, agora no contexto da clínica do desejo puro. A posição ética que Lacan sustenta a partir do comentário sobre *Antígona* de Sófocles, no seminário *A ética da psicanálise*, tem como máxima "não ceder de seu desejo", na medida em que o desejo é o que causa a fenda constitutiva do sujeito, colocando-o para além da posição de tamponar a falta no Outro e fazendo advir a realidade da castração. É isso precisamente o que dá mostras o ato de Antígona, que, ao perseguir seu desejo, teve a liberdade de morrer.

A heroína trágica encarna um modelo positivo de desejo e se contrapõe à covardia neurótica que posterga o ato, paralisando o sujeito pela dúvida. Detenhamo-nos a pensar o que seria esse modelo positivo de desejo. Lacan diz que, em seu ato, Antígona é levada por uma paixão (LACAN, 1959-60/2008, p. 302). Temos uma pista para pensar, em termos psicanalíticos, sobre essa paixão, ao observar que o autor destacou o uso pelo coro do termo grego *Hímeros* — literalmente "o desejo tornado visível" (LACAN, 1959-60/2008, p. 317) — logo após Creonte decretar que Antígona devia entrar viva na tumba. Segundo Quinet (2014), "*Hímeros* vem do verbo *himeirein* grego, desejar".[53] O autor ainda contrapõe o desejo ligado a Hímeros àquele ligado à metonímia da falta. Em suas palavras: "*Hímeros* não é o desejo como falta, aspiração, vazio de satisfação e sim o estado de desejo, excitação gozosa, o desejo em sua assertividade, tornado visível no ser-para-o-sexo". Daí que Antígona seja o modelo de um desejo positivado, posto em ato, que não se confunde com o desejo neurótico guiado pela metonímia da falta, confrontado com o impossível de satisfazer que deriva da castração.

[53] Segundo Grimal (2000, p. 229), Hímero é a personificação do desejo amoroso e não figura em nenhuma lenda, sendo simplesmente uma abstração.

Desejo vacilante *versus* desejo decidido que reluz em gozo e satisfação. Desejo que resulta da operação da castração e de sua articulação com a lei, por um lado, e desejo causado pelo objeto *a*, por outro. Em suma, é do mais-gozar que se depreende o ato, seja psicanalítico, político ou artístico. Vejamos como Quinet (2014) se refere ao último: "O artista eleva as notas musicais à dignidade da voz, como mais de gozar – é um *mais de voz* que se faz escutar. Assim como o pintor joga na tela um *mais de olhar*" (QUINET, 2014). Na esteira do artista, temos o herói trágico, o analista, o revolucionário, o ativista político.

Interessante marcar, com uma breve menção, que Arendt (2005, p. 202) também considera ser a paixão necessária àqueles que agem e mudam o mundo. Para a autora, as paixões pertinentes ao âmbito público são extraordinárias e merecem ser acompanhadas pelo adjetivo 'políticas', tais como: a coragem, a busca da felicidade pública, o gosto pela liberdade pública, a ambição que luta pela excelência (ARENDT, 1963/2011, p. 344). Em suma, a grandeza. Mesmo em tempos como os nossos, em que a perseguição do controle e da segurança rege nossa organização coletiva, as paixões políticas, que seguem um modelo assertivo e positivo de desejo, são fundamentais para impulsionar as pessoas a deixarem as quatro paredes do mundo privado para agir em âmbito público.[54]

Decorre disso que a ética representada pelo aforisma "não ceder de seu desejo" indica que não basta inserir o neurótico na metonímia do desejo para fazê-lo tomar parte do regime de liberdade que decorre da ação, senão é preciso que sua fantasia seja atravessada, ou seja, que se faça vacilar o aparelho que insere o prazer em seus modos usuais de gozo. Porque o sujeito da falta-a-ser referido a um desejo como movimento metonímico infinito vacila diante da ação que poderia dar um basta no retorno significante e causar a transgressão de determinada configuração simbólica. Daí que o fim de análise implique em se levar o desejo às últimas consequências, a partir da posição do herói que é livre para morrer, desde onde ganha importância a questão da destituição subjetiva na análise. Portanto, a sustentação do desejo anda de mãos dadas tanto com a perda nas identificações quanto com a perda de gozo.

---

[54] As informações vazadas por Edward Snowden sobre as práticas sistemáticas de espionagem política e comercial feitas pela Agência de Segurança Nacional Americana dão uma concretude espantosa à nossa ciência sobre o controle da informação produzida virtualmente. Controle esse sobre o qual já estávamos alerta, mas ainda nos parecia mais difuso e parcial. Certamente, antes dessas revelações, a noção de uma agência estatal com uma política instituída de sistemática espionagem em escala mundial, fora de tempos de guerra fria, soava mais como um delírio paranoico do que como um dado de realidade, o que mostra, no mínimo, que a realidade subverte as categorias da razoabilidade.

Nas palavras de Graciela Brodsky (2010, p. 97): “em suma, essa perspectiva da análise que tem como meta o atravessamento do plano da fantasia e das identificações supõe, em última instância, a realização de um desejo absoluto, inumano, que tem um preço (…). É um desejo que se paga com o gozo, com a famosa libra de carne”.

No avesso do sujeito do desejo cujo modelo é Antígona, encontram-se Kant e Sade. Porque tanto o filósofo quanto o libertino enterram o sujeito do desejo sob a lei, elevada a um modo maior de gozo. E o custo de calar o desejo é fazer se esvair a verdade do sujeito, tal como testemunhada pela psicanálise (LACAN, 1963/1998, p. 796-797). Daí que a liberdade, contra o assujeitamento à lei, seja a liberdade de desejar como desdobramento da liberdade de morrer, ponto de cruzamento entre revolução e tragédia. Isso rendeu uma homenagem de Lacan à revolução que se sucedera entre *A crítica da razão prática* (1788) e a *Filosofia na alcova* (1795), a qual tomou forma nas seguintes palavras: “É a liberdade de desejar que constitui um fator novo, não por inspirar uma revolução — é sempre por um desejo que se luta e se morre —, mas pelo fato de essa revolução querer que sua luta seja em prol da liberdade do desejo” (LACAN, 1963/1998, p. 797).

Para sintetizar, vê-se que tanto no paradigma da clínica da intersubjetividade quanto no do desejo puro as reflexões de Lacan sobre a liberdade têm em seu cerne um ato que coloca em jogo a questão da verdade. Na primeira, um ato de libertação que decorre de um juízo verdadeiro do sujeito sobre si mesmo, obtido no contexto de uma relação intersubjetiva, tal como vimos no sofisma dos três prisioneiros. Na última, a liberdade de morrer como desdobramento da liberdade de desejar é expressa pelo ato de Antígona, modelo de um desejo positivo, e recusada pela perversão de Sade e Kant — que reduzem o sujeito do desejo ao assujeitamento à lei, colocando o gozo em primeiro plano e calando, juntamente com o desejo, a verdade do homem. Nosso intento é observar os desdobramentos dessa tese quando, para além da categoria de verdade, a liberdade se referir também ao saber.

2.3.2 - O ato como lugar do início na política de Arendt e na psicanálise de Lacan

Como desenvolvemos largamente no capítulo 1 da primeira parte, sob influência da noção de natalidade proposta por Santo Agostinho — a qual ressalta que o homem, por ter

nascido, age como um iniciador — Hanna Arendt postula a liberdade como correlata à capacidade humana universal de iniciar. Além disso, a autora dá peso ao caráter político dessa noção, na medida em que se é livre ao agir-se com outros, o que engendra a quebra processos automáticos, gerando novos começos na vida social. Nessa linha, ainda, se vê uma reflexão política da pensadora sobre a ideia de milagre: "Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um milagre — isto é, algo que não poderia ser esperado" (ARENDT, 1954/2009, p. 218). Em suma, a liberdade arendtiana é a mostração da contingência que está colocada nos assuntos humanos e perturba a previsibilidade dos hábitos e a eficiência dos planejamentos; é o fato de que, contra todas as tendências, o improvável se dá, movido pelo poder da associação entre pessoas que agem em condição de igualdade.

Foi assim que a autora interpretou os movimentos de desobediência civil que obtiveram conquistas quanto aos direitos civis e protestaram contra a guerra do Vietnã nos Estados Unidos, na década de 60. Mas, antes desses, a revolução popular que ocorreu na Hungria — ocupada pelos russos em 1956 — fez os olhos da pensadora política brilharem, em meio às sombras que haviam se projetado sobre os mesmos desde os eventos totalitários. A ação política que teve lugar na revolução húngara apareceu para a pensadora como a manifestação da liberdade no campo da política, tal como fica expresso em sua narrativa: uma manifestação estudantil em nome da liberdade mobilizou a população mais ampla que, diante da tentativa de dispersão da manifestação pela polícia, se revoltou. O exército, chamado para ajudar a polícia, mudou de lado e armou o grupo revoltoso, sendo a ditadura destituída em poucos dias: "Foi como se a ideologia, de qualquer tonalidade ou marca, tivesse se dizimado da existência e da memória no momento em que as pessoas, intelectuais e trabalhadores, comunistas e não comunistas, encontraram-se juntas nas ruas lutando por liberdade" (ARENDT, 1958, p. 27). O grupo que empreendeu a resistência não se filiou por pertencer a uma classe específica, nem em nome de um ideal doutrinário ou guiado por uma liderança carismática; não houve uma preparação calculada, nem uma necessidade decisiva, mas o fato é que o curso dos acontecimentos sofreu do inesperado, de uma associação popular que não respondia aos moldes da resistência tradicional.

Outra vertente da presença da liberdade no espaço público — não baseada em eventos, mas na deliberação entre iguais — mostra-se raramente na sociedade moderna, segundo

Arendt. Um dos fatores que contribuem para esse fracasso diz respeito ao número de pessoas que pretendemos que participem da política; daí que a autora tenha apostado na associação das pessoas em pequenos núcleos, os quais se articulariam em hierarquias cada vez mais amplas. Sua aposta foi no sistema de conselhos, os quais ressurgiram metodicamente desde a Revolução Francesa, em todos os momentos em que as revoluções propuseram novas formas de governo em nome da liberdade, e não da necessidade; uma alternativa ao governo tradicional que não emergiu seguindo qualquer teoria ou tradição revolucionária, nem o sistema de partidos ou a burocracia estatal, mas adveio da organização espontânea de uma elite política que participara do próprio curso da revolução — como pode ser visto na Comuna de Paris, em 1971, nos conselhos dos operários russos durante a greve geral da Rússia, em 1905, ou no sistema de conselhos de Budapeste na Revolução Húngara de 1956 (ARENDT, 1963/2011, p. 328). Os conselhos promovem o poder, a autoridade e a liberdade de baixo pra cima, e constituem um modelo horizontal de governo; entretanto, a própria autora reconhece que a probabilidade de que eles venham a se estabelecer como alternativa a um governo vertical é muito pequena e que talvez essa proposta seja uma utopia, já que sua realidade histórica tem estado associada apenas a períodos de revolução (ARENDT, 1971/2010, p. 201).

Voltando à revolução húngara, Jonathan Schell observa que ela permitiu que Arendt se movesse das sombrias reflexões sobre um mundo desertificado pelo horror da dominação totalitária, desenvolvidas em *Origens do totalitarismo,* para a capacidade humana de engendrar novos começos na política, tese iniciada em *A condição humana* e plenamente desenvolvida em *Sobre a revolução* — livro no qual a revolução americana e o Pacto do *Mayflower*[55] foram modelos para o funcionamento da vida coletiva fora da noção de dominação. O autor ainda elenca no rol de "revoluções arendtianas" uma série de movimentos de redemocratização que tiveram lugar a partir de 1956, mas especialmente entre meados das décadas de 1970 e 2000, os quais se caracterizaram por *vigorosa ação entre iguais, ideais de liberdade e estratégias não violentas*, a saber: a derrubada da junta militar grega e da autocracia em Portugal, ambas em 1974; a transição da Espanha para a democracia em 1975; o movimento Solidariedade na Polônia, nos anos 1980; as quedas das juntas militares na

[55] O Pacto do *Mayflower* foi redigido e assinado, em 1620, no navio de mesmo nome, com vistas a estabelecer a fundação de um corpo político civil entre os peregrinos que viajavam da Inglaterra para o Novo Mundo.

Argentina, em 1982, e da ditadura militar no Brasil, em 1985; a expulsão do ditador Ferdinand Marcos nas Filipinas, em 1986; a queda do ditador Chun Doo-Hwan na Coreia do Sul; o colapso da União Soviética, entre o final da década de 1980 e o início dos anos 90; a substituição do regime de apartheid na África do Sul por um governo majoritário, no começo dos anos 1990; a queda de Slobodan Milošević, em 2003; a Revolução Rosa na Geórgia, em 2003; e a Revolução Alaranjada na Ucrânia, em 2005 (SCHELL, 2011, pp. 23-24). Ou seja, a concepção de política como ação, em nome da liberdade, da qual deriva uma noção de poder que é oposta à violência, mostra sua capacidade de dizer algo sobre eventos contemporâneos para os quais Arendt não encontrara uma resposta estabelecida pela tradição.

Nesse rol, incluímos a Revolução Tunisiana, que disparou a série de movimentos revoltosos que compuseram o que ficou conhecido como Primavera Árabe, em 2011. Nouri Gana baseou a construção de sua narrativa sobre a mais bem sucedida — talvez a única com algum nível de sucesso — das revoltas da Primavera Árabe no paradoxo impossível *e* inevitável. A impossibilidade da revolução faz referência à longevidade do autoritarismo de Zine El Abidine Ben Ali, que tomara o poder em 1987 através de um golpe contra o ditador Habib Bourguiba, o qual estava no poder desde 1956. Apoiado pelos Estados Unidos e pela França, Ben Ali teve sucesso em reformas constitucionais que o transformariam em um presidente por toda a vida, tal como seu antecessor. Tendo encontrado na Guerra ao Terror um ardil para violar direitos humanos e cometer abusos contra valores democráticos como os direitos de reunião, expressão e oposição, Ben Ali transformara a Tunísia em um grande campo de vigilância sem tolerância a qualquer dissidência (GANA, 2013, p. 5).

Por outro lado, a revolução também era inevitável na medida em que uma cultura de dissidência se instalara no país desde sua luta contra o colonialismo francês nas décadas de 1930 e 1940, a qual ganhou expressão enquanto crítica artística em peças de teatro, poesia, cinema e música, bem como deu origem a movimentos sindicais, estudantis e pelos diretos das mulheres (GANA, 2013, p. 15). Os movimentos sociais tiveram presença marcante tanto nos protestos pacíficos que se seguiram à autoimolação de Mohamed Bouazizi — o vendedor de verduras que teve seu carrinho e produtos confiscados pela polícia, ficando impossibilitado de prover para sua família —, em 17 de dezembro de 2010, e perduraram até a derrubada de Ben Ali, em 14 de janeiro de 2011, quanto no intenso período de desobediência civil que acompanhou os momentos decisivos da transição pós-revolucionária — desde a formação do

governo interino, logo após a saída do ditador, até clamores por eleições e pela formulação de uma Constituição, os quais culminaram nas eleição de uma Assembleia Nacional Constituinte, em 23 de outubro de 2011.

Construir uma narrativa sobre a Revolução Tunisiana exige uma análise bastante complexa. Em linhas gerais, podemos dizer que é preciso abordar sua inserção em um embate entre autoritarismo e práticas de resistência que vem de longa data. Ganha destaque, ainda, a questão do aumento do empobrecimento, desemprego e corrupção que ocorre desde a década de 90, quando o país abraçou práticas neoliberais para se alinhar a seus parceiros ocidentais. Além disso, há o ato suicida de Mohamed Bouazizi, um protesto desesperado e esperançoso que congregou as demandas e a indignação de milhares de tunisianos (e de outros milhares além da Tunísia!), sendo estopim para sua ação coordenada. As mídias sociais também desempenharam papel crucial nesse processo, pois permitiram a divulgação ampla e descentralizada tanto de vídeos que mostravam a autoimolação de Bouazizi e a violência policial contra os manifestantes que se opunham ao governo, quanto do vazamento de informações sobre as práticas de corrupção estabelecidas pela família de Ben Ali, feito pelo *Wikileaks* de Julian Assange. Enfim, a Revolução Tunisiana (como todas) foi sobredeterminada por uma série de fatores, mas o que a torna uma "revolução arendtiana" (para usar a expressão de Jonathan Schell) é a emergência de um poder de grande magnitude a partir da ação pacífica, conjunta e espontânea entre iguais, visando mais a intervir nos modos de concentração do poder dentro daquela sociedade do que a reivindicar demandas específicas. Nessa linha vai a celebração feita por Gana (2013, p. 1, tradução nossa) daquela que também ficou conhecida como a Revolução de Jasmim:

> Nunca antes, na história do mundo árabe moderno, uma revolta popular — a qual até recentemente tem sido considerada a única parteira da real democracia no mundo árabe — derrubou um ditador com a solidez, a importância e a longevidade de Zine El Abidine Ben Ali sem recorrer a nenhuma ideologia estabelecida, movimento social organizado, partido político ou intervenção estrangeira.

Assim, vemos que como Hannah Arendt equipara liberdade e capacidade de iniciar. Mas qual é o estatuto da noção de início que está em jogo em sua teoria? O início que se inaugura com a ação política não é um começo absoluto, senão a transgressão de um enquadre estabelecido, o que é diferente de pensar um ato mítico de fundação originário, que instauraria

uma ordem onde antes havia apenas um estado natural, tal como nas teorias do contrato social que se baseiam na soberania (KELLOG, 2010, p. 80). Nesse sentido, Arendt propõe que elementos de um tempo se transmitem ao tempo seguinte, exercendo aí nova função devido ao novo contexto em que se inserem.

Inspirada pela historiografia fragmentada de Walter Benjamim, a autora coleta pérolas do passado — elementos que cristalizaram certos modos de relação, capazes de ultrapassar seu contexto temporal, embora tendo sofrido transformações com os deslocamentos e rupturas gerados pela nova configuração histórica.[56] Por exemplo, Arendt relacionou o caráter supérfluo impingido às pessoas pelo imperialismo com a emergência do mal radical no totalitarismo, regime que as eliminou como a insetos (ARENDT, 1951/1989, pp. 180; 510; 528). Outro exemplo é a relação entre a experiência colonial americana, na qual os colonos estabeleceram compromissos mútuos para a regência de sua vida política — vide o Pacto do *Mayflower* —, e a fundação da república americana, a qual se baseou no estabelecimento de compromissos que resultaram na escrita da Constituição dos Estados Unidos, por ocasião da revolução que libertou esse país do jugo inglês (ARENDT, 1963/2011, pp. 225-226). Dessa forma, vemos como a metáfora do recife de corais, utilizada por Schell (2011, pp. 12-13), é válida para se referir ao pensamento arendtiano; a saber, um pensamento constituído a partir do julgamento de eventos significativos de uma era que, por um processo de ramificação entre diversas análises, constitui um corpo independente de reflexões coerentes, as quais se recusam a formar um sistema. Acrescentamos nós que esse corpo de reflexões dá a ver um princípio — a saber, o da pluralidade humana —, que credita à autora possuir um "pensamento político".

Faremos uso das categorias lacanianas 'imaginário', 'simbólico' e 'real' para ler as proposições de Arendt a fim de avançarmos em nosso debate sobre o estatuto do início nessa teoria. Temos que a ação política representa uma ruptura na repetição dos processos sociais; no entanto, há elementos que se transmitem de um tempo para o outro, ao modo de um real que não pode ser apagado pela nova configuração simbólica da situação. Real não desgarrado do simbólico, certamente, o qual assume estatuto de transmissão. No exemplo da superfluidade das pessoas, a categoria do real aponta que, ainda que haja esforços de

[56] A esse respeito, cf. Benhabib (2003, pp. 85-95).

recuperar a dignidade do indivíduo humano por mecanismos simbólicos — tais como a Declaração dos Direitos do Homem ou algum outro tipo de discurso humanista ou religioso —, quando a sociedade torna-se massificada e os homens supérfluos, perdendo seu lugar no mundo, a eliminação de certas populações acaba por ser acolhida no seio das sociedades.

Dizer que esses elementos se referem ao real implica que sejam eles articulados nos discursos, certamente, mas não que se confundam com práticas culturais ou com formulações explícitas da tradição. Isso implica que haja uma disjunção entre as transformações em termos culturais e os eventos; ou melhor, que não seja possível situar as transformações culturais como causa dos eventos que emergem na vida social, que não haja uma determinação dos acontecimentos pelas mentalidades. Nesse sentido, Arendt (1954/2009, pp. 53-58) explicita que a tradição do pensamento ocidental iniciada por Platão foi decisivamente questionada por Marx, Nietzsche e Kierkegaard quando, no século XIX, eles desafiaram os pressupostos da religião, do pensamento político e da metafísica tradicionais — o primeiro invertendo a hierarquia entre teoria e ação; o segundo, entre o não sensível das ideias e da medida e a sensualidade da vida; e o último, entre a dúvida e a crença — precedidos pela filosofia da história de Hegel. No entanto, para a autora, essa rebelião não pode ser considerada determinante na impossibilidade de utilizarem-se os conceitos da tradição para ler a realidade da qual esses pensadores eram contemporâneos, tendo sido a dominação totalitária, que teve lugar no século XX, a responsável por demarcar uma quebra em nossa história. “Esta [a quebra da nossa história] brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação” (ARENDT, 1954/2009, pp. 53-54). Para a autora, o deslocamento do campo do pensamento para o da ação é fundamental para dimensionar o estatuto da mudança que está em jogo, pois “[o] caráter não-deliberado da quebra dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamento, podem ter” (ARENDT, 1954/2009, p. 55).

Apenas apontar a fenda entre mentalidades e eventos não faz jus à complexidade da reflexão de Arendt sobre as determinações que estão em jogo em acontecimentos históricos. Recuperar a contingência no campo da política e sua estreita conexão com a categoria da ação não quer dizer apostar as fichas no simples acaso que acontece à revelia de qualquer outro fator. É dentro de um quadro de determinações, diante da formulação de certo impasse dessa

situação — e tanto como resposta a esse impasse quanto como ultrapassamento do modo de formulá-lo —, que uma ação é empreendida no campo político. Foi nesse sentido que Arendt compreendeu o fenômeno do totalitarismo como uma saída para os impasses de uma sociedade de massas que não é capaz de oferecer um lugar no mundo aos indivíduos que dela fazem parte. Daí que pessoas consideradas supérfluas puderam ser exterminadas em massa. Portanto, entendemos que os elementos que sobredeterminam certo acontecimento fazem referência ao real como impossível. Eles se cristalizam e compõem a nova situação a partir da ação política.

Esse modo de articular a concepção de Arendt sobre o início que tem lugar na vida coletiva se dá por um encontro com a teoria lacaniana e nos permite afirmar, com Lacan, que o ato analítico é o lugar do início no processo psicanalítico de cura. O saber inconsciente determina o sujeito, na medida em que a repetição na cadeia significante veicula gozo, e a saída proposta por Lacan para a superação dessa determinação não é a da produção de um saber libertador; ou seja, o fim de uma psicanálise não implica chegar a uma subjetivação completa dos impasses do sujeito pelo saber, não se trata de uma mudança subjetiva que acontece pela via da autoria, da escolha deliberada de um sujeito que aprendeu a se conhecer. Por outro lado, o ato não é casual, pura contingência que acontece à revelia do saber e ao sabor das circunstâncias. O ato é a precipitação do sujeito a uma saída inédita com vistas a ultrapassar os limites de um dado campo simbólico a partir de um percurso de saber. O saber elaborado no percurso analítico não se confunde com a inesgotável tarefa de expandir o sentido, mas é propriamente uma operação de redução, de nomeação da repetição, de encontro com um osso de subjetividade: o esforço de transmissão por um meio que participa do intermédio entre o simbólico e o real — a letra — e que, portanto, é capaz de apresentar o real como impossível, como impasse no ato de transmissão. Diante desse impasse, o sujeito é chamado a se lançar em ato a uma saída cujo sentido lhe é opaco, mas pelo qual será chamado a assumir plena responsabilidade. Tal empreitada só se mostra factível porque o objeto *a* é elevado à condição de causa do sujeito; em outras palavras, o sujeito aqui não é efeito da metonímia do desejo, mas do objeto mais-gozar, fazendo com que seu desejo apareça como uma injunção a agir.

Interessante notar que Lacan escolhe um exemplo político como paradigma para o ato analítico, a travessia do Rubicão feita por Júlio César: transpor o riacho não exigia grandes

peripécias, mas, ao chegar ao outro lado, o general tornou-se um desertor. Nada seria como antes; um corte no tempo estabeleceu-se pela irrevogabilidade do ato, o que indica o ultrapassamento de uma dada estrutura simbólica. No ano de 49 a. C., o general Júlio César cruzou o Rubicão, adentrando a República Romana sem a autorização do Senado[57]. A exigência de que os exércitos obtivessem autorização para adentrar Roma visava evitar golpes militares, os quais poderiam ser apoiados pelo povo, já que os exércitos e seus líderes, quando vencedores, frequentemente contavam com a adoração popular.

Tal era a situação do general Júlio César, que retornava de uma guerra vitoriosa na Gália. Na noite em que aguardava autorização do Senado romano para entrar na cidade, o general sonhara que mantinha relações sexuais com sua mãe, o que foi traduzido por um intérprete como "o desejo de penetrar na terra-mãe". A interpretação deu forma a um desejo que atingia um estatuto de irresistibilidade e o futuro imperador colocava em ato sua liberdade — ainda que não lhe restasse outra alternativa —, na manhã seguinte, ao penetrar em Roma, "[a] terra da República, aquela que abordar era violar" (LACAN, 1967-68, p. 80-81). Na iminência de transgredir a lei e sem saber quais seriam as consequências de seu feito, o então general pronuncia "A sorte está lançada!"[58]. Daí que um novo tempo tenha sido inaugurado a partir desse ato, tornando-se Júlio César o imperador do que antes fora uma República. No contexto desse exemplo, Lacan (1967-68, p. 78) pode afirmar: "Um ato é ligado à determinação do começo, e muito especialmente, ali onde há a necessidade de fazer um, precisamente porque não existe".

Os comentários de Lacan sobre política são brevíssimos. Observemos suas principais ocorrências no seminário *O ato psicanalítico*. Temos, inicialmente, que o autor chama de atos revolucionários alguns eventos que ele coloca na esteira do Rubicão — a noite de quatro de agosto de 1879, data da sessão da Assembleia Nacional Constituinte da França que aboliu os direitos da aristocracia do país; e as jornadas de outubro, quando o povo marchou para Versalhes por causa do alto preço e da escassez do pão e exigiu, com sucesso, que o rei Luiz XVI e sua corte retornassem a Paris —, ressaltando o caráter inaugural desses eventos e sua capacidade de suscitar um novo desejo, bem como de reformular a situação em que se inserem. Na sequência, Lacan levanta uma questão sobre o fato de que um ato ganha seu

[57] Os dados históricos relativos à travessia do Rubicão por César baseiam-se em Checcia (2012, pp. 262-263).
[58] *Alea jacta est!* é a frase original que Checcia colhe de Seutonio em *A vida dos doze césares* (121 d. C./2002).

status a partir das consequências que ele engendra, produzindo retroativamente um sentido de necessidade onde antes havia apenas a contingência de sua realização (LACAN, 1967-68, pp. 80-81). Algumas lições adiante, ao mencionar que atos políticos foram realizados em nome da "especulação de Marx", o autor ressalta que os mesmos se caracterizam por serem um dizer, um dizer em nome de Marx, precisamente (LACAN, 1967-68, p. 107). Assim, é digno de nota que as poucas palavras do psicanalista sobre o ato político toquem os mesmos pontos em que ele se detém a trabalhar extensamente em relação ao ato psicanalítico: a capacidade de iniciar, a emergência de um novo desejo, o valor de fala, a transgressão de dada estrutura simbólica e, retroativamente, o engendramento de um sentido de necessidade em lugar da contingência original.

Defendemos que a noção de liberdade em psicanálise está referida à capacidade de iniciar que advém do ato. Evidentemente, não estamos nos referindo a uma noção de criação ou empreendimento derivada de uma ação psicologicamente coordenada, calculada, desejada, mas de um ato que aparece ao sujeito como sua única saída, ainda que ele tenha de assumir o risco e a responsabilidade de redefinir as coordenadas simbólicas da situação em que se encontra no momento em que age. É por engendrar uma nova rede simbólica que o sujeito precisa ressubjetivar seu próprio ato posteriormente, já que tudo o que advier nessa nova situação aparecerá como estranho a seu intento inicial, tal como a passagem de César de general a imperador exigirá um novo conjunto de significantes que representem esse sujeito. Zizek (1991, p. xli, grifo do autor, tradução nossa) é certeiro quanto a esse ponto:

> […] a decisão é puramente formal, em última instância decide-se decidir, sem a clara consciência sobre o que o sujeito está decidindo; é um ato não psicológico, não emocional, sem motivos, desejos ou medos; é incalculável, não o resultado de estratégica argumentação; é um ato totalmente livre, ainda que ele [o sujeito] não pudesse agir de outro modo. Apenas posteriormente esse ato é "subjetivado", traduzido em uma (mais desprazerosa) experiência psicológica.

Salta aos olhos não considerarmos que o sujeito livre seja aquele que escolhe entre várias alternativas — tal como as vitrines tentam nos convencer diariamente. A nosso ver, a liberdade está na ação que permite reconfigurar a própria combinação simbólica responsável por gerar as alternativas disponíveis. "Adentrar a terra-mãe", eis o nome do desejo que fez de César um sujeito livre. Nesse sentido, entendemos que o significante 'liberdade', propósito da

ação política para Arendt, é um significante vazio que ganha sentido quando se liga a outros, articulando um desejo positivado e representando um novo sujeito: que o rei encontre a "Viúva", que o ditador seja deposto, que 99% não existam apenas para pagar a conta de 1%, que haja "Diretas já!", que as catracas sejam livres[59] — entre outros tantos, esses são nomes da liberdade.[60]

A partir dessas considerações, afirmamos que há uma convergência estrutural entre a ação política e o ato analítico, definida com as palavras de Arendt: "a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores" (ARENDT, 1958/2010, p. 275). Ambos transgridem um saber existente, instalam uma nova realidade impossível de ser revogada, não são empreendidos dentro da noção de autoria e se integram à história somente no depois, quando o poeta, o jornalista, o historiador, o sujeito que dá um depoimento ou escreve sobre a sua análise promovem a simbolização desse início — o que gera efeitos de responsabilização para os sujeitos que empreenderam a ação. Em suma, afirmamos que, a partir do diálogo com o pensamento arendtiano, a psicanálise encontra no ato analítico um espaço para uma concepção de liberdade enquanto estabelecimento de um início.

Sabemos que a demarcação desse ponto em comum não basta para afirmarmos um lugar relativo à política na teoria psicanalítica. Pois, na medida em que, para Arendt, a contraparte da capacidade de iniciar da ação é o estabelecimento de um mundo comum a partir da noção de 'compromisso', para defendermos que o ato psicanalítico constitui uma vertente política privilegiada na psicanálise, no sentido que política tem na obra da autora, precisamos nos indagar também em que medida ele é capaz de congregar as pessoas em um mundo comum. Daí que a noção de transmissão ganhe um lugar em nosso diálogo por uma dupla necessidade: primeiro, porque atribuímos a ela a capacidade de engendrar uma

[59] Referências, respectivamente: ao codinome da guilhotina na Revolução Francesa; a uma bandeira central das revoluções/revoltas da Primavera Árabe e de tantas outras; à demanda formulada pelo movimento Occupy Wall Street; ao *slogan* repetido nas manifestações, entre 1983 e 1984, por eleições diretas no Brasil; ao movimento social que detonou os protestos massivos de junho de 2013 no Brasil.

[60] Sabe-se que o significante liberdade é utilizado indiscriminadamente na vida política, tornando-se quase banalizado, e daí a necessidade de utilizá-lo em um quadro teórico específico. Vejamos exemplos disso nas análises da imprensa americana sobre tragédias públicas. Segundo elas, o massacre na escola em Newtown, Connecticut, em dezembro de 2012, por exemplo, foi possível graças à liberdade de portar armas, e as explosões na maratona de Boston, em abril de 2013, tiveram seus meios favorecidos pela liberdade de informação, que permite que se encontre na internet instruções sobre como fazer uma bomba. A respeito do uso da liberdade na política moderna, recomendamos o capítulo "A liberdade", de *Os nomes indistintos*, de Milner.

coletividade por estabelecer uma transferência de trabalho entre vários e essa é uma possibilidade de pensar-se a noção de mundo em psicanálise; e, segundo, porque o conceito de ato psicanalítico difere do ato ligado à fala plena porque leva em conta não apenas a verdade mas também a produção pelo sujeito de um saber transmissível. Em outras palavras, tendo ligado liberdade enquanto capacidade de iniciar e ato, temos que, no contexto do ato psicanalítico, há um ultrapassamento das proposições lacanianas sobre a liberdade estar ligada a um juízo verdadeiro ou ao desejo enquanto verdade do sujeito, conforme trabalhamos na seção anterior, já que o ato torna-se também uma operação ligada à transmissibilidade do saber. Desse modo, resta-nos ainda avaliar se o ato psicanalítico é capaz de atar-se à transmissão, em sua vertente de engendramento de uma coletividade, a fim de afirmarmos sua vocação política.

2.4 - A transmissão como dimensão política da psicanálise - o mundo

Que o ato é o lugar do início na cura psicanalítica e que haja um ato político, isso está dito por Lacan. Mas para afirmar que o ato psicanalítico é um lugar privilegiado a inspirar a formulação de uma política da psicanálise é preciso um passo. A nosso ver, o que definirá, verdadeiramente, a transformação do ato em uma categoria política — colocando em jogo tanto sua capacidade de início quanto de constituição de um mundo comum entre pessoas — se deve ao fato de ele não ser apenas uma categoria relativa à noção de verdade, mas incluir também a categoria do saber, já que esse último carrega uma exigência de transmissibilidade. Daí que ato e transmissão estejam em conexão para pensar-se uma política da psicanálise inspirada no pensamento de Hannah Arendt.

Ato e transmissão são realidades distintas, mas não independentes. A transmissão, nessa vertente, é performativa, e não um meio passivo de fazer passar algo que aconteceu em outro tempo. O ato, por sua vez, é verificado por suas consequências, as quais são propriamente estabelecidas a partir da transmissão. Como o ato psicanalítico se dá desde o lugar do objeto, com o correlato apagamento momentâneo do sujeito, a transmissão de suas consequências permite um tipo de ressubjetivação. A transmissão instaura um efeito sujeito ao fazer surgir novos significantes para representá-lo. Entretanto, ela não se resume a uma operação simbólica, pois, em última instância, transmite-se um desejo, um desejo que é elevado à causa do sujeito. De fato, tanto o ato quanto a transmissão enlaçam real e simbólico, ainda que isso se dê em temporalidades diversas: o ato se dá num instante e se refere à pressa, à precipitação — à antecipação, em suma —, já a transmissão implica uma duração e seu tempo é o da retroação.

Outro ponto a destacar para nosso propósito é que a transmissão implica o Outro, mas também *vários* outros. Pois a psicanálise se transmite pela sua práxis, pelo seu ensino, pelo dispositivo do passe, pela presença dos analistas nas instituições da cidade e, ainda, por sua interlocução com outros saberes e sua presença na cultura e na universidade. Quer dizer, ato e transmissão estão no enodamento entre a psicanálise em intensão e a psicanálise em extensão. Daí que essa transmissão em ato estabeleça uma ligação entre pessoas ao modo de uma transferência de trabalho, constituindo um *entre vários.*

2.4.1 - A transmissão e o engendramento do Entre Vários

Lacan conduziu a política em sua Escola a partir de três dispositivos: o ato de fundação, a dissolução e a proposição. Analisemos o ato pelo qual ele fundou a Escola Freudiana de Paris, em 1964, no qual reverberava a solidão que depõe contra o anonimato do desejo, tal como a heroína trágica que inspirou a ética da psicanálise. Segundo Roudinesco (2008, p. 429), ao fazer do desejo enquanto causa libertária o motor do retorno ao freudismo, a Escola de Lacan instaurou uma nova realidade na história da psicanálise.

Diante da burocratização do enquadre analítico promovida pela Associação Internacional de Psicanálise, o psicanalista francês sustentou a extravagância do sujeito desejante como única guia técnica para levar adiante a formação do analista, ainda que isso tenha lhe custado a expulsão dos quadros da instituição freudiana. Contra a hierarquização dos analistas daquela instituição e do poder que eles sustentavam com os postos de supervisores e didatas, Lacan acabou com as listas e deu direitos iguais a todos os membros integrantes de sua escola, fazendo os postos de poder girarem temporariamente, ainda que, sintomaticamente, rejeitasse o pluralismo de leituras de Freud e tenha sido ele mesmo um líder insubstituível. Acompanhemos Roudinesco (2008, p. 430) sobre esse ponto:

> Os membros de sua escola [a escola de Lacan] viram-se assim liberados da servidão das regras técnicas, mas ao preço do assujeitamento a outra forma de servidão: o estudo da doutrina de Freud como um texto sagrado cujo destino apenas a leitura lacaniana soubera reativar. A um sistema legitimista no qual a existência de uma pluralidade de correntes jamais conduzia a uma reforma democrática, sucedia uma escola da ortodoxia em que a ausência de pluralidade doutrinal era acompanhada de uma verdadeira democratização da instituição e, portanto, da formação didática.

A noção de ato sustentou essa empreitada, estando no centro da fundação da Escola bem como compondo o núcleo das discussões sobre o fim de análise que terão um de seus momentos culminantes na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”, onde Lacan propõe o dispositivo do passe, o qual apresentamos no capítulo 2 desta parte, como um desdobramento do ato psicanalítico. Dessa forma, embora o autor não tenha eleito a política como um de seus principais interesses, ele não foi indiferente a ela para responder a impasses cruciais vividos no seio da experiência analítica. Diante do cinismo que

paira no horizonte de um sujeito que viu a transferência se esvair, o psicanalista francês propõe o passe, mecanismo que reenvia o sujeito analisado à escola de analistas e faz mover um coletivo em torno da transmissão do saber original que habita cada análise, enodando técnica e política no seio de sua psicanálise. Daí que, para pensar a política da cura psicanalítica, propomos acrescentar a transmissão àquilo que foi formulado como uma política da ação como falta-a-ser — a qual apresentamos no prólogo deste trabalho. Para diferenciar os termos, podemos dizer que *a política da ação como falta-a-ser diz respeito à verdade do desejo e a política do ato diz respeito tanto à verdade do desejo quanto ao saber naquilo que ele comporta de exigência de transmissão.* É a transmissão que capacita a política do ato a engendrar uma coletividade, a qual denominamos aqui como *entre vários*.

Importante notar que, ao propor o passe, Lacan não se contenta em pensá-lo como um dispositivo que diria respeito apenas ao sujeito analisado, tampouco restringi-lo-ia ao coletivo de analistas de sua Escola. Ao contrário, ele pretende que a interrogação que cada análise levada a seu termo é capaz de realizar sobre as questões teóricas da psicanálise seja um modo de fazer reverberar a verdade do discurso analítico também no contexto mais amplo da psicanálise.

> De qualquer modo, essa experiência [o passe] não pode ser evitada. Seus resultados devem ser comunicados: primeiro à Escola, para as críticas, e, correlativamente, colocados ao alcance das sociedades, que, por mais que nos tenham tornado excluídos, nem por isso deixam de ser assunto nosso. (LACAN, 1967/2003, p. 261)

De fato, a visada lacaniana pode ser ampliada ao ponto de buscar restaurar a verdade freudiana através da recondução da práxis da psicanálise “ao dever que lhe compete em nosso mundo” (LACAN, 1967/2003, p. 235). Como já mencionamos, no contexto de tal empreitada, além da didática, Lacan designa uma sessão para tratar da vertente terapêutica da psicanálise e outra para tratar de sua interlocução com os demais discursos, a fim de que a psicanálise se assegure tanto de não ser inefável em seu estatuto quanto de ter sua singularidade reconhecida em relação ao discurso científico (LACAN, 1967/2003, p. 238). Sabemos, pelos desenvolvimentos históricos, que essas duas vertentes da psicanálise em extensão se impuseram como protagonistas na transmissão da psicanálise. Nos últimos 15 anos, pelo menos, a prática psicanalítica nos serviços de saúde e nas instituições ganhou alguns

incentivos, o que gerou novos impasses para a psicanálise, colocando a aplicação à terapêutica em pauta nas instituições lacanianas de formação.[61] Quanto à interlocução entre a psicanálise e outros campos do saber, é fato reconhecido que a Escola Freudiana de Paris foi "bem mais aberta a todas as grandes correntes da filosofia moderna que suas duas rivais da IPA (SPP e APF)" (ROUDINESCO, 2008, p. 430)[62], na esteira do próprio Lacan, que estabelecera seu ensino desde os anos 50, participando de um intenso debate com o pensamento intelectual de seu meio.[63]

Assim, juntamente com a capacidade de iniciar relativa ao ato psicanalítico, a transmissão é um dispositivo que, sendo capaz de constituir uma coletividade, permite definir uma política da psicanálise, tanto no nível do processo de cura quanto relativamente à presença da psicanálise no mundo. Cabe-nos interrogar sobre qual o tipo de coletividade que está em jogo com a instauração do *entre vários*.

***

No segundo capítulo desta parte, mostramos que a transmissão é um dispositivo fundamental para se pensar o ato psicanalítico, localizando seu papel quanto à política da cura psicanalítica. Neste, estamos abordando outros âmbitos da transmissão, nos quais ela demonstra sua capacidade de constituir coletividades: a transmissão que tem lugar no passe, o qual reúne analistas e, ainda, outros meios de transmissão da psicanálise — como seu ensino, sua terapêutica, sua presença na cultura e na cidade. Daí que uma pergunta se impõe em nosso percurso: sendo que a dimensão política do mundo, para Arendt, está em seu caráter de ser comum, pode-se aproximar o mundo arendtiano da coletividade lacaniana? Não seria a coletividade de analistas avessa ao comum, já que a emergência de um desejo singular coloca cada sujeito em um percurso mais ou menos solitário, sendo capaz de reunir-se a outros apenas na medida em que não tenha de fazer concessões fundamentais? Nesse caso, seria o

[61] Quanto às aplicações da psicanálise à terapêutica, cf. Miller (2008); Santos (2005); Associação do Campo Freudiano (2007), entre outros, além de nossas considerações, no prólogo deste trabalho, sobre como a psicanálise aplicada se relaciona à política da psicanálise.

[62] IPA - International Psychoanalytical Association. SPP - Société Psychanalytique de Paris. APF - Association Psychanalytique de France.

[63] Nos Estados Unidos, por exemplo, o principal modo de presença da psicanálise em meios universitários é pelo debate que a psicanálise lacaniana estabelece com a filosofia.

comum apenas um modo indesejável de alienação? Não esqueçamos que Lacan usa a palavra ‘mundo’ raramente e sem nenhuma consistência ou apreço, tomando-o ora como o imaginário (LACAN, 1972-73/2008, p. 49), ora como o puro real da passagem ao ato (LACAN, 1962-63/2005, p. 130), ora como o espaço do mestre (LACAN, 1971-72/2012, p. 215), chegando a opor a dimensão da análise à do mundo:

> O que funciona é o mundo. O real é o que não funciona. O mundo caminha, gira em círculos, é sua função de mundo. Para se aperceber que não há mundo, ou seja, que há coisas que apenas os imbecis acreditam no mundo, basta observar que há coisas que fazem que o mundo seja imundo, se assim posso me exprimir. É disso que se ocupam os analistas, de modo que, ao contrário do que se acredita, eles são muito mais confrontados ao real que os próprios cientistas. (LACAN, 1974/2005, p. 63)

Lacan considera aqui o mundo enquanto espaço livre de dejetos, subtraído do real, a forma perfeita, sem arestas, imagem da completude a girar em círculos. Em outro plano estaria o real, o qual atravanca a plenitude da imagem, fazendo claudicar o sujeito, que sintomatiza e leva a imundície para a análise.

No entanto, a concepção de Hannah Arendt sobre o mundo enquanto comum não se presta a uma justaposição deste com o imaginário, já que para ela o comum não é um espaço dado de antemão, no qual os seres humanos se inserem. O mundo comum difere da tradição, por exemplo, que é herdada e à qual é preciso aderir, senão ele é um ponto de chegada no processo de ação em concerto, sofrendo dos males que assolam os assuntos humanos: a imprevisibilidade, a irreversibilidade, o anonimato, a ilimitabilidade. Como diz a autora: “a propriedade do mundo de ser o ‘mesmo’, o seu caráter comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou ‘objetividade’ (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo *se abre* para todos” (ARENDT, 2002, p. 97, grifo nosso). O mundo *se abre* como comum a partir da ação conjunta e não é uma entidade com a propriedade de tornar comum aquilo que adentra em seu regime, o que causaria a conformidade dos que nele se inserem. Ou seja, não há uma identificação prévia entre os atores políticos. Diferentemente, quando os homens se reúnem por semelhanças prévias, estamos no domínio do interesse, categoria que habita o espaço social e, por sua vez, corrompe o âmbito político.

Daí que ganhe destaque a dignidade política da noção de ‘opinião’ para Arendt, em lugar da de ‘interesse’. Sempre individual, ela deriva da condição da pluralidade — porque é formada em um diálogo com outros, a partir da argumentação — e permite que os homens ultrapassem o âmbito de seus interesses privados. A opinião é uma faculdade discursiva, se formando a partir da troca de pontos de vista, os quais não contam com um critério exterior para determinar sua validade. Ela é provisória e não aspira à universalidade e definitividade. No entanto, Arendt não a toma como uma categoria menor por não responder a um critério estável, tal como o faz a Filosofia (ARENDT, 1954/2009, p. 288); ao contrário, o poder de implicar “uma mudança do homem no singular para os homens no plural” (ARENDT, 1954/2009, p. 292) torna a opinião própria ao campo político, espaço da transitoriedade.

Importante, ainda, destacar que, para Arendt, a opinião não é produto da mera arbitrariedade. A condição da pluralidade que habita o cerne dessa noção implica que ela precise contemplar diversos pontos de vista sob o risco de, se não o fizer, tornar-se mera representação de interesses.

> Em matéria de opinião, mas não em matéria de verdade, nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para outro, de uma parte do mundo para outra, através de todas as espécies de concepções conflitantes, até finalmente ascender dessas particularidades a alguma generalidade imparcial. (ARENDT, 1954/2009, p. 300)

Outro ponto que depõe contra a arbitrariedade da opinião é sua posição diante da verdade. A opinião é contrária às verdades filosófica e científica, as quais, uma vez aceitas, encerram qualquer discussão. Em outras palavras, ela se opõe à verdade racional, na medida em que essa última não responde a um regime de discursividade. Apesar disso, a opinião não se furta a prestar contas ao caráter coercitivo da verdade, já que ela compartilha o mesmo espaço da verdade fatual, a saber, o espaço da política. Pois, por um lado, a verdade fatual “depende de eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos, é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação, existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade” (ARENDT, 1954/2009, p. 295); e, por outro, ela pretende atingir um grau de consenso que dispense debate, o que demonstra seu caráter coercitivo, tal como todos os tipos de verdade. Isso não quer dizer que os fatos não estejam permeados pelo sentido que a narrativa lhes imprime, senão que há um nível de

factualidade que se impõe como impossível de apagar, ou seja, que a mentira manca quando as condições para a revelação da verdade fatual aparecem. Arendt ilustra esse ponto ao contar a conversa de Clemenceau com um representante da República de Weimar, na década de 20. Diante da pergunta do último sobre o que pensariam os historidadores sobre a culpa da eclosão da Primeira Guerra Mundial, o primeiro responde: "Isso não sei. Mas tenho certeza que eles não dirão que a Bélgica invadiu a Alemanha." Ao que a autora complementa: "Aqui estamos interessados em dados dessa espécie, brutalmente elementares e cuja indestrutibilidade tem sido admitida tacitamente até mesmo pelos seguidores mais extremados e rebuscados do historicismo" (ARENDT, 1954/2009, p. 296). Em termos lacanianos, a verdade no âmbito da política é parceira do real e possui estrutura de ficção.

Em suma, a opinião é uma faculdade discursiva e depende da pluralidade humana, não possuindo um crivo externo para a definição de sua validade. Ainda assim, ela não é produto da arbitrariedade: em primeiro lugar, porque precisa *representar* diversos pontos de vista — e não apenas refletir interesses individuais —; e, em segundo lugar, porque é *informada* pela verdade fatual, pois uma opinião que se baseie em mentiras não pode reivindicar o estatuto de imparcialidade. Nesse sentido, temos que a categoria da opinião é correlata à faculdade do julgamento no âmbito político. "Não por acaso, o resgate arendtiano da dignidade da opinião política constitui a fonte de inspiração da sua analogia entre juízos reflexionantes estéticos e os juízos políticos, e é por isso que juízo e opinião passam a ser associados no curso de sua reflexão" (DUARTE, 2000, p. 177).

Importa ressaltar para nosso debate que, elegendo a opinião como uma categoria política central, capaz de constituir o mundo comum, Arendt coloca em jogo uma noção que, sem recair na arbitrariedade do subjetivismo ou do relativismo, não possui um crivo exterior para medi-la — não retirando sua validade de uma instância transcendente, nem aspirando a algum tipo de absoluto. Na verdade, esse princípio, que se mostra de forma cristalina na discussão da autora sobre a opinião, é recorrente em toda a teoria política arendtiana — vide as noções de 'ação', 'compromisso', 'poder', 'mundo', 'lei' — como desdobramento de seu conceito de 'pluralidade', e podemos traduzi-lo, como temos feito repetidamente ao longo desse trabalho, como o estabelecimento de uma unidade fraturada.

Nesse ponto, queremos apontar a homologia entre um mundo que é constituído por uma categoria política tal como a opinião e o aforisma lacaniano *não há Outro do Outro*,

seguindo a crítica do autor à metalinguagem, tal como discutimos no capítulo 2 desta parte. Pensamos que esse é um modelo de mundo capaz de congregar as coletividades de analistas, as quais se sustentam pela transmissão do desejo objetivado de cada um e se renovam pelos atos que são acolhidos *entre vários*. Observemos então, a partir de agora, que o aforismo *não há Outro do Outro* é capaz de nortear nossa discussão sobre outro conceito fundamental para a vida política: a autoridade.

2.4.2 - Reflexões para uma concepção psicanalítica de autoridade

A psicanálise não possui um modelo teórico sobre a autoridade, mas Freud tratou explicitamente das relações de dominação quando se ocupou em pensar a convivência coletiva. O autor propôs um mito sobre a origem da organização social a partir das vicissitudes que o assassinato de pai tirano toma para os filhos assassinos em *Totem e tabu* (1913/2013) e, ainda, tratou da relação entre as massas e seu líder em "Psicologia das massas e análise do eu" (1921). Comecemos a tratar do primeiro.

Ao pensar sobre o surgimento da organização social, o fundador da psicanálise reconhece a falta de um elo na reconstituição científica dessa origem e o supõe como fato mítico. A hipótese que o autor lança em *Totem e tabu* pretende ligar fatos enunciados em teorias que estudam as comunidades humanas primitivas — a saber, as hordas primitivas e os clãs totêmicos — ao conhecimento psicanalítico da mente dos neuróticos. Freud levou em conta as prerrogativas do macho que comandava as hordas primitivas humanas, segundo hipótese de Darwin formulada pela observação dos símios superiores — expulsão dos machos mais jovens e exclusividade em manter relações sexuais com as mulheres do grupo — e os tabus que regiam as mais primitivas comunidades humanas já observadas por antropólogos e etnógrafos contemporâneos de Freud — a saber, não matar o (animal) totem nem manter relações sexuais com mulheres do mesmo clã — a fim de construir um mito que responderia pela passagem da condição animal à humana. Segundo o autor, os filhos expulsos da horda se reuniram e mataram o pai e, sentindo-se culpados pelo crime, erigiram um totem como seu representante, o qual passou a infligir como tabu as proibições que o pai lhes impunha quando vivo; a partir daí, a representação do pai deslocou-se para outras figuras e suas proibições

passaram a integrar e sustentar a cultura humana como princípios morais. A hipótese freudiana se sustenta no saber que o fundador da psicanálise estabeleceu ao escutar seus pacientes: que as principais leis que fundamentam a moralidade humana — proibição do assassinato e do incesto — derivam do recalque de desejos atuantes no inconsciente dos neuróticos.

Assim, Freud derivou a origem da moralidade do assassinato do pai, o qual teve valor de crime e gerou remorso. Mas como esse ato seria uma transgressão, se não havia uma lei anterior a ele? Fica claro que a noção de crime foi construída posteriormente ao ato e que ela só se configurou dessa forma porque os irmãos, com o passar do tempo, experimentaram a ambivalência diante do ato que realizaram. O sentimento de culpa não foi inscrito psiquicamente como ferimento de um princípio moral já existente, mas derivou do fato de que, além de odiar o pai, eles também o amavam. A lei se instaurou como efeito da defesa contra a culpa por ter-se assassinado o objeto odiado, porém amado; o "Não matarás!" emergiu como negação do crime cometido pelos irmãos, além de tornar o pai presente através da enunciação da lei que ele sustentava quando vivo.

Outra razão que contribuiu para a manutenção das antigas proibições paternas pelos filhos é que o desejo de matar os rivais para possuir todas as mulheres é necessariamente incompatível com uma vida em comunidade, sendo preciso interditar o desejo de cada irmão de ocupar o lugar do pai, em nome de não retroceder à antiga organização tirânica. Com a morte do pai, os filhos não se viram livres das barreiras que esse impunha a seu gozo quando vivo — proibição do incesto e do assassinato —, mas passaram a sustentá-las por si mesmos, transformando em lei as restrições que antes lhe eram impostas pela força do pai tirano. Assim, a mitologia freudiana dá a ver que a fraternidade se funda na dominação paterna, ou seja, que a relação entre iguais se superpõe a uma relação vertical recalcada. Nesse sentido, Esposito observa que Freud foi o autor que melhor apontou o paradoxo da fraternidade:

> Isso significa [referindo-se ao fato dos irmãos terem assassinado o pai e devorado sua carne, em *Totem e tabu*], em primeiro lugar (e de acordo com uma interpretação mais "óbvia"), que o processo de civilização está ligado à substituição de uma autoridade despótica [...] por um universo democrático no qual o poder que é compartilhado por muitos substitui o poder do Um. Nesse sentido, a democracia emerge como causa e efeito da passagem de uma dominação vertical para uma dominação horizontal, precisamente do Pai aos filhos. Mas em uma mais próxima e menos ingênua análise, a

> alegoria de Freud exibe uma verdade mais incômoda, nomeadamente a perpetuação da dominação paterna, mesmo no horizonte democrático dos irmãos. (ESPOSITO, 2008, p. 174, grifos e tradução nossos).

Freud superpõe o modelo de *Totem e tabu* àquele da "Psicologia das massas e análise do eu", onde tratou do laço amoroso que liga os indivíduos da massa ao líder. O objeto amado constitui o ideal do Eu do indivíduo e fica a salvo de todas as críticas, transformando-se em uma medida de valor, o que gera uma tendência a submissão, adoração e obediência. Quanto à relação horizontal entre os membros da massa, Freud destaca a presença da identificação, quer dizer, um laço emocional entre dois indivíduos que se forma a partir do reconhecimento de que possuem um traço em comum — no caso, o fato de amarem o mesmo líder e suporem-se amados por ele. Nesse caso, em vez de o objeto de investimento emocional causar modificações no ideal do Eu do indivíduo, é seu próprio eu que se modifica, fazendo com que os indivíduos massificados se assemelhem uns aos outros. Assim, ao analisar metapsicologicamente a formação das massas, há um entrelaçamento tanto de relações horizontais quanto verticais, pois é através do amor ao líder que os membros do grupo se identificam, o que reforça a tese enunciada em *Totem e tabu*.

Observemos que Freud coloca em funções equivalentes o amor do líder da massa para com os membros dessa e a perseguição do pai da horda em relação a seus filhos. Segundo o autor, sentirem-se amados pelo líder é uma remodelação idealizada do sentimento de perseguição que os filhos tinham em relação ao pai primevo, o que o permitiu superpor a organização da horda à da massa (FREUD, 1921/2011, pp. 87-88). No entanto, há uma precisão importante a diferenciar essas duas figuras, pois enquanto o primeiro é uma barreira real à satisfação dos filhos — tornando-se um traço identificatório apenas num segundo tempo, como resultado do recalque de seu assassinato —, o segundo retira sua eficácia de ser introjetado no *ideal do Eu* dos membros do grupo, conforme a definição de grupo que Freud (1921/2011, p. 76) apresenta, bem como o esquema com o qual a escreve: "Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu [no caso, o líder] e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu".

Ora, segundo o mito proposto em *Totem e tabu*, a inserção do líder no ideal do Eu de cada indivíduo é uma consequência de ter-se matado o pai, operação identificatória que tomou lugar a partir da saída de cena da figura de carne e osso; ou seja, as vicissitudes

sofridas pelo pai da horda formam o mito que funda a possibilidade do aparecimento do líder das massas. E pensamos que isso quer dizer, essencialmente, duas coisas. Em primeiro lugar e já dito por Freud em "Psicologia das massas", que a idealização do líder da massa é uma formação reativa determinada pelo recalque da relação sado-masoquista que se reproduzia na horda. Isso traz à tona a realidade da satisfação pulsional que permeia a formação da massa, resultado da fantasia inconsciente que transforma em prazer os elementos sadomasoquistas revelados nesse cruzamento entre relações verticais e horizontais, tal como descrita por Endo (2012, p. 498):

> A adesão do sujeito à massa é de caráter sadomasoquista. Tornar-se massa é uma expressão de amor radicalmente passivo e masoquista que impõe submissão, dor e prazer, mas também refaz o itinerário da fantasia regressiva: bate naqueles que odeio, portanto gosta de mim; elimina meus adversários porque me ama.

E, em segundo lugar, que há uma relação diversa do pai da horda e do líder da massa com o coletivo. Pois, enquanto o pai da horda primeva é o indivíduo narcisista que impede que toda a psicologia individual seja reduzida à social — encarnando o homem forte que não tem sua satisfação narcísica refreada pelos limites daquela que depende do objeto —, a própria encarnação da liberdade de satisfação (FREUD, 1921/2011, pp. 14-15), o líder da massa ocupa seu lugar porque é representado por um traço, ou seja, ele pode ser qualquer um dos filhos que se destacou a partir de certo traço, não obstruindo a psicologia coletiva, mas participando dela.

Em outras palavras, o indivíduo narcisista que se opõe à coletividade é uma exclusividade da psicologia da horda que vivia sob o domínio do orangotango-pai. Por sua vez, o líder que funciona como voz a ditar os ideais dos membros do grupo — o líder de grupos como a Igreja e o Exército, analisados por Freud —, ao mesmo tempo em que mantém uma distância em relação aos membros do grupo, retira sua autoridade por se referir a um lugar que lhes ultrapassa e é legitimado por aquela coletividade. Assim, o general deve seu posto à hierarquia da instituição a que ele se vincula, bem como Cristo recorre à designação especial que recebeu de Deus para integrar o coletivo de Seus filhos, em posição de ditar-lhes ensinamentos. Nessa direção vai a análise de Porge (2005/2009, p. 182): "Na psicologia do grupo haveria uma estrutura que, para funcionar, abole a oposição individual-coletivo; mas na

horda haveria, necessariamente, um enclave de psicologia individual que manifestaria sua empreitada."

Aqui recorremos à teoria arendtiana sobre a autoridade. Como já tivemos oportunidade de apresentar no capítulo 2 da primeira parte, a tese de Arendt sobre a autoridade é a de que essa é um efeito do estabelecimento de uma hierarquia, a qual implica o reconhecimento mútuo de posições pelos indivíduos que se encontram em níveis inferiores e superiores. A autora ainda acrescenta que a autoridade se sustenta de formas diversas no âmbito privado e no público. Pois, enquanto no privado ela se baseia em relações imediatas, complementares, evidentes, "naturais", derivadas da socialização primária ou baseando-se em atributos como a expertise ou interesses econômicos — tal como vemos no pai diante dos filhos, no líder religioso diante dos fiéis, no mestre diante dos discípulos, no médico diante dos doentes, no chefe diante do empregado —, no público, a autoridade é sustentada por aquele que ocupa uma posição superior a partir de uma referência a algum elemento exterior àquela relação imediata. A título de exemplo temos que a autoridade política na república romana era sustentada por uma referência ao ato fundador da cidade realizado pelos antepassados e a autoridade na república americana era localizada na Constituição dos Estados Unidos.

Evidentemente, o pai da horda primeva não era reconhecido pelos filhos como hierarquicamente superior, senão fazia sua vontade prevalecer pela força, ao modo do tirano; portanto, aí não se observa a presença da autoridade. Quanto ao líder da massa, é preciso atentar para o elemento pulsional que sustenta esse modo de constituição da coletividade. Vejamos a análise de Freud sobre o fenômeno do pânico que afeta a tropa no campo de batalha, na qual o autor contraria a tese de McDougall de que o excesso de angústia diante do perigo iminente abalaria a coesão dos soldados. O fundador da psicanálise afirma, ao contrário, que o pânico é gerado pelo afrouxamento dos laços libidinais que mantinham coesa a massa de combatentes, fenômeno diretamente ligado à cessação da ligação libidinal desses para com o líder.

> A ocasião típica para um acesso de pânico se assemelha muito à descrição feita por Nestroy, em sua paródia do drama de Hebbel sobre Judite e Holoferne. Nela, um soldado grita: "O general perdeu a cabeça!", e com isso todos os assírios se põem a fugir. A perda do líder em qualquer sentido, a confusão que daí resulta, faz irromper o pânico, ante um perigo que permanece; com a ligação ao líder desaparecem também — via de regra —

> as ligações recíprocas dos indivíduos da massa. A massa se pulveriza como uma lágrima batávica de que quebramos a ponta. (FREUD, 1921/2011, p. 52)

Ao dizer que o amor (não livre do ódio) ao líder sustenta a formação da massa faz-se referência ao conceito psicanalítico da transferência. Transferência é um conceito fundador da clínica psicanalítica, mas está longe de se restringir ao dispositivo da psicanálise. Em "A dinâmica da transferência" (1912), Freud postula que cada indivíduo construiu uma certa forma de se conduzir em sua vida erótica e, a cada vez que se aproxima de uma nova pessoa, transfere a ela uma forma estereotipada de ligação afetiva. Esse fenômeno é intensificado no tratamento analítico e é objeto de manejos técnicos por parte do analista, mas se presentifica em diferentes graus nas relações cotidianas do sujeito.

Assoun observa que a transferência no sentido psicanalítico está na base da necessidade de autoridade e de crença das massas, ainda que aponte uma diferença decisiva entre a transferência no âmbito de uma análise e aquela do nível social: "Mas essa transferência no regime social retorna fatalmente à sugestão. O 'social' opera a redução da transferência à sugestão — lá onde a transferência analítica atua como agente contrário à mesma" (ASSOUN, 2007, p. 1992, tradução nossa, grifo do autor). A sugestão era uma espécie de explicação generalizada sobre os fenômenos de grupo para os autores da psicologia social com os quais Freud dialogou. Ele deu um passo a mais nessa questão, reconhecendo na origem da sugestão a libido e relacionando-a ao amor ao líder, o que permitiu que se estabelecesse uma diferença desta em relação ao contágio, que se dá em relação aos membros do grupo — um derivado da identificação. O fato de a transferência no campo social se reduzir à sugestão implica que haja um forte elemento de coerção das massas por mecanismos que não são relativos ao poder persuasivo de argumentos, mas aparentados à obediência proveniente da adoração inerente às relações que se sustentam por componentes libidinais, o que se compara à sugestão hipnótica. Em vez da deliberação, a adoração; em vez do julgamento, a obediência. Nesse sentido, também não podemos nos reportar às noções de reconhecimento de posições hierárquicas, suporte e consentimento para pensar a autoridade do líder da massa.

Tendo reconhecido a libido como argamassa responsável por selar a unificação de um corpo massificado pela identificação, bem como por atá-lo a uma cabeça pelo amor, vemos a

tese de Freud sobre a autoridade no contexto das massas se afirmar: a autoridade do líder e a coesão da massa são fenômenos correlatos, já que a ligação libidinal entre os indivíduos depende da referência emocional desses para com o líder, o que confere autoridade a esse último. Assim, a autoridade torna-se um derivado direto das necessidades pulsionais constituídas desde os tempos imemoriais da infância.

> Sabemos que na massa humana existe uma poderosa necessidade de uma autoridade que possa ser admirada, perante quem nos curvemos, por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados. Já aprendemos com a psicologia dos indivíduos qual é a origem dessa necessidade das massas. Trata-se de um anseio pelo pai que é sentido por todos, da infância em diante, do mesmo pai a quem o herói da lenda se gaba de ter derrotado. (FREUD, 1939/1975, p. 131)

Esse paradigma é diametralmente oposto ao de Arendt, no qual a autoridade do líder no âmbito político depende justamente de seu suporte por indivíduos que se associam porque estão comprometidos em nome de algo em comum. Em suma, se na teoria arendtiana a autoridade está relacionada com consentimento e deriva de uma noção de política que é o próprio avesso de uma formação de massa — já que implica na manutenção das individualidades —, para a psicanálise freudiana, autoridade refere-se à obediência que os indivíduos massificados devotam ao líder porque ligados a ele por laços libidinais e por fantasias sadomasoquistas.

Atentemos para o fato de Freud equiparar o amor ao líder à sugestão hipnótica. A hipnose era o método de tratamento empreendido por Freud no período pré-psicanalítico, quando a voz do comando do hipnotizador e a obediência do comandado (hipnotizado) confluíam para um acordo psíquico sem consequências importantes no tratamento, resultando em uma cura aparente e estéril, que, sobretudo, dispensava aquele que sofria da implicação em seu próprio sintoma. O exercício dessa autoridade, portanto, revelou-se impróprio para a psicanálise e o fracasso da hipnose revelou, portanto, o horizonte do trabalho psicanalítico e a emergência do sujeito do inconsciente. Aí a gênese de toda uma reflexão sobre as relações de poder na cura psicanalítica, a qual exige uma ética de abstenção por parte do analista em se estabelecer como figura de autoridade.

Lacan leva adiante essa formulação quando comenta o esquema freudiano em que o líder é o objeto introduzido no ideal do Eu dos membros do grupo. O autor chama a atenção

para o fato de o líder ser suporte de um objeto de valor pulsional — tal como avalizado pela importância da voz e do olhar para a hipnose, por exemplo — e substitui o objeto exterior do esquema freudiano pelo objeto *a*. Dessa forma, o psicanalista francês é capaz de enunciar que "a mola fundamental da operação analítica é a manutenção da distância entre o I e o *a*" (LACAN, 1963-64/2008, p. 264), o que vai de encontro ao objeto *a* ser alvo de identificação pelo analisante, o húmus de seu ideal do Eu, e objeta o fim de análise como identificação do paciente com o analista, propondo a "travessia do plano das identificações" (LACAN, 1963-64/2008, p. 264) como direção para a análise.

Em suma, se parássemos por aqui teríamos a perspectiva de que a superação dos efeitos de submissão, obediência e adoração que sustentam a relação de autoridade na massa é resultado de um trabalho sobre os modos de transferência que cada sujeito repete diante da autoridade, trabalho esse realizado pelo processo de cura da psicanálise. Ou seja, o nascimento do âmbito político, tal como concebido por Arendt — a saber, um espaço que contempla a igualdade e a distinção —, dependeria de uma posição subjetiva atingida através de uma psicanálise, individualmente.

***

Diferenciamos o pai primevo do líder da massa por suas posições diversas em relação à coletividade: enquanto o primeiro se opõe ao coletivo, o segundo o integra. Mas essa diferenciação ainda não nos permitiu encontrar um modelo que dialogasse com a concepção arendtiana de autoridade, a qual prima pela noção de que os hierarquicamente inferiores suportam ativamente os superiores, além de manterem-se distintos entre si por meio de suas opiniões. Compreender a concepção de autoridade de Arendt é fundamental para nosso propósito. Repetindo, o líder autoritário não age pela força — impondo sua vontade — nem pela manipulação de sentimentos que obnubilam a capacidade de julgamento político de seus subalternos — através da sugestão que se baseia no amor —, mas ele legitima seu lugar hierárquico ao fazer referência a um elemento externo àquela relação; em outras palavras, passa-se de uma relação dual a outra triangular.

Daí que encontramos nessa posição o pai que exerce sua autoridade no desenrolar do complexo de Édipo, já que ele assegura seu lugar a partir de uma referência à lei estabelecida

em comum acordo pelos filhos que mataram o pai primevo. A tragédia de Sófocles inspirou o fundador da psicanálise porque Édipo não tinha consciência que matava seu pai e casava-se com sua mãe, mas quando soube de seus feitos, furou seus próprios olhos como punição. Ou seja, ele estava sob a vigência do "Não matarás" e do "Não cobiçarás a mulher do próximo (pai)" e não alegou inocência diante de seus crimes, encarnando a conflitiva da responsabilidade concernente ao homem trágico. Destacamos da leitura de Lacan (1957-58/1999, p. 194) sobre o referido complexo as distinções entre a apresentação da lei feita pelo pai e pela mãe; a saber, a mãe apresenta a lei a partir da alteridade que há internalizada nela, mas há espaço para relativizar ou suspender as convenções em sua lei, diferentemente do pai, que o faz sempre levando em conta a dimensão da coletividade, sendo que ele nunca pode se auto intitular, nunca pode legitimar sua palavra somente a partir de si mesmo — dependendo diretamente da validação da cultura e das instituições.

Postular que essa fonte de autoridade é um acordo tem um estatuto bastante específico. Sabemos que Arendt também tem no estabelecimento de compromissos o lugar privilegiado da autoridade; no entanto, esses acordos não são equivalentes, pois a proibição do incesto e do assassinato não são acordos que cederiam à mudança de opinião, não derivam da liberdade de comprometer-se, mas de uma coerção derivada da culpa pelo ato recalcado. Entretanto, há um ponto fundamental a respeito do qual, a nosso ver, essas duas concepções convergem, a saber: a referência sobre a qual se assenta a posição de autoridade não faz as vezes de um absoluto.

Quando Arendt discute as revoluções francesa e americana — as quais pretenderam fundar um modo de exercício de poder e autoridade na vida pública —, ela pontua que essas revoluções tiveram que lidar com "a necessidade de todas as leis positivas feitas pelo homem de ter uma fonte externa que lhes confira legalidade e transcenda como uma 'lei superior' o ato legislativo em si" (ARENDT, 1963/2011, p. 212). Se essa questão estava silenciada quando a esfera religiosa emprestava sua aura transcendente ao âmbito político, a secularização do último abriu o impasse. Daí que a autora pretenda corrigir a tendência corrente em destacar os prejuízos para a Igreja de sua emancipação em relação ao Estado quando, de fato, a dificuldade das revoluções que se seguiram ao absolutismo em encontrar uma instância superior de onde pudessem derivar a autoridade e o poder no âmbito público indica que "a política e o Estado precisavam da sanção religiosa com uma urgência ainda

maior do que a religião e as igrejas jamais precisaram do apoio dos príncipes" (ARENDT, 1963/2011, p. 211).

Verdade é que o próprio absolutismo permitiu que se abrisse uma fenda na legitimação do poder na esfera pública, ao tentar resolver o problema que se criara com a secularização sem a fundação de um novo corpo político, mas apenas usando o artifício de transferir a santidade do papa ao príncipe (ARENDT, 1963/2011, p. 210)[64]. Assim, as revoluções do século XVIII deixaram à mostra a falência das soluções tradicionalmente válidas para sancionar a superioridade da autoridade no âmbito público — tais como costumes que, por sua origem remota, fossem tomados enquanto postulados "transcendentais"; ou os monarcas absolutos, que reinavam sob os auspícios do céu —, ficando a descoberto "o problema mais elementar dos corpos políticos modernos: sua profunda instabilidade, decorrente de alguma falta elementar de autoridade" (ARENDT, 1963/2011, p. 209-210).

Mas, apesar de terem enfrentado o mesmo desafio, Arendt lê de forma totalmente diversa as soluções propostas por essas revoluções no tocante à questão da autoridade. Segundo ela, a empreitada realizada pela revolução francesa de colocar a nação no lugar do príncipe não demonstrou grande sucesso em resolver o problema, na medida em que continuou apostando na lógica de um operador transcendente como legitimador das leis positivas que regeriam o corpo político. Tendo *a nação como a sede do poder e fonte da lei*, os homens da revolução francesa tiveram de lidar com a contradição de submeter às leis o próprio agente responsável por institui-las, além de ter o inconveniente de buscar estabilidade em uma instância que encontra unificação na vontade, "por definição sempre variável", o que implica ter sua estrutura fundada sobre areia movediça (ARENDT, 1963/2011, p. 214).

---

[64] O caráter transcendente da autoridade monárquica medieval é atestado pelo estudo de Kantorowicz sobre a natureza dupla do corpo do rei. Na abertura de seu estudo, o autor cita, do relatório de Edmund Plowden, uma sentença, do século XVI, emitida pelos juristas reais sobre a validade de um arrendamento de terra feito pelo rei Edward VI da Inglaterra, enquanto menor de idade. "[…] nenhum ato que o rei faz como rei deve ser invalidado por sua menoridade. Pois o rei tem dois corpos, um corpo natural e um corpo político. Seu corpo natural é um corpo mortal, sujeito a todas as enfermidades devidas à natureza ou a acidente, à imbecilidade da infância ou da idade avançada, tal como os defeitos que acontecem aos corpos naturais de outras pessoas. Mas seu corpo político é um corpo que não pode ser visto ou manuseado, consistindo em política e governo e constituído para a direção das pessoas e o gerenciamento do bem-estar público, e esse corpo é totalmente subtraído de infância e velhice bem como de todos os outros defeitos e imbecilidades naturais aos quais o corpo natural está sujeito, e por isso o que o rei faz em seu corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer inaptidão de seu corpo natural" (PLOWDEN, 1816, apud KANTOROWICZ, 1997, p. 7, tradução nossa).

Por outro lado, Arendt confere valor de fundação à solução proposta pela revolução americana para essa questão. Segundo ela, os americanos tinham a convicção de que a autoridade da lei não poderia derivar de um lugar instável como a vontade da nação e isso lhes determinou realizar uma dupla manobra: remontar à categoria romana de povo, ao invés de se filiar à noção moderna de nação, e distinguir a sede do poder da fonte da lei. A categoria de 'povo' implicou, aqui, um desvio em relação ao absoluto que representa a de 'nação'. Vejamos a descrição de Arendt:

> […] quando aderiram ao princípio romano de que a sede do poder reside no povo, [os delegados que elaboraram as constituições na recém fundada república americana] não estavam pensando em termos de uma ficção de um absoluto, a nação acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis. (ARENDT, 1963/2011, p. 217)

A divisão entre o poder e a fonte das leis, por sua vez, permitiu colocar em cena a vitalidade de uma concepção de poder que deriva da conjugação entre a ação em concerto — empreitada fugaz que exige sua constante renovação — e o estabelecimento de promessas mútuas, modo de preservação do poder constituído no seio do corpo político. Desses compromissos resultou um produto escrito, a Constituição,

> […] uma coisa objetiva duradoura, que certamente podia ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada de muitas maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias, mas que mesmo assim jamais era um estado de espírito subjetivo, como a vontade. (ARENDT, 1963/2011, p. 207)

O fato de terem feito da sua Constituição a fonte de autoridade que permitiu manter a coesão do corpo político implicou que os americanos tomassem *seu próprio ato fundador* como referência e não o de seus antepassados, como no modelo romano (ARENDT, 1963/2011, p. 271). Em suma, ao estabelecer o princípio do compromisso mútuo a partir de uma referência ao produto de seu próprio ato, a revolução americana teve a fortuna de constituir uma alternativa à transcendência sobre a qual se sustentara a autoridade no espaço público até então. Esse é o princípio sobre o qual a própria Arendt baseia sua teoria sobre autoridade.

Pensamos que essa articulação tem muito valor, pois é capaz de confrontar a questão da quebra da tradição por uma via que não clama nem a restauração de uma medida absoluta na esfera pública, nem recai em um relativismo em que todas as medidas comuns estão suspensas, transformando a convivência coletiva em um provisório arranjo baseado em interesses privados. Isso porque as promessas mútuas são acordos que remediam a imprevisibilidade do futuro nos assuntos humanos; certamente, não se trata de um artifício capaz de garantir o futuro, mas capaz de fazer com que não se viva solitariamente, senão participe-se de um mundo com alguma medida comum. Nesse sentido, a responsabilidade dos indivíduos tem um papel importante na constituição do mundo na teoria arendtiana, pois o mundo é efeito da implicação da palavra em sua vertente de ato.

Retornemos à psicanálise. Os elementos que recortamos de sua teoria para compreender a questão da autoridade apontam, em síntese, para o papel dos processos transferenciais, os quais se transformam nos fenômenos da sugestão e do contágio no campo social. Isso está escrito na "Psicologia das massas", como já apresentamos, onde Freud esclarece que o líder se sustenta pelo amor que "hipnotiza" os membros do grupo, sendo esse um desdobramento das relações sadomasoquistas representadas no mito proposto em *Totem e tabu*. A partir disso e na intenção de pensar uma noção de autoridade para além da transferência como repetição de padrões libidinais da infância, cabe a pergunta: o que caracteriza a autoridade no escopo da transferência de trabalho?

A transferência de trabalho é um modo de ligação libidinal que não se reduz à repetição de imagens de outrora, espaço do entre-dois da relação imaginária, senão coloca em jogo a sustentação de um lugar terceiro: o Outro como lugar do significante. Daí que ela opere pelo enlaçamento da libido com os significantes dos quais os parceiros tornam-se suporte, sendo esse o espaço do que estamos chamando aqui de *entre vários*. Essa é a transferência que pode fazer frente aos laços — reduzidos ao infantil — de submissão, rebeldia, sedução, adoração, e que se presta à formulação de uma concepção de autoridade no campo da política, tal como Arendt o propõe. Nesse momento, podemos avaliar a presença do termo 'autoridade' no texto lacaniano:

> Partamos da concepção do Outro como lugar do significante. *Qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação*, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de

> modo algum pode aparecer fora desse lugar. É o que formulamos ao dizer que não existe metalinguagem que possa ser falada, ou, mais aforisticamente que não há Outro do Outro. (LACAN, 1960/1998, p. 827, grifo nosso)

Como abordamos no segundo capítulo desta parte, a crítica de Lacan a uma aplicação da noção de metalinguagem no campo da psicanálise contraria o intuito de se afirmar a verdade de um enunciado a partir de critérios externos de validação, senão considera a verdade uma manifestação da divisão entre o sujeito gramatical do enunciado e o sujeito da enunciação. Na passagem acima descrita do texto lacaniano, a autoridade faz as vezes da verdade, na medida em que se afirma que não há um significante fora do campo do Outro que sirva de lastro à autoridade de um enunciado; ou seja, não há uma instância transcendente ou absoluta que garanta que um enunciado *faça algo,* não passe em branco, entre em vigor, senão sua própria enunciação, sua capacidade de mobilizar a dimensão do sujeito.

Aqui é evidente o cruzamento entre esse recorte do texto lacaniano e a teoria arendtiana da autoridade, a qual localiza no produto da ação entre iguais a fonte de autoridade na vida política, bem como propõe que relações hierárquicas sustentam-se no suporte sempre renovado e ativo de suas bases, recusando soluções “superiores” que suturariam a precariedade dos assuntos humanos. Em suma, a teoria arendtiana da autoridade no campo político inspira uma reflexão sobre a autoridade a partir da psicanálise porque ela também se formula a partir do princípio de que não há Outro do Outro.

2.5 - A pluralidade política e a lógica da sexuação feminina

Afirmamos que a pluralidade política de Hannah Arendt responde à mesma estrutura da lógica feminina da sexuação de Jacques Lacan, no sentido de que ambas dão testemunho de uma unidade fraturada, a qual se baseia na afirmação de uma impossibilidade de unificação da pluralidade política, para a primeira, bem como de totalização do conjunto das mulheres, para o segundo. Ou seja, tanto as mulheres, na concepção de Lacan, quanto os indivíduos que participam da pluralidade política, no sentido de Arendt, não são nem uma coleção de elementos dispersos, quanto menos uma massa homogênea, senão existem como realidades distintas e divididas *porque* referidas a uma coletividade.

Para articularmos nossa tese, analisaremos como a pluralidade política e o feminino se referem a lógicas que lhes servem de alteridade. Ocupando o lugar de outros da reunião de indivíduos que engendram um mundo comum, encontramos os processos de unificação do corpo político. Alguns dos modos de unificação do corpo político se baseiam nos processos de representação em que a totalidade dos indivíduos é idealmente equivalente a um elemento ou parte que os representa — como nos casos da soberania e do populismo — e no antagonismo, onde o corpo político se unifica por fazer oposição a alguma instância que lhe é exterior, criando-se um limite entre dois campos distintos — o nós e o eles —, o que vemos surgir novamente no populismo, bem como nas concepções de política que se baseiam na lógica do amigo-inimigo. De modo semelhante, encontramos na lógica da sexuação masculina — da qual a lógica da sexuação feminina é o outro — a constituição de uma coletividade homogênea a partir de uma exceção, respondendo a uma topologia que conta com as noções de interior e exterior, e, ainda, a formulação de uma lógica do significante, desde onde se coloca uma concepção de representação para a psicanálise.

Importante, ainda, esclarecer que a ideia de alteridade aqui não significa oposição, nem complementariedade, mas quer dizer que ambas as lógicas se constituem ao modo da resistência.

2.5.1 - A pluralidade política

Como apresentamos no capítulo 3 da parte 1, pluralidade é uma noção que acompanha todo o pensamento de Hannah Arendt, seja em suas reflexões sobre a política ou sobre a vida do espírito; e em seu cerne se encerra a proposição de um indivíduo político que se constitui na medida mesma em que se engendra um espaço *entre* ele e outros indivíduos — o qual a autora chama de mundo. Essas operações se realizam a partir da ação que esses indivíduos empreendem conjuntamente no espaço público, dando lugar à liberdade de iniciar algo novo e ao poder de sustentar no tempo o que foi realizado, através da formulação de compromissos.

A pluralidade é um modo de constituição de uma coletividade que implica, no momento mesmo de sua emergência, nem antes nem depois, tanto a operação da distinção dos indivíduos entre si quanto a constituição de um mundo compartilhado entre eles. Ou seja, uma pluralidade não se dá pela reunião de indivíduos que já possuem atributos distintivos de antemão. Certamente, as pessoas possuem atributos próprios que as diferenciam umas das outras; no entanto, esses atributos fazem referência ao aparecimento da diferença nas esferas privada e social, sendo a distinção é um modo de diferenciação específico ao âmbito público, isto é, do âmbito da aparência e da igualdade.

A diferença, no âmbito privado, responde ao regime da singularidade. Para Arendt, cada um é dotado, ao nascer, de uma singularidade única, a qual é acolhida por quem nos dirige laços de amor e amizade. A singularidade testemunha uma diferença tal que impede o sujeito de entrar em um regime de igualdade capaz de posicioná-lo e, portanto, distingui-lo em relação aos demais. Já no âmbito social, a diferença comparece através da operação da discriminação. Os indivíduos se reúnem, no campo social, por suas propriedades — idade, raça, religião, gênero, práticas culturais e de lazer etc. — e os grupos se discriminam uns em relação aos outros. Sendo assim, pessoas singulares e possuidoras de atributos próprios adentram ao âmbito público, onde agem e falam uns diante dos outros, distinguindo-se e individualizando-se.

Nesse sentido, o espaço público é um espaço compartilhado — chamado por Arendt de mundo — que tanto coloca os indivíduos em relação quanto impede que tombem um por cima dos outros. Em relação às prerrogativas da igualdade e da aparência próprias a esse âmbito, temos que a primeira é um artifício que permite que atos e palavras não sejam pré-

determinados por relações hierárquicas, possibilitando a emergência de algo imprevisto, e a segunda diz respeito tanto ao momento em que ditos e atos se inscrevem num certo espaço simbólico, através do testemunho dos outros, quanto ao fato de que esses fenômenos não são reflexos de uma realidade essencial, mas que sua existência se deve ao fato mesmo de sua apresentação. Em suma, a pluralidade contempla tanto a distinção quanto a articulação entre os indivíduos, fazendo contar o espaço que os intermedeia.

A fim de argumentar que a lógica da distinção apresentada pela pluralidade política de Arendt a aproxima do feminino lacaniano, formularemos, nas próximas seções, como ela resiste a modos de unificação que operam no espaço político, tais como: unificação, representação, equivalência e antagonismo.

2.5.2 - Outros da pluralidade — a representação como unificação do corpo político

A concepção de política de Hannah Arendt não se presta à noção de representação enquanto equivalência entre representante e representados. Há sempre uma tensão na função representativa dentro de um regime político, já que, para a autora, o cidadão continua tendo um papel ativo na sustentação da capacidade representativa do governante; ou seja, o primeiro não fica apagado pelo segundo. A pensadora comenta a ideia de representação enquanto delegação do poder a outro quando opõe o sistema de conselhos ao sistema partidário, localizando a ação no primeiro e a representação no segundo (ARENDT, 1963/2011, p. 341).

Arendt (1963/2011, p. 336) entende que somente o que diz respeito aos interesses e ao bem-estar dos cidadãos pode ser representado, sendo que para ela tanto interesses quanto bem-estar se referem à esfera administrativa; mas o que é propriamente político e capaz de distinguir os indivíduos entre si — ação e opinião — não é passível de representação. Assim, vemos que a representação se opõe tanto à aparência, onde a autora localiza a própria dimensão de constituição da realidade, quanto à liberdade que é intrínseca à ação. Arendt (1971/2010, p. 199) reconhece que o sistema de conselhos não provou, ao longo da experiência histórica de uma sociedade de massas, ser capaz de substituir o sistema partidário, mas a autora continuou pensando sobre os mecanismos capazes de promover a ação política

genuína no seio do sistema representativo e como resistência a ele, o que lhe valeu ressaltar o papel da desobediência civil.

Em outro registro está a representação que se associa à noção de soberania, a qual depende da unificação do corpo político e contraria a ideia de pluralidade. Arendt empreende uma extensa crítica à noção de soberania como anulação da pluralidade e, por fazer essa crítica, a autora se posiciona num certo diálogo com a tradição política. Ela se coloca contra a concepção filosófica de liberdade enquanto soberania da vontade, inaugurada pelo pensadores cristãos Paulo e Agostinho, e também contra os teóricos políticos modernos da soberania, como Hobbes e Rousseau. Além disso, a autora tem sido utilizada como contraponto à teologia política de seu contemporâneo, o teórico nazista Carl Schmitt[65]. Nos detenhamos nessa crítica de Arendt que, embora não esteja propriamente sistematizada em sua obra, encontra-se bem formulada quando a autora opõe a liberdade política à filosófica, equacionada com a vontade soberana, e o republicanismo à soberania.

A crítica sobre a noção de soberania, feita pela pensadora quando trata da questão da liberdade, também toma a soberania enquanto operação unificadora, tal como pode ser visto no primeiro capítulo desta tese. Neste momento, trataremos das considerações de Arendt sobre a soberania como modo de funcionamento do campo político. Como já afirmamos, a autora não apresentou suas reflexões sobre esse tema de forma sistemática; no entanto, é possível observar que ela era leitora de dois grandes teóricos modernos da soberania, Hobbes e Rousseau — já que, além de citações esparsas em alguns de seus trabalhos, ela contrapôs diretamente as ideias desses teóricos quando apresentou sua concepção de república e de contrato social. A autora apoiou-se na ideia de um contrato entre iguais, formador da sociedade civil, primeiramente enunciado por Locke, para falar contra a impotência que assola os governados quando submetidos ao modelo de contrato social hobbesiano; e, além disso, ela apresentou uma noção de república capaz de manter a pluralidade no corpo político contra a nação soberana de Rousseau, formada sobre uma vontade geral.

Vejamos a discussão de Arendt com Hobbes. A experiência colonial americana, segundo a autora, foi um grande laboratório de exercício do poder, não no sentido da opressão ou do governo de uns pelos outros, como estamos habituados a compreender esse termo, mas

[65] Cf. Barbour (2010, p. 87).

enquanto constituição de um espaço entre iguais — o próprio correlato da liberdade. O princípio que regeu esse modo de política se estabeleceu no Pacto do *Mayflower*, feito pelos peregrinos a caminho do novo mundo. Diante da imprevisibilidade do futuro do outro lado do Atlântico, onde as garantias da lei britânica estariam suspensas, os colonos confiaram "na possibilidade de refrear a natureza humana em sua singularidade graças a promessas mútuas e a obrigações comuns" (ARENDT, 1963/2011, p. 227).

Arendt afirma ainda que essa experiência de autogoverno foi a realização prática, pela primeira vez na história, de um tipo de contrato social horizontal, o qual é feito entre as pessoas por meio de compromissos recíprocos e dá origem a uma *sociedade civil*. O estabelecimento dessas alianças constitui um espaço comum entre os cidadãos, onde habita o poder e a liberdade do corpo político. Esse tipo de contrato social já era teorizado no século XVII e se opõe a um segundo modelo, do qual Hobbes é um dos principais representantes, no qual um ato fictício é responsável pela fundação um pacto original, resultado de "um acordo em que uma pessoa individual renuncia a seu poder em favor de alguma autoridade mais alta e consente ser governada em troca de uma proteção razoável de sua vida e de seus bens" (ARENDT, 1963/2011, p. 221), tendo como consequência a constituição de um governo e a manutenção do isolamento entre os membros do corpo político. Segundo a autora, esse contrato vertical relega os governados à condição de impotência (ARENDT, 1969/2010, p. 77).

É nesse sentido que entendemos a diferença entre tomar o indivíduo político enquanto sujeito ou cidadão, sendo o primeiro uma versão do súdito medieval e o segundo um integrante do sistema político como lócus de poder, participante de um contrato social horizontal. Pensamos ser pertinente dizer que Arendt se posiciona contrariamente à lógica da troca e da substituição entre governantes e governados, tal como o faz Eric Santner (2014, p. 17, grifos do autor, tradução nossa) quando interpreta o paradigma hobbesiano de soberania nos seguintes termos: "o medo que cada pessoa tem de todos os outros é trocado pelo medo que *todos* têm do soberano que os representa como *sujeito* do estado".

Ainda queremos ressaltar um último ponto que deriva da noção arendtiana de contrato social. Como teórica da pluralidade, uma noção de liderança política se constitui para a autora. O líder não representa ou equivale aos subordinados, tal como o soberano supostamente funciona em relação aos súditos ou à nação, mas se sustenta num nível

hierarquicamente superior por causa do apoio dos que estão abaixo dele. Quer dizer, o cidadão não abre mão do seu poder em favor do líder, o qual lhe oferece em troca proteção ou é capaz de representar sua vontade, mas *consente* em ser liderado, ainda que mantenha ativamente o exercício de seu poder ao engajar-se nos assuntos públicos. Através desse engajamento ele reitera seu apoio ao líder, o que constitui a própria fonte de poder do último. Aqui vemos como a pluralidade política é incompatível com uma noção de soberania em que o soberano funciona como catalizador de uma operação de homogeneização do corpo político, seguindo a lógica de que o soberano reflete o corpo político, como se esse último fosse uma massa homogênea.[66]

Em relação a Rousseau, a crítica de Arendt se refere especialmente à unificação do corpo político operada por seu conceito de vontade geral, desde onde se baseia a função soberana. Ela sintetiza: "a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um" (ARENDT, 1963/2011, p. 114). Segundo a autora, Rousseau substituiu a antiga noção de consenso pela de vontade, a qual não pode ser dividida — senão sofreria de impotência. A vontade não admite mediação, ela é um móbil uno, que deve ser guiado de um lado a outro sem dispersão. Como antídoto à unificação, a autora preza pelo papel da opinião individual, a qual pode ser confrontada, debatida, conjugada, transformada, mas jamais unificada (ARENDT, 1963/2011, p. 113).[67]

A ideia de que a legitimidade do representante do corpo político se baseia em sua correspondência com a vontade de todos que o constituem é a própria encarnação do princípio do Estado-nação (ARENDT, 1963/2011, p. 223). Ligada à ideia de soberania na modernidade, a nação é outro princípio de homogeneização na política que recebe críticas de Arendt. Observemos seu argumento sobre a relação entre homogeneização e nação quando ela discute a condição dos apátridas e das minorias após a primeira guerra mundial, em *Origens do totalitarismo.* Segundo a autora, a Declaração do Direitos Humanos do fim do século XVIII emergiu em um momento em que, "na nova sociedade secularizada e

[66] Vide o argumento de que os conselhos populares diminuem o poder do poder legislativo, usado pela oposição para derrubar o decreto da presidenta Dilma Rousseff sobre a instauração da Política Nacional de Participação Social. Ver mais em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2014/10/camara-derruba-decreto-sobre-conselhos-populares.html> e <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,camara-derruba-decreto-de-conselho-popular-de-dilma,1584579>.

[67] Por isso, no capítulo anterior, aproximamos a noção arendtiana de *opinião* do aforismo lacaniano *não há Outro do Outro*.

emancipada, os homens não estavam mais certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, independiam da ordem política, garantidos não pelo governo ou pela constituição, mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos" (ARENDT, 1951/1989, p. 324), o que levou-os a deslocar a fonte de direitos do povo enquanto categoria política para o Homem enquanto indivíduo natural. Esse deslocamento se presta sobremaneira à conjugação feita pela revolução francesa dos Direitos do Homem com a soberania do Estado-nação, no sentido de que o Homem, enquanto elemento constituinte de uma população homogênea, é o fundamento da ideia de nação que, elevada à condição de garante da soberania, é a instância máxima de legitimação da lei e dos direitos.

Esse suposto fundamento natural dos Direitos Humanos é comprovado pelo fato de que eles nunca se tornaram parte das leis civis de alguma nação, mas foram considerados acima de qualquer estatuto legal. No entanto, a dissolução dos dois estados multinacionais — Rússia e Austro-Hungria —, bem como as inúmeras revoluções que resultaram da primeira guerra mundial, legou milhares de pessoas na Europa à condição de minorias, refugiados e apátridas, transformando a "soberania nacional em pilhéria" (ARENDT, 1951/1989, p. 303) e demonstrando que os Direitos do Homem só tinham algum fundamento quando esses homens participavam de algum corpo político específico. Desnaturalizar uma pessoa é privá-la de todos os direitos, o que entenderam os nazistas ao privar os judeus de sua condição de cidadãos antes de exterminá-los (ARENDT, 1951/1989, p. 329).

A essa privação fundamental de direitos Arendt chamou de "privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz" (ARENDT, 1951/1989, p. 330) e a constituição desse mundo entre as pessoas mostrou-se a base de seu pensamento político. Por isso vemos que, em *Sobre a revolução*, a autora coloca-se ao lado dos americanos — que não confiavam na natureza humana, senão na possibilidade de refreá-la em sua singularidade graças a promessas mútuas — e contra os homens da revolução francesa, que, influenciados por Rousseau, concebiam que a humanidade é boa por natureza e corrompida pela convivência social (ARENDT, 1963/2011, p. 227). O princípio do pensamento político defendido pela autora não se identifica nem com o modelo de soberania, que considera que todos os cidadãos podem ser representados por um soberano, nem com a noção de nação, enquanto uma substância populacional homogênea; mas faz referência ao republicanismo, no qual a coisa pública está nas mãos do povo — que funciona como pluralidade submetida às

leis —, além de seguir o princípio de divisão de poder, ao invés de sua concentração. Em suma, o republicanismo é um dos caminhos nos quais Arendt aposta para o exercício político fora da noção de soberania.

A república americana inspirou a teoria política arendtiana.[68] Mais do que isso, Arendt foi uma adepta dos princípios do republicanismo e fez dele seu modo de pensar um corpo político fora da noção de unificação. O governo das leis, e não de homens; a divisão de poderes entre as instituições políticas como forma de mútua limitação e a responsabilidade compartilhada entre os cidadãos pela coisa pública, com a consequente ausência de dominação no âmbito político, são elementos do republicanismo clássico que inspiraram a concepção de república da autora. Por outro lado, os ideais heróicos da liderança salvadora e do autossacrifício em nome da pátria com a dissolução da noção de indivíduo não foram herdados por Arendt. Sua noção de pluralidade política e a relação dessa com a distinção individual não consentem com um modelo de fraternidade e de unificação coletiva, mas supõem que os cidadãos substituem a soberania do governante pela criação de um espaço de compromisso comum a partir de opiniões diversas; além disso, suas noções de espontaneidade e de capacidade de iniciar adentram ao âmbito político para sacudir uma concepção de deliberação como escolha entre alternativas já dadas e para introduzir nos protocolos da cidadania a imprevisibilidade e a possibilidade de ruptura (CANOVAN, 2002, p. 205-214).

Se Arendt foi clara sobre suas diferenças tanto em relação ao sistema partidário de representação quanto ao contrato social que promove a unificação do corpo social — seja através da constituição de uma vontade geral, tal como em Rousseau, seja pela cessão de poder dos súditos em favor do poder do soberano, tal como em Hobbes —, acrescentamos, de nossa parte, que sua concepção de política também não é compatível com outras lógicas que se baseiam em operações de totalização, tal como a análise sobre o populismo de Ernesto Laclau.

---

[68] Ainda que Arendt tenha reverenciado o nascimento da república americana, a autora foi uma ávida crítica da mesma, principalmente na década de 60. Nesse sentido, Young-Bruehl (2004, p. 389), sua reconhecida biógrafa, relata as críticas à política imperialista dos Estados Unidos em relação à América Latina; e ainda encontramos a coletânea de artigos da autora, *Crises da República*, que trata da guerra do Vietnã, da luta por direitos civis nos EUA e de outros assuntos que assolaram a controversa política americana naquela década.

O autor apresenta o populismo não como um movimento específico, mas como o ato político *par excellence*, o ato de constituição de um sujeito político através de uma operação hegemônica (LACLAU, 2005/2013, p. 228). Em linhas gerais, a hegemonia se dá quando uma diferença particular assume a função de representar a totalidade que a excede e que é propriamente uma totalidade ideal inexistente (LACLAU, 2005/2013, p.120). A constituição do povo enquanto sujeito político é especialmente propensa a essa operação, já que essa noção pode ser concebida tanto a partir da ideia de *populus*, ou seja, o conjunto de todos os cidadãos que compõem o corpo político, quanto de *plebs*, no caso, os desprivilegiados, os excluídos do corpo político. A operação hegemônica que se chama populismo tem lugar quando a parte — *plebs* — pretende representar o único todo legítimo, tomando o lugar do *populus* (LACLAU, 2005/2013, p. 134-135).

A fim de complexizar essa descrição geral, o autor ressalta ao menos três momentos que culminam na formação do populismo. Em primeiro lugar, é preciso que uma série de demandas diferentes não satisfeitas encontrem um significante que possa colocá-las em uma relação de equivalência. Para exercer essa função, esse significante funcionará como um significante vazio capaz de encadear inúmeros outros, quer dizer, embora sem perder totalmente sua particularidade, ele se despoja de uma positividade estrita, o que vemos claramente em significantes como 'liberdade', 'igualdade' ou 'justiça'. Note-se que a diferença coexiste na equivalência, já que as demandas continuam mantendo sua particularidade, ainda que um significante ligado a uma demanda particular, vencendo a luta hegemônica, venha tomar o lugar de representante de todas as demandas. Um segundo momento desse processo é a constituição de um antagonismo entre a demanda produzida pela cadeia de equivalências e um inimigo, por exemplo, a aristocracia, a elite financeira ou os donos dos meios de produção. A partir desse antagonismo se produz 'o povo' enquanto uma identidade, a qual está condensada em significantes como 'os trabalhadores', 'os sovietes', 'o proletariado' (LACLAU, 2005/2013, p. 128).[69] Nesse último momento, constitui-se uma totalidade que funciona como sujeito político. Como diz o autor: "a possibilidade da

[69] A partir dos movimentos de ocupação que tomaram conta do mundo ocidental entre 2011 e 2012, acrescentamos aos exemplos de Laclau os significantes 99%, como constituinte da identidade do povo, e 1%, como significante que se refere ao grupo antagônico.

democracia depende da constituição de um ‘povo’ democrático” (LACLAU, 2005/2013, p. 248).

Vemos operar, na análise de Laclau sobre o populismo, um modo de representação que visa à totalização, o que provoca a unificação dos sujeitos em torno de uma identidade. A lógica do sujeito político arendtiano resiste a essa operação de unificação. A autora não utiliza a palavra ‘sujeito’ nesse contexto; mas, para a finalidade desse diálogo, afirmamos que o nome do sujeito político arendtiano é ‘pluralidade’, um tipo de coletividade que não se confunde nem com massa coesa e indiscernível, nem com coleção de elementos dispersos. Há a preservação da individualidade dos elementos dessa coletividade, bem como a constituição de um *entre* eles. Nesse sentido, a noção hegemônica de que uma particularidade representa uma plenitude impossível também não faz parte do discurso arendtiano. Não há parte que se suponha legítima representante do todo para a autora: cada parte continua valendo como uma parte e, pela ação conjunta, cria-se um mundo comum.

Aqui cabe-nos dizer algo mais sobre o que faz com que essas individualidades se mantenham em relação constituindo entre elas um mundo compartilhado. Atentemos para a ideia arendtiana de que a ação revela um princípio. Se os objetivos e motivos da ação são ultrapassados com o seu desenrolar, não o é seu princípio, o qual propriamente se manifesta nesse desenrolar. O modelo que a autora utiliza para pensar a ação política é o da revolução americana, a qual fundou o princípio do compromisso mútuo. Compromisso é um espaço comum que emerge na ação conjunta entre pessoas.

Diante da falta de garantia sobre o futuro no âmbito dos assuntos humanos e na intenção de estabelecer um mundo que seja regido por certas coordenadas simbólicas, os homens prometem uns para os outros que farão tais e tais coisas. Arendt traz, então, para o âmbito político a noção de promessa através do princípio do comprometimento, a fim de evidenciar como se estabelece um mundo comum entre os participantes de um corpo político. É importante destacar que a formação de compromissos que reúne os homens em torno de acordos comuns apoia-se na opinião individual, a qual se forma no processo de trocas com pares no processo deliberativo que constitui a política, e, derivando da capacidade individual de julgamento, não se dilui pela formação de consensos, tal como a vontade o faz.

Para a autora, o republicanismo americano colocou em prática um modelo não-soberano de política, a partir dos princípios republicano — no qual o poder reside no povo —

e federativo, no qual diferentes corpos políticos podem se combinar e entrar em alianças duráveis sem perder a identidade (ARENDT, 1963/2011, p. 223). É a mesma posição que vemos quando Arendt rejeita a divisão da Palestina entre árabes e judeus e a criação de um Estado judeu como soluções para seu povo. Em vez disso, ela propunha os princípios da cooperação entre os dois povos e do autogoverno como modos de convivência política: "Auto governo local e conselhos municipais e rurais de árabes e judeus, em pequena escala e tão numerosos quanto possível, são as únicas medidas políticas realistas que podem eventualmente levar à emancipação política da palestina" (ARENDT, 1948 apud YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 229).

Não pensamos que a teoria política arendtiana ofereça um substituto aos modelos representativos que operam em nossa sociedade de massas. A própria autora reconheceu os limites do sistema de conselhos, os quais prezam pelo âmbito local e conflitam com a necessidade de oferecer participação política a um grande número de pessoas. De fato, a lógica da participação de todos nunca foi empreendida por Arendt. O modelo no qual a autora baseou sua noção de política foi o da pólis grega, onde a categoria de cidadão era altamente excludente. A autora afirmou, inclusive, que a política cabe apenas aos que se interessam pelo mundo comum, aqueles que estão afetados pelas "paixões políticas — a coragem, a busca da felicidade pública, o gosto pela liberdade pública, uma ambição que luta pela excelência" (ARENDT, 1963/2011, p. 344) —, o que não é necessariamente raro, mas sempre extraordinário. Aqui o povo não é o todo do corpo político nem uma parte que pretende legitimamente representá-lo, mas apenas uma parte enquanto tal, o que não é compatível com o sistema político moderno, que é regido pelo princípio da participação de todos.

Pensamos, ainda, que nosso argumento é reforçado pelo fato de que a teoria da pensadora não se presta grandemente a uma análise da política sobre outras esferas que a influenciam de forma importante, como a lei e a economia, ou mesmo sobre o Estado. O mérito da teoria política arendtiana foi recuperar o político como tal e definir os princípios de seu funcionamento como sendo a ação e o compromisso, de onde derivam a afirmação da igualdade e da liberdade e uma concepção de indivíduo político não massificado, oferecendo força explicativa para diversos movimentos políticos contemporâneos descentrados e não filiados ideologicamente, como a Primavera Árabe, os movimentos de ocupação que se estenderam mundo afora a partir do Occupy Wall Street, os protestos de junho de 2013 no

Brasil. Assim, entendemos que sua política tem uma lógica *suplementar* a outras formas representativas de política que requerem a formação de um sujeito político unificado.

Suplementariedade aqui se distingue de complementariedade por não tratar-se de uma combinação de diferentes lógicas em que cada uma ofereceria à política o que falta à outra. De fato, uma política derivada da ação resiste a uma política derivada da representação, se assim podemos nos referir; entre outras coisas, porque a ação requer a constituição de um âmbito de aparência e a representação faz com que algo fique sob delegação — ou seja, marque-se sem aparecer. Levamos em conta o alerta de Laclau (2005/2013, p. 232) de que, desde Rousseau, a teoria democrática vê com suspeita o sistema representativo e o pensa como um mal menor, tendo em vista tornar viável o funcionamento da sociedade moderna de massas, mas o fato é que Arendt não apenas vê a representação como um mal menor. Enquanto operação local, levando em conta o princípio federativo de articulação de unidades, ela lhe oferece um lugar legítimo; e, enquanto uma solução dada de antemão para fazer determinado corpo político constituir uma universalidade, ela a recusa.

2.5.3 - Outros da pluralidade — o antagonismo

Um segundo modo de atingir a unificação do corpo político em relação à qual a política arendtiana se coloca como alteridade é aquele em que o interesse de cada um se reúne e anula seu potencial conflitante diante de um inimigo externo que se opõe a todos. O inimigo estrangeiro é um modo deveras eficiente de gerar a unificação nacional, o que vemos se reafirmar com frequência em situações de conflitos internacionais, oferecendo motivação política extra para governos desgastados domesticamente declararem guerra a outras nações. Arendt (1963/2011, p. 114) entende que esse mecanismo se apresenta diante da necessidade de manter um princípio nacional de unificação, o que, segundo a autora, foi utilizado por Rousseau ao transpor esse raciocínio para cada membro do corpo político — no sentido de que cada indivíduo, ao possuir interesses privados, carrega também um inimigo da nação que precisa ser combatido em nome do interesse geral. Para a autora, com o processo de unificação nacional, a própria noção de política se perde e fica relegada ao âmbito das relações internacionais. Nesse contexto, ela lança mão de uma afirmação de Saint-Just:

“apenas os assuntos estrangeiros, insistia ele, podem ser propriamente qualificados de ‘políticos’, ao passo que as relações humanas enquanto tais constituem o ‘social’” (ARENDT, 1963/2011, p. 114).

Mesmo Freud não foi indiferente a essa função de homogeneidade obtida pela via da oposição a um grupo rival. Como o autor alertou em “Psicologia das massas e análise do eu”, os portugueses são mais portugueses diante dos espanhóis. A função do antagonismo também é um mecanismo crucial para a política do amigo-inimigo, defendida por Carl Schmitt, na qual a homogeneidade do povo que constitui uma unidade democrática advém da oposição em relação a outras nações. Por fim, apontamos que, na análise de Laclau sobre o populismo, relatada anteriormente, o antagonismo em relação a um inimigo comum é essencial para que a mera equivalência de demandas particulares dê origem à constituição da identidade do povo. Sabemos que a unificação que Laclau propõe na constituição da identidade do povo não é do mesmo nível daquela a que Schmitt se refere, já que o primeiro autor faz derivar a identidade da relação de equivalência, a qual existe numa relação de tensão com a diferença, e não de uma homogeneidade plena como o segundo autor postula. No entanto, vejamos como Laclau (2013, p. 130) esclarece em um exemplo o papel da divisão social entre *nós* x *eles* para a emergência do sujeito político do populismo, isto é, do povo:

> Uma sociedade que postula o Estado de Bem-Estar Social como seu horizonte último é aquela na qual somente a lógica da diferença seria aceita como um meio legítimo de constituir o social. Nessa sociedade, concebida como um sistema em contínua expansão, qualquer necessidade social seria atendida diferencialmente; e não haveria nenhuma base para a criação de uma fronteira interna. Uma vez que ela seria incapaz de diferenciar-se de qualquer outra coisa, essa sociedade não poderia totalizar-se, não poderia criar um “povo”. O que acontece, na realidade, é que os obstáculos identificados durante o estabelecimento dessa sociedade — a cobiça dos empresários, os interesses arraigados e assim por diante — forçam seus proponentes a identificar inimigos e a reintroduzir um discurso de divisão social baseado em lógicas de equivalência. Desse modo, os sujeitos coletivos constituídos em torno da defesa do Estado de Bem-Estar Social podem emergir.

Fato é que Hannah Arendt formula sua teoria política fora da noção de antagonismo. A perspectiva da opinião individual e da formação de compromissos que ela adota não permite a vigência de um modelo de construção de uma identidade coletiva a partir da oposição a um inimigo comum, mas em seu lugar aparece uma coletividade formada por

individualidades que estão ligadas por um *entre*. Na teoria da autora, o *um a um* da pluralidade se institui em lugar do *nós* versus *eles* do antagonismo, o qual funciona a partir da formação de unidades homogêneas. Foi contra a unificação e a essencialização da noção de homem que a autora sempre se posicionou. Vejamos como isso aparece quando ela anuncia o cerne de sua teoria política: "A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo" (ARENDT, 1958/2010, p. 8). E, ainda, não esqueçamos que ela fez da aniquilação da espontaneidade, enquanto um desdobramento da erradicação da pluralidade, o motor do seu entendimento do totalitarismo, o qual, para além da unificação promovida pelo princípio nacional, adota o projeto radical de transformar toda a humanidade em "Um-Só-Homem de dimensões gigantescas" (ARENDT, 1951/1989, p. 518).

Tendo levantado esses dois pontos — antagonismo e representação — enquanto modos de resistência à pluralidade política arendtiana, observemos como a representação é trabalhada na psicanálise para, enfim, pensarmos essas questões no quadro da lógica da sexuação em Lacan.

2.5.4 - Representação, uma função sustentada pela transferência

Desde que propôs um aparelho psíquico, Freud lidou incessantemente com a questão da representação. Essa noção ainda ganhou destaque quando o autor trabalhou o conceito de pulsão bem como quando ele propôs que inconsciente e consciente funcionam segundo regimes representativos diversos.[70] Interessa-nos frisar que, apesar de Freud ter pensado as

[70] Levantamos, aqui, algumas referências sobre a formação de representações em Freud. O princípio da formação de representações psíquicas, formulado em "Projeto para uma psicologia científica" e desenvolvido no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*, está ligado a uma teoria sobre a retenção da energia dos estímulos que afetam o organismo, dando origem ao aparelho psíquico. Segundo essa teoria, o organismo humano é afetado por estímulos, os quais percorrem certo espaço até que encontrem vazão ao impulsionarem respostas motoras do organismo. Ao percorrer esse espaço intermediário, o estímulo passa por uma superfície, sobre a qual deixa marcas. Algumas dessas marcas são capazes de reter parte da energia desses estímulos e causam uma resistência à passagem de outros estímulos que circularão por elas dali por diante, fazendo com que eles percam parte de sua energia e mantendo-as constantemente carregadas. Esse é o modo de constituição das representações. Em "Pulsões e destinos da pulsão", Freud trabalha com um duplo modo de representação — a do objeto percebido e a da energia que o estímulo carrega consigo ao atingir o organismo —, os quais habitam o

representações em relação a objetos que são percebidos e têm existência na realidade, a representação para ele não é uma cópia do objeto; em outras palavras, ela não é uma entidade passiva que permite a transposição de dada realidade para o registro simbólico.

A afirmação de "A negativa" é chave para nosso argumento: "a reprodução do percebido na forma de uma representação mental [*Vorstellung*] nem sempre é a sua fiel repetição, ela pode ser modificada pela omissão de diferentes elementos ou pela sua condensação" (FREUD, 1925/2007, p. 149). Nesse curto e denso texto, o fundador da psicanálise diz que a operação de determinar se uma representação mental (*Vorstellung*) encontra um correlato na realidade só se apresenta após a operação do juízo de atribuição, quer dizer, após determinar-se se um objeto gera ou não satisfação.

Isso é surpreendente! Não se define primeiramente se um objeto existe para, então, se determinar se ele gera prazer ou desprazer. Ao contrário, as experiências de prazer são registradas como parte de um Eu inicial, o Eu-prazer, e é esse conjunto de representações que, num segundo momento, está à disposição do sujeito para que sejam encontradas ou não na realidade. Em outras palavras, as representações que estruturam a realidade do sujeito foram previamente selecionadas pelo domínio do princípio do prazer que reinava outrora soberano; dessa forma, as representações não são produtos de uma livre construção mental feita para duplicar o objeto externo.

A partir disso, temos uma interessantíssima afirmação de Laclau sobre a ligação estrutural entre a concepção freudiana de representação e a representação no campo político. Segundo o autor:

> A principal consequência ontológica da descoberta freudiana do inconsciente é que a categoria da representação não reproduz simplesmente, em um nível secundário, uma plenitude que a precede, que poderia ser apreendida de maneira direta. Ao contrário, a representação é o nível absolutamente primário na constituição da objetividade. (LACLAU, 2005/2013, p. 179)

---

cerne de seu conceito de pulsão. A pulsão constitui a abordagem do corpo pela psicanálise. Quer dizer, os estímulos que afetam o organismo encontram representação em um espaço intermediário entre o corpo e o aparelho psíquico, ligando-se às representações dos objetos. Já no texto "O inconsciente", essas representações dos objetos apresentam-se de duas formas, como representação-coisa, ou seja, segundo o regime de imagens do inconsciente, e como representação-palavra, segundo o regime acústico que guia o sistema pré-consciente.

Contra uma concepção de representação política na qual cabe ao representante identificar e respeitar a vontade dos sujeitos que ele representa, Laclau propõe que o representante também tem um papel ativo no processo de representação ao oferecer um modelo de identificação aos representados, o que contribui para a própria constituição da demanda que está em jogo. Ou seja, os sujeitos políticos — os quais, para o autor, definem-se por suas demandas — não são entidades previamente constituídas que buscam um meio neutro de representação, mas são propriamente constituídos no processo representativo (LACLAU, 2005/2013, pp. 233-ss).

A concepção de Laclau sobre representação no âmbito político nos parece muito apropriada, exceto pelo fato de que ele localiza o objeto *a* lacaniano nessa operação representativa. O argumento principal do autor gira em torno da identidade entre a lógica hegemônica e a lógica do objeto *a*, no sentido de que ambas diriam respeito a uma parte que empreende uma operação de totalização, fazendo referência a um todo mítico (LACLAU, 2005/2013, p. 180).[71] Apesar de concordarmos com Laclau que a operação representativa gera a totalização do corpo político, entendemos, ao contrário dele, que essa totalização não é própria ao objeto *a*, o qual insere uma parcialização que não faz referência ao todo, tal como insistimos nos segundo capítulo desta parte de nosso trabalho. O objeto resiste à totalização e provoca um tipo de unidade fraturada.

Pensamos que essa dimensão de parcialidade, que de fato falta ao populismo formulado por Laclau, está contemplada na teoria política de Hannah Arendt, a qual oferece um constructo teórico a ser posto do lado do objeto *a* e do gozo feminino, constituindo-se como uma lógica suplementar àquela da totalização própria à operação significante e ao gozo fálico masculino. Repetindo, esses dois modelos não se contrapõem um ao outro, mas se constituem mutuamente ao modo da resistência, ou seja, existem como lógicas suplementares e não complementares.

Observemos a questão da representação pela via lacaniana. O autor apresenta sua concepção de representação em seu conhecido aforismo: “um significante é aquilo que *representa* o sujeito para outro significante” (LACAN, 1963-64/2008, p. 230, grifo nosso).

[71] Outra afirmação do pensador político que vai no mesmo sentido diz que o investimento nessa particularidade tem o efeito de “elevar o objeto à dignidade de Coisa” (LACLAU, 2013, p. 180). Ainda discordamos da perspectiva de que, para Lacan, é a própria operação de nomeação que confere uma unidade ao objeto (ibid., p. 165).

Ou seja, a representação não se refere aos objetos da percepção-realidade — e nesse ponto Lacan difere mesmo de Freud —, mas ao sujeito. O sujeito não é uma entidade positiva que está presente por delegação na função representativa dos significantes, mas ele é propriamente o que faz furo no sentido, outrora uma função da cadeia significante.

Interessa-nos ressaltar que o psicanalista francês concebe a função representativa em jogo na cadeia significante como falta de representação — falta de sentido —, referindo-se ao encontro faltoso promovido pelo real (LACAN, 1963-64/2008, p. 64). Assim, o autor critica a tradução de *Vorstellungsrepräsentanz* — termo alemão que combina *Repräsentanz*, ação de representar ou representar por delegação, e *Vorstellung*, equivalente ao termo filosófico tradicional *representação*, ou seja, o próprio símbolo que toma o lugar de um objeto ausente na percepção atual — por 'representante representativo', o qual faria referência a uma positividade, e propõe traduzi-lo por 'representante da representação', para destacar seu caráter de representante da pulsão, designando aqui "a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação" (LACAN, 1963-64/2008, p. 64).

Essa falta de representação é apontada pelo psicanalista francês no sonho, relatado por Freud em a *Interpretação dos sonhos*, do pai que dorme no velório do filho, o tendo deixado a cargo de outro, o qual também adormece e torna-se incapaz de evitar que uma vela tombe por sobre o cadáver da criança, principiando um fogo. Sem deixar de esclarecer que o menino chegara ao óbito passando por intensos estados febris, Freud nos diz que o clarão do fogo na sala mortuária causa o terrível sonho paterno, no qual o filho interroga: *Pai, não vês que estou queimando?*. Ao comentar esse sonho, Lacan acrescenta que essa imagética do sonho, lugar da *Vorstellungsrepräsentanz*, envelopa o real. "O real, é para além do sonho que temos que procurá-lo — no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual só existe um lugar-tenente" (LACAN, 1963-64/2008, p. 65).

O mesmo raciocínio se impõe quando o autor se volta para a criança que joga o carretel e emite sons quando a mãe se ausenta, a conhecida brincadeira do *Fort-Da*, relatada por Freud em "Além do princípio do prazer". Lacan (1963-64/2008, p. 67) não entende que essa brincadeira permita à criança simbolizar a mãe ausente, senão que ela constitui a função da repetição diante da falta da representação da saída da mãe. Ou seja, a representação que habita o inconsciente não testemunha o sucesso de fazer presente o objeto ausente — no caso, a mãe — mas coloca em jogo um encontro com a falta, a realização de algo que não se

completa. O encontro faltoso, lugar tenente da representação inconsciente, é um dos nomes do real lacaniano, testemunhado pelo pai que encontra a incomensurável perda de um filho, pelo bebê que se depara com a irrepresentável ausência da mãe.

Assim, retomando o aforismo *um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante*, o que significa a função 'sujeito' na representação empreendida pelos significantes? Ainda que qualquer significante seja pura diferencialidade, não se trata de que todos os significantes valham igualmente, mas há um par S_1 — S_2, sendo o significante original, o mestre, aquele que representa o sujeito diante do saber, do Outro, do segundo significante. Se, num momento inicial do ensino de Lacan, essa articulação é o próprio matema do inconsciente, quando trabalha o ato psicanalítico em seu seminário homônimo, o autor questiona essa ligação entre saber e sujeito e formula um estatuto do inconsciente como saber sem sujeito (LACAN, 1967-68, aula de 17/01/68).

Essa questão se desdobra em seu seminário seguinte quando ele postula que o Outro não é completo, falta-lhe um significante, o que permite ao autor esclarecer que a conjunção entre saber e sujeito é de fato uma esperança mantida de pé pelo *sujeito suposto saber* (LACAN, 1968-69/2008, p. 85-86) — expressão utilizada por ele para denominar a suposição, sustentada pela transferência, do analisando em um saber que vai lhe resgatar do sofrimento causado por seu sintoma. Essa suposição se esvanece com a queda da transferência que tem lugar ao fim do tratamento. Assim, o enlaçamento do sujeito com o saber na cadeia de significantes é uma função sustentada pela *suposição* de saber, a qual tem efeitos de tornar o Outro completo; ou, para usar uma expressão de Lacan, de fazer do Outro o tesouro dos significantes.

Pensamos que a função representativa estar ligada a uma operação transferencial é uma realidade também na política, já que a sustentação dos governantes depende da transferência dos governados, ainda que, como vimos no capítulo anterior, ela seja reduzida à sugestão. É nesse sentido que entendemos a ligação que Eric Santner (2014, p. 17, tradução nossa) faz entre a soberania e a função de representação do sujeito pelo significante na teoria lacaniana: "O *Leviatã* prova, nesse sentido, ser o texto precursor crucial para os escritos de Lacan sobre a lógica do significante, de acordo com a qual um significante (mestre) vem representar o sujeito para todos os outros significantes".

Concordamos com Santner que essa perspectiva está presente de forma importante na teoria lacaniana, mas pensamos que a psicanálise também se entrecruza com Arendt, que pensa a ação política contra os processos representativos. Quando a autora fala de situação revolucionária, ela outorga um papel fundamental ao esvaecimento da autoridade dos governantes naquele corpo político (ARENDT, 1969/2010, p. 64); a desobediência civil também pressupõe que a insatisfação com os meios usuais que regulam a política seja manifesta; e a participação direta e local dos cidadãos nos assuntos públicos, em suas variadas formas, também recusa o tipo de alienação que opera quando o analisando espera receber esclarecimentos milagrosos sobre seus sintomas — posição esta mais próxima do sujeito que consente em ser governado pelo soberano em troca de proteção à sua vida e a seus bens.

A representação enquanto encontro faltoso e a queda da transferência que leva a uma separação entre o sujeito e o saber abrem espaço para Lacan formular o estatuto do inconsciente relativo ao significante da falta no Outro. Esse estatuto vem ao encontro da pesquisa do autor sobre um tipo de unidade que não faça referência nem ao ser nem ao todo, uma unidade fraturada que permite ao psicanalista pensar sobre coletividades não unificadas pela regulação homogênea do gozo dos sujeitos que dela participam. Esse modelo foi desenvolvido com a postulação da categoria do *não-todo*, a partir das proposições lacanianas sobre a sexualidade feminina — a qual afirmamos estar em consonância com a pluralidade política arendtiana.

2.5.5 - O masculino, o feminino

Lacan se dedicará a abordar a noção de “Há Um”, principalmente, em seu seminário *...ou pior*, de 1971-72. Ali ele define o campo do Uniano, termo de sua autoria, de onde pretende estabelecer a bifididade do Um: o Um da entificação e o Um da diferença. O autor pretendia encontrar um modo de formular um Um que não fosse uma extensão do Ser, que não respondesse a uma unidade totalizadora. O Ser é Um, mas o Um não se sabe Ser, nos diz o autor; daí ele abordará o campo da existência (LACAN, 1971-72/2012, p. 30). Guy le Gaufey (2004, p. 28) diz que esse modo de Lacan abordar o Um o coloca do lado dos existencialistas, como Pascal e Kierkegaard, já que ele se dedica a desvincular o Um do Ser.

Como abordamos no capítulo 1 desta parte, é fato que o psicanalista procurasse já há muito tempo pensar um conceito de unidade que não fosse tributário da essência, da mesmidade. O objeto e o outro estavam amalgamados em sua teoria do Estádio do Espelho enquanto correlatos do eu, mas a partir da noção de Coisa, comentada em seu seminário sobre *A ética da psicanálise*, o autor começou a formular um tipo de objeto não especular, desvinculando-o do semelhante. Seu conceito de objeto *a*, portanto, é uma referência a uma unidade não aglutinante, a qual foi plenamente enunciada quando ele formulou o conceito de não-todo, a partir da lógica feminina da sexuação.

Para acompanharmos as formulações lacanianas sobre o Um da diferença, traremos alguns elementos da teoria dos conjuntos. Rona (2012, p. 99) diz que Frege, eminente lógico que refletia sobre a filosofia da linguagem, emprega a noção matemática de função à teoria dos conjuntos de Cantor com vistas a produzir "uma linguagem totalmente formalizável, uma ideografia, capaz de exprimir sem ambiguidades qualquer conceito". Para tal, Frege postula que existe um conjunto *(x)* sempre que os valores da variável *(y)* assumirem valor de verdade para a fórmula *(z)*. Por exemplo, se postulamos a fórmula z = cores quentes, nosso conjunto *(x)* poderá ter como elementos as cores vermelha e laranja, as quais tornam a fórmula verdadeira, mas não azul e verde. Assim, conjunto e conceito estão interligados, pois os elementos do conjunto são aqueles que correspondem ao conceito, fazendo valer o sonho de Frege sobre a possibilidade de uma linguagem livre de ambiguidades.

Mas Bertrand Russel, em 1902, expôs a Frege um paradoxo que se formulava a partir de sua própria teoria: uma fórmula lógica que cria uma situação tal que certos conjuntos[72] nem figuram dentro nem fora do conjunto *(x)*, porque, ao mesmo tempo, satisfazem e não satisfazem o conceito; trata-se do "conjunto de todos os conjuntos que não incluem a si mesmos". Alguns conjuntos incluem a si mesmos, por exemplo, o conjunto de todos os objetos que não são cadeiras não é ele mesmo uma cadeira, satisfazendo a própria fórmula lógica que o define; portanto, ele faz parte de si mesmo. Ao contrário, o conjunto de mesas não é uma mesa; ele não satisfaz a fórmula que o define e, portanto, não se inclui em si mesmo. Mas se quisermos formar um conjunto com todos os conjuntos que não incluem a si mesmos, teremos como resultado uma classe paradoxal de conjuntos, pois esse conjunto nem

[72] Observa-se que, na teoria dos conjuntos, os elementos também são conjuntos.

satisfará seu próprio critério, incluindo-se nele, nem o contradirá, tornando-se excluído dele mesmo. Ele não faz parte de nenhuma das categorias, sendo um elemento que descompleta a pretensa classe.

Esse caso foi exemplificado de diversas formas. Porge (1998) traz o exemplo do barbeiro que escanhoa a todos os homens que não escanhoam a si mesmos. Ao não se escanhoar, ele entra para o conjunto e deve ser escanhoado por si mesmo, o que o coloca fora do conjunto. O paradoxo de Russel derruba tanto o Um quanto o Todo. Nas palavras de Rona (2012, p. 107): "se o paradoxo de Russel arruína a pretensão da consistência do Um como primário, é sua consequência a ruína do Todo, como conjunto de todos os conjuntos".

Assim, vemos que um conjunto não é uma classe, pois uma classe é feita pela reunião de elementos que possuem determinado atributo em comum, formando uma unidade homogênea. Se, em uma classe, reúnem-se elementos por seus atributos — por exemplo, todos os animais que possuem quatro patas são quadrúpedes —, em um conjunto formulado pelo Um da diferença o próprio princípio de diferenciação se coloca no momento em que os elementos dispersos se agrupam. Nesse caso, podemos pensar sobre a questão da filiação no mito de *Totem e tabu*. Ao tomarmos essa noção de conjunto, entendemos que os machos expulsos da horda tornaram-se filhos do pai primevo — e irmãos uns dos outros — no momento em que o assassinaram e assumiram suas interdições como lei. Eles não portavam a condição de filhos em si mesmos, independentemente desse ato, mas ao integrar o conjunto dos assassinos do tirano, colocaram-se em uma relação de paternidade/filiação, na medida em que essa implica tanto a identificação com o pai quanto a assunção de sua lei.

Esse é o próprio princípio do significante, já que o encadeamento dos significantes não se dá pela associação entre conceitos que eles supostamente representariam; ao contrário, o sentido se produzirá a partir dos significantes que foram colocados em série. Como também já trabalhamos, a pluralidade arendtiana é regida por um princípio de distinção que independe dos atributos que os indivíduos possuem enquanto entidades. Ao se associarem, os indivíduos se distinguem; e isso segundo a estrutura da situação em que se encontram, e não pela revelação de características que possuíam previamente.

Com a distinção entre classe e conjunto em mente, observamos que o modelo de identificação que Freud propôs como base da formação dos grupos dá-se ao modo dos atributos, já que os membros do grupo pensam-se amados igualmente pelo líder e, ao

perceberem esta semelhança, criam um laço emocional. Freud é claro quanto a isso quando se refere ao contágio de sintomas entre as histéricas: “Seria errado supor que assumem o sintoma por simpatia. Pelo contrário, a simpatia só surge da identificação [...]” (FREUD, 1921/1969, p.135).

Lacan (1967/2003, p. 262), em “Proposição sobre o psicanalista da Escola”, ao analisar as sociedades de psicanálise, reconhece esses mecanismos de unificação identificatória tal como descritos por Freud em sua psicologia das massas, inclusive propondo a tradução da palavra *Masse*, de *Massenpsychologie*, por ‘grupo’. Mas em *...ou pior*, ele sugere que a formação da massa não responde a essa unidade estabelecida ao modo da classe, relativa ao terceiro tipo de identificação[73]: “Uma coisa é evidente: é o caráter-chave, no pensamento de Freud, do todos. A ideia de multidão [*foule*], que ele herdou daquele imbecil chamado Gustave Le Bon, serviu-lhe para entificar esse todos” (LACAN, 1971-72/2012, p. 160). O psicanalista francês propõe que a massa se refere a outro tipo de unidade, a qual não se entifica; um Um de diferença que é contável nos próprios elementos do conjunto, que faz união com o zero. Esse Um é encontrado na teoria dos conjuntos, tanto porque observamos que não há uma totalização no conjunto paradoxal quanto pela noção de que o conjunto vazio está contido em todos os conjuntos.

Em *...ou pior*, seminário em que Lacan trata frontalmente da lógica da sexuação feminina — um modo privilegiado de formular o Um da diferença —, o falo é tratado como função fálica, já que o autor está dialogando com questões da matemática. Ao colocar o falo no lugar da função e escrever Φx, Lacan diz que a variável *x* é um significante, já que é por meio de significantes que nos tornamos homens e mulheres. A função fálica, portanto, diz da reunião entre o gozo e um significante, ou seja, é uma função relativa à castração, tratando-se de uma série de mecanismos para regular, tratar, limitar, aparelhar o gozo por seu encontro com a linguagem.

Lacan analisará as vicissitudes da função fálica dentro das lógicas masculina e feminina, utilizando os quantificadores desenvolvidos a partir da lógica aristotélica, os quais

[73] No texto “Psicologia das massas e análise do eu", Freud postula três tipos de identificação: a primeira é um modo original e imediato de ligação do menino com o pai no Complexo de Édipo; a segunda ocorre nos casos em que o objeto é perdido e o sujeito modifica seu eu conforme um traço (unário) do objeto com vistas a mantê-lo presente — onde Freud reconheceu a regressão do investimento no objeto para a identificação —; e a terceira resulta da percepção de um atributo em comum. Sendo a última a que ele atribui à formação das massas.

são modos de dizer da validade de certas proposições em termos universais ou particulares. Na via do universal, pode-se afirmar: “Todo x se submete à função fálica”, o que escrevemos como $\forall x.\Phi x$; ou pode-se dizer negativamente: “Nenhum x se submete à função fálica”, correspondendo à escrita $\overline{\forall x}.\Phi x$. Já na via do particular, dizemos: “Existe x que se submete à função fálica” e escrevemos: $\exists x.\Phi x$; ou “Existe x que não se submete à função fálica” e usamos a notação: $\exists x.\overline{\Phi x}$.

Com base nessas fórmulas, Lacan escreveu as tábuas da sexuação, dois modos de relação entre o particular e o universal — um feminino e um masculino — que se implicam mutuamente. Importante destacar que essas proposições são escritas no quadrado das oposições de Aristóteles, o qual combina os atributos universal *x* particular com afirmativo *x* negativo. Aristóteles situa as proposições universais nos vértices superiores e as particulares nos inferiores, bem como as afirmativas do lado esquerdo e as negativas no direito.

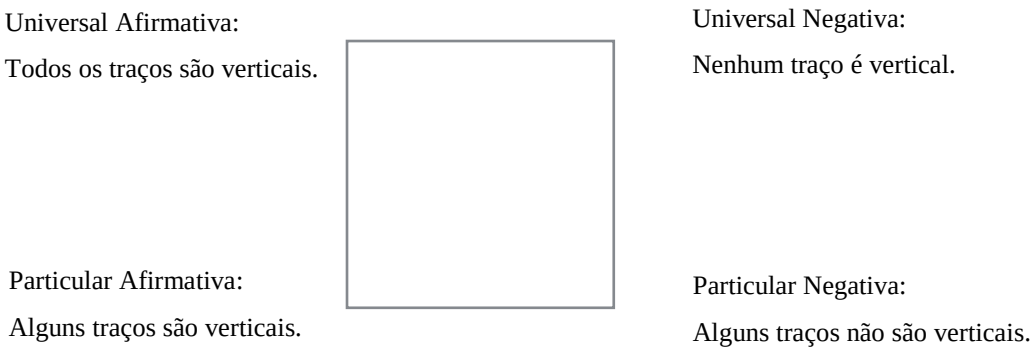

Figura 3: O quadrado das oposições, de Aristóteles

Lacan, por sua vez, fará uma disjunção entre os símbolos da universal — ∀ — e da particular (existencial) — ∃ — e a posição em que se situa a proposição com vistas a escrever as fórmulas da sexuação.

Masculino	Feminino
$\exists x.\overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$
$\forall x.\Phi x$	$\overline{\forall x}.\Phi x$

Figura 4: As tábuas da sexuação, segundo Lacan

Façamos um esforço para ler as fórmulas da sexuação com *Totem e tabu*, assim como fez Lacan. Freud alertou que o pai da horda é o modelo da economia narcísica. Porque, na horda, não havia nenhuma mulher interditada a ele e os rivais-filhos eram eliminados, o pai sempre se satisfazia sexualmente. Enquanto esse indivíduo estava fora da castração, aos filhos não cabia nenhuma satisfação. Mas, como vimos anteriormente, o assassinato do pai causou a assunção de suas interdições pelos próprios filhos, que as erigiram como defesa contra o ato realizado — colocando a lei do pai como seu Ideal de Eu e identificando-se entre si enquanto submetidos a esta. Quer dizer, a *exceção* que o pai encarnava enquanto estava vivo tornou-se agente da castração de *todos* os filhos quando morto.

Assim, Lacan enuncia que, do lado masculino da sexuação, a exceção tem função de limitação e exterioridade. Quer dizer, enquanto o pai vivo é um limite real à satisfação dos filhos, sua morte instaura a castração simbólica para *todos* os filhos, o que significa fazer viver no horizonte da subjetividade masculina a noção de pura potência em contraposição à experiência de alguma potência que se coloca na promessa de ter o falo que cabe ao homem na relação sexual. Isso cria o regime da universalidade, significando que todos os irmãos estão submetidos ao Um porque se identificam entre si. Dessa relação entre exceção e todo surge a escrita das duas notações referentes à lógica da sexuação masculina — lembrar que a que está na parte superior ocupa a posição da universal e a que está na parte inferior ocupa a posição existencial ou particular (ver o quadro acima):

$$\exists x.\overline{\Phi x}$$

Lê-se: Existe ao menos um homem para quem a função fálica não é verdadeira.

$$\forall x.\Phi x$$

Lê-se: Para todo homem a função fálica é verdadeira.

Comecemos demarcando que Lacan define o "estatuto do *todos*, ou seja, do universal, no nível do *possível*" (LACAN, 1971-72/2012, p. 43, primeiro grifo do autor, segundo grifo nosso). Vejamos como a ligação do universal com o possível afeta a relação entre a universal e a particular masculina. Considerando que o autor formula o universal masculino como "existe ao menos um para quem a verdade de sua denotação não cabe na função fálica" (LACAN, 1971-72/2012, p. 44), ao escrevê-lo com o símbolo ∃, temos que a existência da exceção à castração é uma *possibilidade* no horizonte dos sujeitos que habitam a lógica sexual masculina e não decide como necessária a existência de um ser humano como tal — é o caso do pai da horda primeva, modelo da exceção da castração que tem existência mítica e determina a castração de todos os sujeitos que existem sob a lógica masculina. A contraparte disso é que a existência dos sujeitos masculinos constitua-se como um *todo*, e por isso Lacan escreve a particular masculina com o símbolo da universal ∀.

Observemos a inversão que Lacan faz ao escrever a particular masculina, função da existência, com o símbolo da universal ∀, e a universal masculina, campo da possibilidade, com o símbolo da existência ∃, já que essa combinação invertida entre os símbolos de escrita e os lugares que designam existência e universalidade o permite dizer que *o universo dos homens existe em relação à possível existência de uma exceção*. Destacamos, em segundo lugar, que a relação entre a exceção não castrada e a formação de um conjunto de homens castrados é de que o primeiro funciona com um limite ao segundo (LACAN, 1972-73/2008, p. 85). Ou seja, o *ao menos um* quer dizer que, quando um homem aborda uma mulher, "o gozo sexual será possível, mas será limitado" (LACAN, 1971-72/2012, p. 44).

Quando pensamos na questão da universalidade, é possível reconhecer um 'nós' que existe em relação a uma exterioridade — um eles —, ou seja, visualizamos o antagonismo

que exerce papel crucial em tantos fenômenos políticos. Do mesmo modo, a função da representação, fundamental para o campo político, também habita sobremaneira o lado masculino das fórmulas da sexuação, já que essa é definida por um modo de gozo *todo* regulado pelo significante fálico e o significante é o lugar da representação na teoria lacaniana. Do lado feminino, por sua vez, coloca-se o significante da falta no Outro e o objeto. Mas não pretendemos ressaltar masculino e femininos enquanto lógicas opostas, senão suplementares. Tratemos, primeiramente, do feminino como tal para, então, mostrar como ambas as escritas da sexuação afetam-se mutuamente.

As mulheres não fazem todo, mas integram uma série e podem ser contadas, nomeadas uma a uma; ou seja, elas compõem um conjunto, e não uma classe. Nesse caso, Lacan também inverte o uso dos quantificadores em relação à posição que eles ocupam no quadro lógico aristotélico. Do lado feminino, em vez de escrever o particular com sua própria notação $\exists$, ele utiliza para tal a notação da universal com o traço da negação $\overline{\forall x}$, e escreve o universal com a notação da particular sob o traço da negação $\overline{\exists \mathbf{x}}$**.** Vejamos:

$$\overline{\exists x}.\overline{\Phi x}$$

Lê-se: Não há mulher que não esteja submetida à função fálica.

$$\overline{\forall x}.\Phi x$$

Lê-se: *Não-todas* as mulheres estão submetidas à função fálica.

Se fôssemos considerar a lógica clássica, gritaria a contradição, já que se afirma simultaneamente que todas e que *não-todas* as mulheres estão submetidas à função fálica; entretanto, a relação que Lacan procura é de contraposição constitutiva. Ou seja: *Não há exceção para a função fálica do lado feminino; ainda assim, as mulheres estão não-todas submetidas a ela.* O fato de que Lacan tenha usado a universal para enunciar a particular negativa possibilitou-o utilizar o *não-todas* também como *não-toda*, não totalmente, o que não seria possível fazer se ele tivesse enunciado isso pela existencial[74].

[74] Para uma leitura contrária ao uso do não-todos como não-todo, ver Guy Le Gaufey (2004).

Nas palavras do autor: “Com efeito, ao contrário da função da particular negativa, ou seja, que há algumas que não o são, é impossível extrair tal afirmação do *não-toda. Fica reservado ao não-todas* indicar que a mulher tem, em algum lugar, relação com a função fálica, e nada mais” (LACAN, 1971-72/2012, p. 44, grifos do autor). A mulher também se submete à função fálica, mas se divide porque também sofre de outro gozo. Daí que a subjetividade feminina não possa ser completamente pensada através de questões relativas à lógica fálica: ser castrada e ter inveja do falo, fazer semblante de fálica, ser o falo para um homem, portar a feminilidade tal como uma máscara etc. Tratando-se de uma posição diante do gozo, também estão referidos ao feminino, além de homens e mulheres, a mística, o psicótico, o analista, a massa lacaniana.

Desse modo, a categoria do *não-todo* implica um tipo de parcialidade que não faz referência à universalidade, não se tratando da ideia de ‘alguns’ como uma parcela do ‘todos’. Ao comentar o artigo de Jacques Brunschwig[75], Guy le Gaufey (2004, p. 21) esclarece que a proposição particular assumia dois sentidos para Aristóteles: um em que a totalidade era recuperada e outro em que não. O sentido da particularidade que não recupera a totalidade gerou tantos problemas a Aristóteles que ele a excluiu, e Guy le Gaufey afirma que foi contra essa introdução da particular na universal que Lacan manteve o seu *não-todo*, contradizendo a tradição clássica. O lado feminino das tábuas da sexuação testemunha uma totalidade que não funda uma classe, já que o fato de não haver exceção do lado das mulheres coexiste com o *não-todo*; ou melhor, trata-se de uma classe paradoxal, como aquela que observamos pelo paradoxal “conjunto de todos os conjuntos que não incluem a si mesmos”, antes apresentado.

A essência da mulher não é a castração, embora a escrita que Lacan coloca no lugar do universal feminino revele que não existe em seu horizonte a possibilidade de um ser que não seja referido à castração. É desse lugar que a mulher aborda o homem, na medida em que se dirige a ele em busca do falo, fazendo passar ao ato a castração do seu parceiro masculino (LACAN, 1971-72/2012, p. 44). Além de determinar o lugar do qual a mulher aborda seu parceiro, outra consequência do universal feminino negar a exceção à castração é que a mulher não se depara com a função de limite que a exceção promove ao homem. Portanto, a mulher é uma posição existencial que requer o enfrentamento de duas questões relativas ao

[75] Jacques Brunschwig, “La proposition particulière et les preuves de non-concluance chez Aristote”, *Cahiers pour l’analyse*, n° 10 - Travaux du Cercle d’Épistémologie de l’ENS. Paris, Le Seuil, 1969, pp. 3-26.

gozo: a construção de modos singulares de sua regulação e o fato de ter que lidar com um gozo ilimitado (LACAN, 1971-72/2012, p. 107).

São fatos clínicos que há um excesso na subjetividade feminina, como a infinita demanda de amor, o muito sofrer, o tanto chorar, o ilimitado do ciúme, o falar demais. Em outras palavras, a mulher tem que se haver com seus excessos através de saídas particulares, enquanto o homem encontra os ideais do falo mais à mão para lidar com seu gozo. É nesse sentido que a vertente de injunção de gozo que tem se observado na cultura atual aproxima-se de um modelo feminino de supereu, diversamente do masculino que privilegia a interdição. O "Goza!" sempre e mais, consuma tudo, desfrute ao máximo… são os imperativos de um ilimitado devastador que não se refere ao falo, pois em todo gozo fálico há a inscrição da detumescência.

Antes de observarmos como masculino e feminino se afetam mutuamente, esclareçamos que mútua afetação não significa reciprocidade, já que há um desencontro no endereçamento de cada sexo ao outro; pois enquanto a mulher procura no homem um falo, ele visa nela ao objeto *a*, objeto de sua fantasia (LACAN, 1972-73/2008, p. 86) — sendo essa a lógica do conhecido aforismo lacaniano: *A relação sexual não existe*. Logo, mútua afetação significa suplementariedade, constituição ao modo da resistência. Tratemos disso.

Lacan afirmou que o pai primevo testemunha um impossível quanto ao feminino, no sentido de que, em sendo o modelo da exceção à castração, ele possui *todas as mulheres* da horda. O autor diz que é impossível que o pai possua todas as mulheres, na medida em que elas não existem enquanto universal. Não há o conjunto de todas as mulheres ou, como se expressa o psicanalista: "*A* mulher só pode ocupar seu lugar na relação sexual, só pode sê-lo, na qualidade de *uma mulher*. Como acentuei vivamente, não existe *toda mulher*" (LACAN, 1970-71/2009, p. 133, grifos do autor). Dessa forma, vemos que o estabelecimento da categoria do *não-todo* no lado feminino, um tipo de unidade fraturada, reverbera na universalidade própria ao masculino. O não-todo feminino afirma a impossibilidade da exceção à castração, a qual habita a universal masculina, já que essa faria referência a um todo das mulheres. Interrogar a função da exceção implica questionar o próprio modo de constituição da universalidade masculina, a qual se baseia nas funções de limite e exterioridade exercidas pela primeira.

É nesse sentido que Lacan relê o modelo da psicologia das massas freudiano a partir de um tipo de unidade que não se entifica. Ele propõe que a identificação — a qual não identifica tanto assim — que ocorre na massa é derivada do traço unário, e não do atributo; ou seja, diferentemente de Freud — que associa a terceira forma de identificação à massa —, Lacan (1971-72/2012, p. 160, grifo do autor) privilegia a segunda[76]: "Indico desde já que o traço unário é aquilo pelo qual se marca a repetição como tal. A repetição não fundamenta nenhum *todos* nem identifica nada, porque, tautologicamente, se assim posso dizer, não pode haver dela uma primeira". Daí Lacan (1971-72/2012, pp. 160-161) dizer que a natureza das massas é a da mulher, ou seja, não há um modo de regulação homogênea do gozo entre os participantes da massa, o que evita a entificação dessa coletividade. Enfim, as mulheres não formam grupos homogêneos: elas são várias.

Pensamos que a formulação do não-todo é a culminância de uma pesquisa de Lacan sobre modos de convivência coletiva que não respondam ao Um da entificação. A perspectiva de uma unidade fraturada é também aquela da pluralidade política arendtiana; e, nesse ponto, sustentamos nossa tese de uma convergência estrutural entre os dois autores.

2.5.6 - Sexualidade feminina e pluralidade política

Apresentamos os pontos que nos parecem servir de argumento para nossa tese sobre a convergência entre pluralidade política e sexualidade feminina. É chegada a hora de reunir esses argumentos em torno de nossa proposição de que ambos os constructos intentam propor um modo de endereçamento do indivíduo à coletividade que o desloca da referência a uma unidade totalizadora. Tanto o indivíduo quanto o coletivo ficam fraturados nesse processo e, ao mesmo tempo, não há uma oposição entre essas duas instâncias, mas uma constituição mútua ao modo da fratura. Em outras palavras, a coletividade não se confunde com uma massa homogênea, pois está fracionada pela presença de individualidades que se articulam entre si; e o indivíduo, por sua vez, não é uno, porque esse modo de existência é alcançado no momento em que ele adentra ao regime de distinção que a coletividade encerra.

---

[76] Ver nota 73 da página 232.

Porge (2005/2009, p. 165) nos alerta que, ainda que a palavra ‘indivíduo’ designe o indivisível da pessoa, o termo pode tomar duas acepções opostas: uma unidade contável que se presta às estatísticas — ou seja, um indivíduo social abstrato e reificado — ou um sujeito em sua singularidade que se excetua à determinação da classe em que ele se insere. De fato, o autor vai mais longe ao dizer que essa segunda acepção da noção de indivíduo dá ensejo à noção de divisão (subjetiva), concepção desenvolvida por Gilles Deleuze, Gilbert Simondon e, dentro da psicanálise, por Freud — tendo sido plenamente assumida por Lacan quando substituiu o termo ‘indivíduo’ pelo ‘sujeito’, já que o último implica necessariamente a destituição subjetiva que a ideia de divisão encerra (PORGE, 2005/2009, p. 169).

O indivíduo arendtiano, por sua vez, também não é uno; sua individualidade é um efeito da distinção que resulta da ação nos regimes da igualdade e da aparência no espaço público. Nesse sentido, não é apenas a pluralidade que recusa a unificação, tal como reafirmamos repetidamente neste texto, mas também o indivíduo que a constitui. A ideia de aparência aqui é fundamental. O fato de que a fala e as ações apareçam diante de outros permite a emergência de algo que não está ao alcance do sujeito mostrar ou esconder e ao qual ele não tem acesso a partir de si mesmo: sua particularidade máxima, da qual não pode se desfazer.

Arendt diferencia a subjetividade — referente a talentos, características, propriedades que identificam *o que* o indivíduo é em sua singularidade, acolhida no âmbito privado — do surgimento da pessoa, aquilo que aparece quando o indivíduo está diante de outros em público, ou seja, *quem* ele é. Para a autora, a subjetividade é conhecida do próprio sujeito e este pode dispor dela com certa facilidade, pode jogar com o outro, disfarçá-la ou reforçá-la; mas quanto à sua pessoa, o outro está em melhor condição de reconhecer do que ele próprio (ARENDT, 1968/2008, p. 82). Daí se deriva o sentido de *eudaimonia*, um estado permanente de ser que não está sujeito a mudança, não poderá ser tratado, educado, apagado, como podem ser outros aspectos que qualificam o indivíduo. Não queremos, com isso, equacionar a divisão relativa ao sujeito do inconsciente lacaniano com a divisão do indivíduo político arendtiano, mas reiterar que ambos recusam a transparência, a continuidade e a unificação que noções como soberania, razão, necessidade e consciência indicam.

Se pudemos aproximar o indivíduo arendtiano do sujeito (do significante) lacaniano, por que fomos em busca da pesquisa lacaniana sobre o feminino? Reafirmamos, aqui, que o

sujeito do significante é um modelo para se pensar a questão do desejo, e não do gozo — diferentemente das proposições sobre a lógica da sexuação, as quais se referem a dois modos de regulação de gozo. Daí que aproximar o indivíduo arendtiano da mulher lacaniana nos dá a possibilidade de pensar que a constituição de coletividades assume uma função também em relação à regulação do gozo dos sujeitos.

Voltemos-nos para pensar as coletividades que são correlatas à pluralidade política e ao conjuntos das mulheres. Pluralidade é um conceito largamente desenvolvido por Arendt e está presente em toda a sua obra, já a sexualidade feminina é uma formulação teórica de Lacan que se colocou como culminância de uma pesquisa sobre o estatuto da unidade. Antes de ter esse recurso para pensar a coletividade como uma unidade fraturada, vemos o autor buscar saídas à noção de massa freudiana. Já quando ele apresentou o sofisma dos três prisioneiros, em "O tempo lógico", temos a formulação de uma lógica para a coletividade, definida como "um grupo formado pelas relações recíprocas de um número definido de indivíduos, ao contrário da *generalidade*, que se define como uma classe que abrange abstratamente um número ilimitado de indivíduos" (LACAN, 1945/1998, p. 212).

Embora o sofisma conte com a presença de um nível vertical de dominação, já que o diretor dá as regras do jogo antecipadamente — e é a ele que os prisioneiros se endereçam para terem seu raciocínio lógico acolhido ou não —, os prisioneiros não se identificam entre si. Tal como no modelo arendtiano da pluralidade, os três prisioneiros não formam a unidade que Freud reconheceu nos fenômenos de massa, onde os indivíduos se reconhecem semelhantes por estarem referidos ao mesmo líder. Decididamente, trata-se de outro modo de coexistência coletiva, onde observamos que há um reconhecimento recíproco, de um número definido de indivíduos, e não uma relação estabelecida na generalidade, como nas classes formadas por indivíduos reunidos por atributos comuns. Para pensar esse modelo de uma massa não-toda é fundamental considerar que, em uma última nota de rodapé, acrescentada ao texto em 1966, Lacan (1945/1998. p. 213) completa: "o coletivo não é nada senão o sujeito do individual". Ou seja, não há unidade individual que sobreviva ao coletivo, não sendo o indivíduo a unidade que está referida a um grupo, senão o que se divide diante do coletivo.

Foi essa lógica que Lacan procurou inserir no funcionamento de sua Escola com a proposição de cartéis, um dispositivo destinado a quebrar a tendência dos grupos a promover a identificação entre seus membros, os quais assumem posições de submissão, sedução,

rebeldia a um líder. Cartel é um modo de articulação entre pessoas: trata-se de um grupo de poucos indivíduos, não referido a uma hierarquia, mas contando com uma liderança que não atua nem de dentro, nem fora, que orienta sem chefiar; que lidera, mas deslocando-se da mestria — chamado de *mais-um*. Um *mais-um* referido a um *um-a-um* por uma transferência de trabalho, e não um líder referido a uma massa pela transferência que causa sugestão.

Para além do cartel, a Escola de Lacan foi uma aventura em que o psicanalista francês enlaçou política e psicanálise, uma "república do espírito em que devia ser posto a funcionar um grande laboratório do pensamento criativo" (ROUDINESCO, 2008, p. 429). Contra o modelo da Sociedade de Psicanálise, que, fundada sob os auspícios de Freud, abrigava uma concepção de fim de análise pela identificação com o analista — formando, assim, uma classe de analistas que reverenciam a mestria do pai —, Lacan propõe uma Escola ao modo do feminino, na qual se afirma o impossível do todo dos analistas e os faz existir coletivamente pela ação *entre vários* — ainda que no "movimento" lacaniano repitam-se os impasses dos atos de fundação e dissolução de seu fundador. O testemunho dessa lógica feminina de indeterminação e excesso é o que Arendt pode formular com seu conceito de pluralidade, um espaço de ação entre iguais no qual a autora reconheceu o cerne da política e onde ela localizou o republicanismo, o sistema de conselhos, a desobediência civil e as revoluções em nome da liberdade. Feminino e pluralidade, coletividades que se sustentam por atos *entre vários*.

Conclusão

Ao longo deste trabalho, apostamos na ideia de unidade fraturada para promover um encontro entre a teoria política de Hannah Arendt e a psicanálise de Jacques Lacan. A ideia de encontro tem a vantagem de não implicar algum tipo de relação, parceria ou casamento. Pois o encontro inclui a prerrogativa de ser faltoso e, desde esse lugar, seus rastros não podem ser simplesmente apagados — na medida em que ele nem sofre de falta de significância, nem pode ser incluído em alguma categoria previamente significada. Sobre a ideia de unidade fraturada, reconhecemos, desde nosso ponto de partida, que ela é bastante geral e que sua pertinência só poderia se confirmar caso funcionasse como uma chave de leitura produtiva para questões específicas, contribuindo para a construção de uma reflexão teórica de inspiração arendtiana para uma política da psicanálise. Dessa forma, nos dispomos a analisar, neste momento de conclusão, as estratégias que compareceram para que esse encontro fosse possível, o que se produziu a partir da noção de unidade fraturada e, por fim, o que restou de nosso percurso.

Quanto às estratégias que compareceram nessa empreitada, podemos nomear: o pensamento político de Hannah Arendt *inspirou* reflexões teóricas para uma política da psicanálise, tema que se tornou a grande linha de construção do trabalho; foram *reconhecidas convergências estruturais* entre conceitos — por exemplo, entre ação política e ato psicanalítico e entre pluralidade política e o feminino; questões foram levantadas de uma teoria à outra, mostrando a vertente de alteridade que compôs essa interlocução — por exemplo, a psicanálise nos permitiu questionar a naturalização do registro ligado ao corpo e à necessidade na teoria arendtiana; já no sentido inverso, a introdução da categoria de política, tal como proposta por Arendt, nos permitiu diferenciar os âmbitos social e político do inconsciente, questionando a noção de que se trata de uma categoria cuja própria "natureza" é política, quando, de fato, trata-se de uma "natureza" social.

A ideia de inspiração requer um comentário. Essa palavra é encontrada no texto lacaniano quando o autor se refere à seção de sua escola que lida com a psicanálise e ciências afins. Em nosso caso, ela designou a operação de buscar um interlocutor com um pensamento político já constituído — no caso, Hannah Arendt. A inspiração que obtivemos, a princípio, adveio do significante *ação* em uma acepção política. Pois o conceito arendtiano de ação impede que as demais categorias de sua teoria política sejam tomadas como entidades. Assim,

igualdade, liberdade, poder, autoridade, entre outros, não se colocam como algo que se pode possuir, mas como algo a ser sustentado ativamente, no presente.

Aqui cabe uma precisão importante. O dispositivo da ação proposto por Arendt tem um sentido performativo no quadro da constituição da *pessoa* e por isso ele poderia ser entendido como um dispositivo exclusivamente ontológico, perdendo sua especificidade política. Daí que, para demarcar essa especificidade, entendemos a necessidade de reportar a ação a seu duplo caráter, a saber: uma performance que, por um lado tem a capacidade de iniciar o novo e, por outro, de instaurar compromissos que estabeleçam um *entre* os indivíduos, constituindo e afetando o mundo. Porque se a ação não incluísse o mundo, ela poderia ser considerada um modo de constituição da pessoa que não implicaria, necessariamente, a política; e, por outro lado, se o mundo fosse considerado desconectadamente da ação, estaríamos no terreno da tradição — e novamente a política poderia ser posta de lado.

Esse duplo caráter da ação teve consequências diretas para nosso argumento. A possibilidade de fazer dialogar ação política e ato psicanalítico ganhou visibilidade logo de início, já que ambos visam engendrar inícios — seja no âmbito político, seja no do sujeito. No entanto, se parássemos por aí, o ato ainda não faria jus a inspirar uma reflexão teórica para uma política da psicanálise, pois sua capacidade de iniciar poderia ser totalmente referida ao terreno da ética. Diante desse impasse, operou a inspiração pela teoria arendtiana, alertando-nos para a topologia do *entre*.

A topologia do entre é um modo de se referir à unidade fraturada. Dizer de uma unidade fraturada implica afirmar que há Um, mas não ao modo de uma entidade, o qual possuiria de algum tipo de essência. A unidade aqui diz respeito a uma oposição à dispersão, e a fratura depõe contra a homogeneização. Esse tipo de constituição do Um testemunha um modo não totalizante de posicionar elementos uns em relação aos outros. Assim, um dos modos privilegiados de observarmos a operação da unidade fraturada nas teorias a que nos referimos é a partir de como elas concebem a relação do indivíduo com a coletividade, a saber: não há uma oposição entre essas duas instâncias, senão uma constituição mútua ao modo da fratura.

Em outras palavras, além de a coletividade não se confundir com uma coleção de elementos dispersos, ela também não se aparenta a uma massa homogênea, pois está

fracionada pela presença de individualidades que se articulam entre si; e o indivíduo, por sua vez, não é uno, porque esse modo de existência é alcançado no momento em que ele adentra ao regime de distinção e divisão que a coletividade encerra. Daí que, por exemplo, seja possível confrontar a solidão (*loneliness*) do homem das massas por meio da formação de um mundo *entre* os indivíduos; ou, ainda, fazer os sujeitos comporem uma coletividade a partir de alguma regulação de gozo, mas não-todo submetidos à norma fálica, ao modo das mulheres.

Dessa forma, argumentamos que nossa aposta na ideia de uma unidade fraturada se justificou, em primeiro lugar, pela possibilidade desse constructo "traduzir" um princípio vigente em diversos conceitos que habitam o coração das teorias em questão — por exemplo, o sujeito, o objeto, o feminino, do lado de Lacan, e a pluralidade, o indivíduo, o mundo, do lado de Arendt. Mas, mais do que isso — e daí nosso segundo argumento —, observamos que essa noção foi capaz de agir. Por exemplo, foi seu mérito transformar um recorte do texto lacaniano em um caminho para estabelecermos uma reflexão fundamental para a teoria política: a autoridade. Daí que o aforismo *não há Outro do Outro*, ao ser correlato à noção de unidade fraturada, mostrou-se um modo de apontar que uma reflexão psicanalítica sobre a questão da autoridade é compatível com a teoria arendtiana sobre o tema.

Além disso e pelo lado da teoria arendtiana, a unidade fraturada nos levou a estabelecer uma diferença entre o mundo tal como produto da fabricação e o mundo enquanto derivado da ação de comprometer-se, pois o primeiro refere-se a uma entidade mais estável que o segundo, estando mais aparentado à tradição do que à ação política. Assim, apenas um mundo que deriva do compromisso entre iguais, um *entre* que não se refere à estabilização e à identidade, dá a ver uma unidade fraturada. Em suma, o artifício teórico que criamos mostrou-se um espaço desde onde as teorias puderam se encontrar e, ainda, uma estratégia capaz de permitir distinções bem como produzir enlaçamentos importantes para nosso propósito.

Para pensarmos sobre a constituição do *entre*, foi preciso levar em conta tanto a temporalidade da antecipação que o ato coloca em jogo quanto o efeito retroativo que faz parte da sua estrutura, a partir da noção de transmissão. Assim, para fins de uma reflexão teórica sobre uma política da psicanálise, propusemos um vínculo necessário entre ato e transmissão. Pois o ato psicanalítico é solitário, mas não se dá a despeito do Outro. Ele

justamente implica uma separação e, a partir desta, um rearranjo da posição do sujeito em relação ao Outro. Esse reposicionamento é função da transmissão, a qual coloca em jogo uma transferência de trabalho *entre vários* — significante que utilizamos para nomear um tipo de coletividade a partir da psicanálise. Temos, nessa perspectiva, que a vertente política da psicanálise está numa intersecção entre sua vertente de intensão, a formação do analista na via do tratamento psicanalítico, e extensão, a presença da psicanálise no mundo, a qual se dá em diversas perspectivas: a transmissão do ensino de seus fundadores e do testemunho de cada analista sobre a formalização dos impasses da cura; sua interlocução com outros campos do saber; sua capacidade de endereçar questões contemporâneas; a presença de sua terapêutica nos espaços da cidade.

Neste ponto, torna-se possível exemplificar uma de nossas principais preocupações metodológicas: a de não promover o forçamento de analogias entre as teorias, nem utilizar uma como crivo exterior a ditar a verdade que caberia à outra. Pois o fato de a transmissão estar ligada ao ato em nossa concepção de política da psicanálise não foi resultado de uma inspiração "arbitrária" pela teoria arendtiana, já que a necessidade de se levar em conta — juntamente com a noção de verdade — a categoria do saber transmissível para pensar-se o ato psicanalítico na vertente do objeto *a* guiara nossas reflexões sobre os desenvolvimentos da noção de ato na obra de Lacan, independentemente de qualquer referência à obra da pensadora política. O papel da teoria arendtiana, nesse caso, foi o de tornar visível essa questão a ponto de fazê-la adquirir as consequências que lhe cabem, no sentido de tornar-se fundamento para uma concepção de política da psicanálise.

Quanto ao significante *entre vários,* queremos reforçar que trata-se propriamente uma produção do percurso desta tese, não fazendo parte de nosso horizonte em seu início. É conhecido o jogo de palavras que Lacan faz em seu seminário R. S. I., de 1974-75, entre verdade (*vérité*) e variedade (*variété*), produzindo o significante *varité* para se referir a uma clínica da variedade de sintomas, de acordo com os modos de gozo e a verdade da fantasia. No entanto, a figura do *entre vários* surgiu pela necessidade de nomear um tipo de coletividade que pretendemos chamar de política e não foi colhido da teoria lacaniana — apesar de pensarmos poder ser acolhido por ela. Em certo momento, cogitamos chamar esse tipo de coletividade simplesmente de 'mulheres', mas concluímos, por fim, que ainda não

possuímos todos os elementos necessários para dar esse passo, justamente por não termos abordado em extensão o tema da regulação de gozo no campo político.

A aproximação que propusemos entre a lógica da sexuação feminina lacaniana e a pluralidade política arendtiana se mostrou frutífera em relação ao diálogo com outras concepções de política. De certa forma, apontamos como a lógica feminina do *um a um* caracteriza a pluralidade política arendtiana e os modos de ação coletiva que a autora reverenciou, como a desobediência civil, o sistema de conselhos, o republicanismo. Além disso, observamos que a pluralidade política se opõe a outras perspectivas políticas que primam pela unificação do corpo político, como a soberania, o populismo e as políticas do amigo (aliados) – inimigo (adversários), as quais baseiam-se em estratégias como a representação e o antagonismo.

No entanto, consideramos que, apesar de essa aproximação ter sido um passo importante para pensar-se a especificidade da lógica da sexuação feminina em relação ao campo político, a questão da regulação do gozo não encontrou o devido lugar neste trabalho. Em suma, a noção de unidade fraturada se localizou mais em um nível formal e menos em termos pulsionais. Parte desse encaminhamento se deve à teoria parceira que escolhemos para esta interlocução, já que Hannah Arendt — com a naturalização do que diz respeito ao corpo e aos afetos — é toda silêncio sobre o que se refere ao sexual.

Tudo o que conseguimos dizer sobre a questão do afeto foi relativamente àquele que impulsiona a ação política propriamente, a saber, o desejo positivado de Hímeros, impulso gozoso, assertivo. Resta, ainda, pensar outros modos de regulação do gozo em política: o gozo administrado do falo; o gozo obsceno que complementa a lei simbólica; o gozo ilimitado do extermínio; o gozo singular que se sustenta *entre vários*. Em suma, com relação ao gozo, o encontro foi faltoso. Abre-se um campo de exploração para futuras pesquisas.

Referências

AGAMBEN, G. (2005) *Profanações*. Tradução de Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALLOUCH, J. (1984) *Letra a letra*. Transcrever, traduzir, transliterar. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1995.

ARENDT, H. (1958). *A condição humana*. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. (1954) A crise na educação. In *Entre o passado e o futuro.* Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *A dignidade da política.* Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker, Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. (1978) *A vida do espírito:* o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. (1971) *Crises da república.* Tradução de José Wolkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. (1961) *Entre o passado e o futuro.* Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. (1963) *Eichmann em Jerusalém.* Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. (1968) *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. (1929) *Love and Saint Augustine.* Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

_____. (1951) *Origens do totalitarismo.* Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. (1954) Que é liberdade? *Entre o passado e o futuro.* Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009. pp. 188-220.

_____. (1959) Reflexões sobre Little Rock. In *Responsabilidade e julgamento.* Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras: 2004. pp. 261-281.

_____. (2003) *Responsabilidade e julgamento.* Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.

_____. (1963) *Sobre a revolução.* Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Totalitarian imperialism: reflections on Hungarian imperialism. *The journal of politics*. Vol. 20, n 1. Feb, 1958. pp. 5-43. http://www.jstor.org/stable/2127387. Acesso em 30.jun.2010.

_____. *The promise of politics.* New York: Schocken Books, 2005.

ARISTÓTELES. *A política*. 3. ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *The basic works of Aristotle.* New York: Modern Library, 2001.

ASSOCIAÇÃO DO CAMPO FREUDIANO. *Pertinências da psicanálise aplicada*: trabalhos da Escola da Causa Freudiana reunidos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ASSOUN, P-L. *Leçons psychanalytiques sur le transfert*. 2. ed. Paris: Economica, 2007.

BADIOU, A. *Lacan, L'antiphilosophie 3.* Saint-Amand-Montrond: Overtures Fayard, 2013.

_____. The Formulas of *L'Étourdit. Lacanian Ink 27*. Spring 2006: 81-95.

BARBOUR, C. Exception and event. Schmitt, Arendt, and Badiou. In BARBOUR, C; PAVLICH, G. (orgs). *After sovereignty.* On the question of political beginnings. New York: Routledge, 2010. pp. 83-96.

BAUDINI, S. *et al.* Uma resposta política da Escola ao mal-estar. In ALVARENGA, E.; FAVRET, E.; CÁRDENAS, M. (orgs.). *A variedade da prática:* do tipo clínico ao caso único em psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007. pp. 91-98.

BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CRAIG, Calhon (org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, pp.73-98.

_____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

BERKOWITZ, R. Introduction. In BERKOWITZ, R., KATZ, J, KEENAN, T. (orgs.). *Thinking in dark times.* Hannah Arendt on ethics and politics. New York: Fordham University Press, 2010.

_____. Misreading ‘Eichmann in Jerusalem’. *The New York Times.* New York, 21 jul. 2013. Disponível em: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/?_r=0. Acesso em: 21 jul. 2013.

BERNSTEIN, R. Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil. In LARRY, M., KOHN, J. (orgs.). *Hannah Arendt*, twenty years later. Cambridge: The MIT Press, 1997.

BLENCOWE, Claire. Foucault’s and Arendt’s ‘insider view’ of biopolitics: a critique of Agamben. *History the of Human Sciences*, vol. 23, nº 5, 2010, pp. 113–130. Disponível em: <http://hhs.sagepub.com/content/23/5/113>. Acesso: 24 jan. 2013.

BOSTEELS, B. Radical Antiphilosohy. *Filozofski vestnik* Vol XXIX, Number 2. 2008: 155–187.

BRODSKY, G. Uma política do sinthoma. In *Correio.* n 65, abril 2010. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.

BRUNKHORST, H. Equality and elitism in Arendt. In VILLA, D. (org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 178-198.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt*, a reinterpretation of her political thought. New York: Cambridge University Press, 1995.

CHECCIA, M. Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan, 2012. 365 p. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) Usp. São Paulo. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-05072012-112606/en.php

COSTARDI, G. Para além da psicanálise pura... In LEITE e MILÁN-RAMOS (Orgs.). *entreAto*: o poético e o analítico. Campinas: Mercado de Letras, 2011. pp. 203-210.

DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura.* Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUNKER, C. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica.* Uma arqueologia da práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume, 2011.

DUNKER, C. in Dunker et al. Metodologia de pesquisa e psicanálise. In LERNER e KUPFER (Orgs.). *Psicanálise com crianças*: clínica e pesquisa. São Paulo: Escuta, 2008. p. 63-91.

ELON, A. Introduction. In: ARENDT, H. *Eichmann in Jerusalem*. A report on the banality of evil. New York: Penguin, 2006. pp. vii-xxxiii.

ENDO, P. Um futuro sem origem: transmissão, autoridade e violência. In ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE (Org.). *Autoridade e violência*. Porto Alegre: APPOA, 2011. pp. 68-81.

_____. Partilha, testemunho e a insistência e impertinência do dizer. In LEITE e MILÁN-RAMOS (Orgs.) *Terra-Mar*. Litorais da Psicanálise. Campinas: Mercado de Letras, 2010. pp. 153-164.

_____. Ruínas de palavra: vida nua, estado de exceção e testemunho. In LEITE, N.; MILÁN-RAMOS, J; MORAES, M. (Orgs.). *De um discurso sem palavras.* Campinas: Mercado de Letras, 2012. pp. 494-510.

ENRIQUEZ, E. L'Inconscient "est" politique. In WOLKOWICZ, M. et al. (orgs). *La psychologie de masse aujourd'hui*. Sèvres: Les Éditions des Rosiers, 2012. pp. 251-260.

ESPOSITO, R. *Bíos*. Biopolitics and philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

FELMAN, S. *Le Scandale du Corps Parlant*, Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

FINK, B. Ciência e psicanálise. In FELDSTEIN, R; FINK, B; JANUS, M. (orgs.). *Para ler o seminário 11 de Lacan.* Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1997.

FIORINI, H. *Teoria e técnica da psicoterapias.* Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOGAÇA, M. *Pensando a condição humana com Freud, Arendt e Lacan*, 2011. 170p. Tese (Doutorado em Educação) Usp. São Paulo. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-08122011-142039/en.php

FOUCAULT, M. (1975-76) *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

_____. Prefácio. In DELEUZE, G.; GUATARI, F. *Anti-Oedipus.* Capitalism and schizophrenia. Tradução de Robert Hurley, Mark Seem, Helen Lane. New York: Penguin Books, 2009.

FREUD, S. (1910) A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XI. p. 193-203.

_____. (1912) A dinâmica da transferência. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969.v. XII, pp. 131-145.

_____. (1900) A interpretação dos sonhos. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. IV.

_____. (1925) A Negativa. In: *Obras Psicológicas de Sigmund Freud* – Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v. 3. p. 145-157.

_____. (1920) Além do princípio do prazer. In *Obras Psicológicas de Sigmund Freud* – Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Vol. II, pp. 123-198.

_____. (1937) Análise terminável e interminável. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. XXIII, p. 289-304.

_____. (1917) Conferências introdutórias sobre psicanálise - conferência X. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XV, pp. 179-201.

_____. (1923) Dois verbetes de enciclopédia. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVIII, pp. 285-313.

_____. (1939) Moisés e o monoteísmo. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Tradução de Jayme Salomão.* Rio de Janeiro: Imago, 1975. v. XXIII, pp. 13-161.

_____. (1915) O inconsciente. In *Obras Psicológicas de Sigmund Freud* – Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. II, pp. 13-74.

_____. (1905) Os chistes e sua relação com o inconsciente. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. VIII

_____. (1895) Projeto para uma psicologia científica. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. I, pp. 303-409.

_____. (1921) Psicologia das massas e análise do eu. In *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. pp. 13-113.

_____. (1915) Pulsões e destinos da pulsão. In *Obras Psicológicas de Sigmund Freud* – Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004. v. I, pp. 133-173.

_____. (1913) *Totem e tabu*: algumas concordâncias entre a vida dos homens primitivos e a dos neuróticos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

_____. (1919) Uma criança é espancada. In *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVII, pp.223-255.

GANA, N. Introduction: collaborative revolutionism. In _____ (Org.) *The making of the Tunisian revolution.* Contexts, architects, prospects. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. pp. 1-31.

GARCIA-ROZA, L. *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990a.

_____. *Palavra e verdade*: na filosofia antiga e na psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990b.

FUKS, B. *Freud e a judeidade*. A vocação do exílio. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GASPAR, R. *Contribuições para uma crítica ao pensamento político de Hannah Arendt,* 2011a. 396p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). PUC. São Paulo. Disponível em:http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/08/Ronaldo-Gaspar.-Tese-sobre-Hannah-Arendt.pdf

_____. Hannah Arendt: sobre Karl Marx e a revolução. In: *Lutas sociais*. São Paulo, nº 27, 2 sem, 2011b, pp. 58-68.

GOLDENBERG, R. *Política e psicanálise.* Zahar-Brasil, 2006. Kindle Edition.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

GILLIÉRON, E. *As psicoterapias breves.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

GURSKI, R. A violência juvenil como sintoma da cultura. In ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA DE PORTO ALEGRE (Org.). *Autoridade e violência*. Porto Alegre: APPOA, 2011. pp. 184-204.

HILL, M. Hannah Arendt. The recovery of the public world. New York: St. Martin’s Press: 1979.

HOWARD, P. e HUSSAIN, M. The role of digital media. *Journal of Democracy*. 22 (Jul. 2011): 35-48. Print.

IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan.* 4 (Filô), 2013. Kindle Edition.

JAMESON, F. *Representig Capital.* A reading of volume one. London: Verso, 2014.

JOHNSTON, A. *Adventures in Transcendental Materialism:* Dialogues with Contemporary Thinkers. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

KANT, I. (1788) *Crítica da Razão Prátic*a. Tradução de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Editora Escala, 2006.

KANTOROWICZ, E. *The king's two bodies.* A study in mediaeval political theology. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

KELLOG, C. Fredom after the law: Arendt and Nancy's concept of "the political". In BARBOUR E PEVLICH (Orgs.) *After sovereignty?* On the question of political beginnings. New York: Routledge, 2010. pp. 68-82.

KOHN, J. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à via do espírito. In Aguiar et al. (Orgs.). *Origens do totalitarismo*: 50 anos depois. Rio de Janeiro; Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. pp. 9-36.

KRISTEVA. J. *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press, 2001.

QUINET, A. *Prelúdio 11.* Os paradoxos do desejo. IV Encontro Internacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. VIII Encontro Internacional dos Fóruns (25-27 Julho), Paris. Disponível em: http://paris2014.champlacanien.net/?p=984&lang=pt Acesso em: 22.Jan.2014.

LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 896-892.

_____. (1958a) A direção do tratamento e os princípios do seu poder. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 591-654.

_____. (1957) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 496-533.

_____. (1958b) A significação do falo. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 692-703.

_____. (1964) Ato de fundação. In *Outros escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 235-247.

_____. (1953) Discurso de Roma. In *Outros escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 139-172.

_____. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 238-324.

_____. (1963) Kant com Sade. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 776-806.

_____. (1949) O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 96-103.

_____. (1953-54) *O seminário, livro 1:* os escritos técnicos de Freud. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

_____. (1955-56) *O seminário, livro 3:* as psicoses. Tradução de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. (1957-58) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1959-60) *O seminário, livro 7:* a ética da psicanálise. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1962-63) *O seminário, livro 10:* a angústia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1963-1964) *O seminário, livro 11:* os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1965-66) *O seminário*, livro 13: o objeto da psicanálise. Seminário não publicado.

_____. (1967-68) *O seminário*, livro 15: o ato psicanalítico. Seminário não publicado. Notas de curso. s.d.

_____. (1968-69) *O seminário, livro 16*: de um Outro ao outro. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1969-70) *O seminário, livro 17*: o avesso da psicanálise. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1970-71) *O seminário, livro 18*: de um discurso que não fosse semblante. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. (1971-72) *O seminário, livro 19*: ...ou pior. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

_____. (1972-73) *O seminário, livro 20:* mais, ainda. Tradução de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 2008.

_____. (1956) O seminário sobre "A carta roubada". In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 13-66.

_____. (1945) O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 197-213.

_____. (1974) *O triunfo da religião*, precedido de discurso aos católicos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1967) Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola. In *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 248-264, 2003.

_____. (1970) Radiofonia. In *Outros escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 400-447.

_____. (1954) Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 383-401.

_____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 807-843.

_____. (1975) Talvez em Vicennes. In *Outros escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 316-318.

_____. (1974) Televisão. In *Outros escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 2003. pp. 508-543.

LACADÉE, P. A modernidade irônica e a cidade de Deus. Curinga - Invenções paternas, Belo Horizonte, n. 23, pp. 35-53, nov. 2006.

LACLAU, E. (2005) *A razão populista.* Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, E. e MOUFFE, C. (1985) *Hegemony and socialist strategy towards a radical democratic politics*. New York: Verso, 2014.

LAURENT, E. *A sociedade do sintoma*. A psicanálise, hoje. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Conta Capa Livraria, 2007.

LE GAUFEY, G. Pour une lecture critique des formules de la sexuation. *L'Unebévue:* revue de psychanalyse. Paris, n 22, p. 167-206, 2004.

BELCHIOR; FAGNER, Mucuripe. Música. Acesso em 01.nov.10: http://letras.terra.com.br/roberto-carlos/710506

MILLER, G. *Rendez-vous Chez Lacan.*. 2011. https://www.youtube.com/watch?v=MOAsyEnrAzY. Film.

MILLER, J-A. *Efeitos terapêuticos rápidos em psicanálise.* Conversação clínica com Jacques-Alain Miller em Barcelona. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise, 2008.

_____. *Silet:* os paradoxos da pulsão, de Lacan a Freud. Tradução de Celso Rennó Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MILNER, J-C. (1995) *A Obra Clara, Lacan, a ciência, a filosofia.* Tradução de Procópio de Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

_____. (1983). *Os nomes indistintos*. Tradução de Procópio de Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

MOREY, M. (1959) Reassessing Hannah Arendt's "Reflections on Little Rock". *Law, Culture and the Humanities.* Acesso em 10.out.11: http://Ich.sagepub.com/content/early/2011/12/20/1743872111423795

PLUTH, E. *Signifiers and acts.* Freedom in Lacan's theory of the subject. Albany: State University of New York Press, 2007.

PORGE, E. *Os nomes do pai em Jacques Lacan*: pontuações e problemáticas. Tradução de Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

_____. (2005) *Transmitir a clínica psicanalítica.* Freud, Lacan, hoje. Tradução de Viviane Veras, Paulo de Souza Jr. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

RETONDO, M. *Manual prático de avaliação do HTP (casa-árvore-pessoas) e família*. São Paulo: Casa do Psicólogo: 2000.

RONA, P. *O significante, o conjunto e o número:* a topologia na psicanálise de Jacques Lacan. São Paulo: Annablume, 2012.

ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan.* Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAFATLE, V. *A paixão do negativo*: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP editora, 2006.

SANTNER, E. *The royal remains*. The people's two bodies and the endgames of sovereignty. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

SANTOS, T. (org.) *Efeitos terapêuticos na psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

SAUSSURE, F. (1916) *Curso de linguística geral.* Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHELL, J. Apresentação. In: ARENDT, H. *Sobre a revolução.* São Paulo, Companhia das Letras, 2011. pp. 11-32.

SCHUESSLER, J. Book portrays Eichmann as evil, but not banal. *The New York Times*. New York: 2 set. 2014. Disponível em: http://www.nytimes.com/2014/09/03/books/book-portrays-eichmann-as-evil-but-not-banal.html?smid=nytcore-ipad-share&smprod=nytcore-ipad. Acesso em: 2 set. 2014.

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

STRANGNETH, B. (2011) *Eichmann before Jerusalém*: the unexamined life of a mass murderer. New York: Vintage Books, 2015.

TAMINIAUX, J. Athens and Rome. In VILLA, D. (org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* New York: Cambridge University Press, 2000. pp. 165-177.

TRAVASSOS, P. EU sou free. Música. Acesso em 05.mai.13: http://www.vagalume.com.br/sempre-livre/sempre-livre-eu-sou-free.html

VILLA, D. *Arendt and Heidegger*: the fate of the political. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

VERNANT, J-P. E VIDAL-NAQUET, P. (1981) *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VORSATZ, I. *Antígona e a ética trágica da psicanáli*se. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WELLMER, A. Arendt on Revolution. In VILLA, D. (org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 220-241.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt*, for love of the world. New Haven: Yale University Press, 2004.

ZIZEK, S. (1991) *For they know not what they do:* enjoyment as a political factor. London: Verso, 2008.

_____. (1989) *Eles não sabem o que fazem*. O sublime objeto da ideologia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. (2006) *Visão em paralaxe.* Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, S; SANTNER, E; REINHARD, K. *The Neighbor*: Three Inquiries in Political Theology. The University of Chicago Press: Chicago, 2005.