



Psicologia Clínica

ISSN: 0103-5665

psirevista@puc-rio.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Janeiro

Brasil

Kyrillos Neto, Fuad; de Oliveira Moreira, Jacqueline

Política e psicanálise: conexões

Psicologia Clínica, vol. 21, núm. 2, 2009, pp. 397-414

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio De Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291022020010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

 redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

POLÍTICA E PSICANÁLISE: CONEXÕES

*Fuad Kyrillos Neto**

*Jacqueline de Oliveira Moreira***

RESUMO

Contemplam-se as interfaces entre psicanálise e política a partir das considerações freudianas de “Totem e tabu” e da concepção arendtiana de política. Adotam-se autores que discutem as relações entre psicanálise e sociedade, tais como Rozitchner, que se interessa pelas condições subjetivas no desenvolvimento dos processos coletivos que tendem a uma transformação radical da realidade social. Utiliza-se o conceito de política propriamente dita em Zizek, que considera o antagonismo como real. Esse antagonismo que se inscreve permanentemente permite a reintrodução da reflexão sobre a liberdade mediada pelo ato que perturba a fantasia ideológica. Buscam-se os eixos suscetíveis de fundamentar uma aproximação entre política e psicanálise. Utilizam-se as coordenadas do tempo e da relação do saber, que autorizam alguma compreensão da especificidade do ato analítico e permitem refletir sobre os modos com que essas coordenadas são postas em prática em uma ação política libertadora.

Palavras-chave: psicanálise; política; poder; sujeito; sociedade.

* Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP); Pesquisador visitante do Mestrado em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG); Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

** Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); professora adjunta III da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG); professora do Mestrado em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG); psicóloga clínica.

ABSTRACT

POLITICS AND PSYCHOANALYSIS: CONNECTIONS

In this text, the interface between psychoanalysis and politics based on Freud's theories present in "Totem and Taboo" and Arendt's political concept are discussed. The article brings authors, such as Rozitchner, who discuss the relationship between psychoanalysis and society and are interested in the subjective conditions for the development of collective processes that tend to create a radical transformation of social reality. It also talks about the concept of politics used by Zizek, who considers the antagonism as real. This antagonism reintroduces the reflection about freedom mediated by the act that disturbs the ideological fantasy. The authors try to approximate psychoanalysis and politics. In order to do this, they use the coordinates of time and the relation of knowledge that makes the specificity of the analytic act and lets us think about the practice of a liberating political action.

Keywords: psychoanalysis; politics; power; subject; company.

Um primeiro olhar rápido e desatento pode considerar que não é possível refletir sobre o tema da política no interior da teoria freudiana. Mas o que é política? Sabemos que o termo tem sua origem na Grécia antiga e que está intimamente ligado ao conceito de *polis*. *Politeia* se refere a tudo que está situado em torno do pensar a vida em comunidade e em sociedade. Nesse sentido, Freud faz uma reflexão sobre a origem da vida em sociedade (Freud, [1913] 1996) e discute o mal-estar inerente à vida em comunidade (Freud, [1929] 1996). O tema da política aparece na teoria freudiana, também, como modelo de raciocínio para demonstrar modos de funcionamento do aparelho psíquico como a ideia de pensar o recalque por meio do modelo da política de avestruz, e nas reflexões sobre o convívio entre as instâncias do aparelho psíquico.

Essa evitação de lembrança de qualquer coisa que um dia foi aflitiva, feita sem esforço e com regularidade pelo processo psíquico, fornece-nos o protótipo e o primeiro exemplo do recalcamento psíquico. É comumente sabido que boa parcela dessa evitação do aflitivo – dessa política do avestruz – ainda é visível na vida anímica normal dos adultos (Freud, [1900] 1996: 76).

Mas, neste texto, gostaríamos de trabalhar o tema da política no pensamento psicanalítico vinculado à problemática do convívio entre os diferentes e a partir da articulação entre política e liberdade anunciada por Hannah Arendt ([1998] 2006), para quem “o sentido da política é a liberdade”. Utilizando o conceito grego de política é que Arendt nos diz que esta se baseia na pluralidade dos homens; portanto, ela deve organizar e regular o convívio dos diferentes e não dos

iguais. Para os antigos gregos, não havia distinção entre política e liberdade, as duas estavam associadas à capacidade do homem de agir em público – que era o local original do político.

Segundo Lalande (1985: 264), política “diz respeito à vida coletiva num grupo de homens organizado”. Já Outhwaite e Bottomore (1996: 80) nos lembram que a política “é o mecanismo através do qual uma ação coletiva pode ser exercida em qualquer comunidade, na medida em que nela não há unanimidade e enquanto a comunidade continua a existir”. As definições de política apontam duas categorias fundantes: a liberdade e o convívio. A política visa à organização do convívio entre os homens, mas é preciso pressupor a liberdade como condição de possibilidade de uma prática política.

Em “Totem e tabu” (Freud, [1913] 1996) os irmãos se organizam para buscar a liberdade necessária à fundação de uma cultura. O Pai Primevo não oferece a liberdade, condição primeira de uma organização política que garante o convívio entre os diferentes. O alvo primordial do ato fundador da cultura é a obstacularização da onipotência característica daquele que antes ocupava o lugar de chefe. Não podemos nomear os domínios de Pai Primevo de político, pois esse domínio não se baseia na pluralidade dos homens. Pelo contrário, o domínio do Pai Primevo nega, recusa a pluralidade dos homens em prol da unidade onipotente de si.

A reflexão antropológica presente em “Totem e tabu” (Freud, [1913] 1996) coloca os primórdios do tema da liberdade e da alteridade. O Pai Primevo não estabelece uma relação de alteridade; só após a sua morte os irmãos precisaram convocar uma ação política para manter o convívio entre os diferentes e a proposta de respeito à alteridade. O pai totêmico não respeita os filhos, não estabelece uma relação dialógica. É uma relação autoritária e não dialética, não à liberdade e, por isso, não é preciso pensar em uma política. A relação refere-se a dois termos, mas apenas um é sujeito, enquanto o outro é objeto de manobra e de manipulação perversa.

O texto de “Totem e tabu” (Freud, [1913] 1996) é o resultado de uma pesquisa bibliográfica sobre antropologia cultural no que se refere às origens das civilizações, dedicando uma longa passagem à questão do horror ao incesto como ponto nodal da criação da civilização humana. Na produção do texto, Freud é influenciado por Wundt e Jung. As referências a Wundt são explícitas. Quanto à presença de Jung, podemos dizer que as hipóteses junguianas que associam o delírio na psicose com a produção mítica dos povos primitivos, apresentadas em seu livro *Sobre a psicologia da Dementia praecox* de 1907 (1986-1989), encantam o mestre da psicanálise. Será a leitura desse livro que despertará em Freud o interesse

em conhecer Jung. A aproximação entre neurose, povos primitivos e infância será um dos temas de “Totem e tabu” (Freud, [1913] 1996).

Para compreender essa organização primitiva, Freud lança mão da hipótese darwiniana do mito da horda primeva. Os povos primitivos vivem em hordas ou grupos dominados pelo macho mais velho e mais forte. Essa configuração social possibilita ao macho dominador plenos poderes e direitos e pouco deveres; assim, ele possui, por exemplo, todas as fêmeas do grupo. Freud, em uma estratégia genial, irá associar o mito da horda com o totemismo e o complexo de Édipo, sendo que o ponto de interseção entre as discussões biossociológicas e a teoria psicanalítica será o caso Hans. Na horda primeva, teremos um pai violento, autoritário e possessivo que provoca e desencadeia o mal-estar, o medo e a inveja dos membros do grupo.

O pai violento não interroga o outro sobre sua responsabilidade, não dirige nenhuma pergunta que possibilite o reconhecimento do outro como alteridade. A questão da responsabilidade se refere à capacidade de dar respostas, e esta depende necessariamente da colocação de perguntas. A possibilidade da relação alteritária nasceu com a morte do pai totêmico, pois a partir desse momento os irmãos perguntaram uns aos outros sobre sua responsabilidade. A irmandade representa o primeiro indício da possibilidade de reconhecimento da alteridade e, portanto, de aparição da esfera política.

Podemos pensar que a experiência edípica anuncia no campo singular o advento da política na história de um indivíduo. A partir das movimentações edípicas, o sujeito irá se deparar com a castração e o desejo, condições necessárias para a liberdade humana possível. A saída da alienação no desejo da mãe possibilita o surgimento do sujeito que, junto aos diferentes, deve aprender a conviver em comunidade.

Rozitchner (1989) considera o Édipo a primeira forma subjetiva do aparato de dominação. Mas não podemos deixar de pensar no Édipo como primeira forma do aparato da política, pois é essa experiência que introduz a liberdade. O Édipo é incompreensível se não o entendermos sobre o fundo do Édipo coletivo e histórico com o qual se inicia a história dos homens.

Assim, para o autor (Rozitchner, 1989), no enfrentamento edípico há uma dissimetria entre as forças: o poder adulto e a carência infantil. O peculiar desse enfrentamento é que a criança é frágil e não tem força real para enfrentar o pai. Mas esse enfrentamento liberta a criança do aprisionamento no desejo materno. Nessa fase, a criança incluirá o objeto dentro de si e este aparece como parte dela, portanto aquela que abria um âmbito fantasiado dentro de sua própria subjetividade na qual ficava inscrito o objeto. Assim, a criança, para enfrentar o pai, tem

que atualizar, de forma pretérita, o que em outro momento foi só uma forma imaginária e complementar de sua relação com a realidade do mundo exterior.

Assim, mediante a identificação oral, a criança se identifica e se iguala ao repressor. Ao identificar-se com o pai, atualiza um mecanismo que corresponde a uma fase anterior, mas atualiza também o nível imaginário no qual se assenta a fantasia vigente de ser o complemento da mãe. Então aplica ao pai as mesmas medidas com que este a ameaçava: dá-lhe a morte. Ao fazer-se pai, a criança pode fazer a este o que este queria fazer a ela, ou seja, aplicar ao pai sua própria lei.

Esse desenlace no qual o pai é morto pela criança em sua subjetividade dá início ao aparecimento de um segundo momento. Se a criança odeia o pai rival, também o ama. Dessa forma, ao ódio exercido sucede o amor. A criança, por amor ao pai e após tê-lo matado imaginariamente, volta a dar vida ao pai morto em sua subjetividade. E assim é o modo como volta a dar vida ao pai morto: animando a vida que lhe tirou com seu próprio corpo. Só que esse fato gera uma duplicidade: o que circulava na criança como afeto e razão para o pai, enquanto se opunha ao seu desejo, se torna excluído e negado, reduzido a inconsciente porque aparece como nova consciência. A partir desse ponto, essa nova consciência será qualitativamente distinta daquela que caracterizava a criança na etapa anterior. Desse momento em diante será a lei do pai, a forma normativa do seu império, que aparecerá como lógica e sentido de sua consciência, mas ficará excluído dela o conteúdo preciso, o enfrentamento do qual resultou. O pai permanece imperando agora, mas como lei, pura razão sem o conteúdo sensível, afetivo e imaginário que levou ao duelo.

Nessa digressão temos a primeira instalação da forma despótica, a qual significa que tudo o quanto pensamos terá que estar necessariamente regulado pela lei do Outro, mas essa lei não estará presente na consciência como objeto do pensar. Vai estar presente de forma inconsciente e, portanto, nem sequer saberemos de que se trata quando sentirmos. Para Rozitchner (1989):

Assim, a subjetividade fica determinada e organizada por uma forma infantil que tem características muito importantes e particulares porque a solução a que a criança chegou é o resultado de um processo infantil, mas também individual e imaginário. E sem dúvida isso vai aparecer organizando esta estrutura pessoal que terá vigência no campo real, coletivo e adulto (Rozitchner, 1989: 35).

A ratificação dessa dominação despótica constitui uma agressão que, agora, por culpa, dirigimos contra nós mesmos. O sistema social não utiliza só o poder de sua força para nos dominar, mas também utiliza as forças dos próprios domi-

nados. Ele utiliza em seu benefício essa primeira saída infantil em falso para apoiar sobre ela o poder de suas instituições. As formulações de Freud nos abrem uma nova dimensão social: até que ponto as instituições encontram sua informação e sua inserção na subjetividade iniciante da criança. E será essa matriz incipiente, mas cuja configuração servirá de base a toda estrutura despótica, aquela que no adulto reencontrará, coincidindo com o que lhe é mais próprio, o império da família, a escola, o Estado, a religião. As formas objetivas de dominação encontrão, assim, sua ratificação subjetiva, acordo inexplicável que constituirá seu sustentáculo aparentemente insuperável, como se a essência mesma do homem solicitasse, desde dentro de si mesmo, o exercício da dominação.

Sob esse aspecto, Pommier (1989) nos lembra que o chefe que cada um tem, ou inventa para si, se necessidade houver, tem nome. O chefe pode fazer muito por nós, pois tem a possibilidade de proibir o que é impossível em nome de um ideal que nos permite nos reconhecermos em nosso próximo, semelhante. O traço de identificação que ele outorga faz do semelhante um produtor de sonhos. É graças a ele, que ocupa uma posição central em nossos fantasmas, que o proibido se realiza.

Nessa perspectiva que vê o chefe como aquele que possibilita o estabelecimento da borda do possível, cabe uma reflexão sobre a pulsão de morte. Lembamos que um dos motivos que levaram Freud a propor a pulsão de morte foi a constatação de que os verdadeiros protótipos da relação de ódio não provêm da vida sexual, mas da luta do ego pela sua conservação e afirmação. A introdução do conceito de pulsão de morte aponta para a perspectiva que vê a vida não como um valor instituído originariamente ou como uma verdade em si, mas como algo a ser conquistado, uma verdade para si e para o outro, um processo de vir-a-ser. E mais, a discussão sobre a pulsão de morte introduz uma concepção antropológica que pensa o homem com uma inclinação para a agressividade. Segundo Freud ([1929] 1996), o homem abrigaria uma disposição instintiva e original para agressividade. Essa concepção trágica do humano colocará a vida e a civilização como projeto de Eros que deve desafiar as “tendências mortíferas” originárias da pulsão de morte.

O processo de criação da civilização pode ser descrito como uma busca do homem para suprir as suas necessidades (*Ananke*) e para garantir o laço afetivo-sexual (*Eros*), sendo assim imprescindível o controle da agressividade, do potencial destrutivo, enfim da própria pulsão de morte. Mas não podemos deixar de mencionar que Eros também deve ser controlado em seu excessivo projeto de ligação e vinculação, pois o excesso da ligação contém em si a morte por falta de espaço para circulação e o movimento, o que constitui uma forma de engessamento. A vida exige o espaço da falta para a movimentação das peças. Assim, como revela

Figueiredo (1999: 32), “os excessos libidinosos e os excessos destrutivos colocam permanentemente a cultura em xeque”.

Como controlar o potencial originário do homem para a agressividade? O processo civilizatório exige a formatação e a contenção do *quantum pulsional*. A pulsão sexual, em sua face demoníaca, também deve ser contida. A cena edípica traduz teoricamente a contenção da sexualidade pela proibição do incesto. Mas a vivência do Édipo também possibilitará a contenção da heteroagressividade por intermédio do superego. A triangulação edípica introduz a possibilidade de encontro com a alteridade. O reconhecimento do outro como fundamental na minha constituição psíquica e na garantia da vida biológica conduz à necessidade de respeito e preservação do laço vital que une o eu e o outro. Assim, a agressividade dirigida a outrem deve ser introjetada e, nesse processo, ocorrerá uma transformação da agressividade em sentimento de culpa.

Para Freud, a energia original que circula entre os sujeitos é a agressividade; por isso é que o laço social é garantido por meio da culpa, ou seja, da agressividade modificada a partir do encontro com a verdade do desamparo que aponta para o outro como fim em si e não como meio. Sem o encontro e o reconhecimento da alteridade, o eu sucumbiria no desamparo. A produção da civilização coloca a discussão ética como prioridade, na medida em que anuncia o encontro entre o eu e o outro como a base de sua constituição, como aquilo que especifica o humano.

Freud retoma o mito do Pai Primevo para compreender os enigmas da culpa. Após o assassinato do pai, os filhos poderão instituir uma cultura humana fundamentada na lei que proíbe o assassinato e o incesto. Cada indivíduo revive psiquicamente essa cena fundamental juntamente com o sentimento de culpa e a constatação da dupla proibição, sendo que esse revivescer não é consciente, ocorre no âmbito do inconsciente. Os novos sujeitos não cometem o ato, mas tiveram a intenção de cometê-lo – basta a intenção para experienciar a culpa dilacerante como experiência, mas estruturante em seu efeito. Calligaris (1990) chama a atenção para as aproximações em alemão, francês e português dos vocábulos culpa, falta e dívida. “Quando Lacan abre o seminário da Ética sobre a questão da ‘faute’, ele não está falando da culpabilidade psicológica, ele está falando da culpa, e o francês lhe permite um equívoco sensacional entre ‘faute’ no sentido de ‘onde eu errei’, e ‘faute’ no sentido de carência” (Calligaris, 1990: 20).

Assim, a culpa surge da percepção da carência, do desamparo. Devo sentir-me culpado por desejar o mal ao outro, pois na minha condição de desamparo dependo de sua proximidade. Desse modo, instaura-se a questão da dívida simbólica, o que me vincula eternamente ao outro.

Freud utiliza a expressão “sentimento inconsciente de culpa”, definida como uma tensão entre o ego e o superego, que difere do “sentimento de culpa consciente” porque neste a tensão se dá entre o ego e o ideal do ego. No sentimento de culpa consciente encontramos uma condenação do ego a partir de um horizonte de idealidade. Freud ([1923] 1996) revela que “grande parte do sentimento de culpa (*Schuldgefühl*) deve permanecer inconsciente, pois a origem da consciência (*conscience*) acha-se intimamente vinculada ao complexo Édipo, que pertence ao inconsciente” (Freud, [1923] 1996: 68). Desta forma, todo homem é muito mais imoral do que crê. Todo homem carrega a culpa pela cena edípica.

Na tensão entre o ego e o superego, o primeiro atua na realidade, por meio de infrações, para produzir uma culpa visível ao superego punitivo. Esse processo de atuação pode ser contabilizado no futuro da pulsão de morte, como revela Freud ([1923] 1996: 69): “o superego é uma cultura pura de pulsão de morte”. Para conter a autodestrutividade superegoica, podemos fundir a pulsão de morte com a pulsão de vida ou desviá-la para o mundo externo na forma de agressividade. Assim, podemos dizer que existe uma dinâmica entre autoagressividade e heteroagressividade. Segundo Freud ([1923] 1996: 71), “quanto mais um homem controla a sua agressividade, mais intensa se torna a inclinação de seu ideal à agressividade contra seu próprio ego”. Nesse sentido, podemos pensar que quanto mais um homem libera sua agressividade, menor se torna sua autoagressividade, e mais inócuo se torna o sentimento de culpa na manutenção da conduta moral.

Freud, em sua primeira reflexão sobre a guerra, datada de 1915 (1996), revela que o Estado libera a prática do mal em situação de guerra e, na medida em que há um relaxamento de todos os laços morais entre os indivíduos coletivos da humanidade, ocorre uma repercussão sobre a moralidade dos indivíduos, “pois nossa consciência não é o juiz inflexível que os professores de ética declaram, mas é, em sua origem, ‘ansiedade social’ e nada mais” (Freud, [1915] 1996: 316). No texto em questão, Freud menciona rapidamente a influência do fator interno na conduta moral – isto é, na necessidade de amor, mas desenvolve seu raciocínio acentuando a importância do fator externo na manutenção da moralidade. A “suscetibilidade à cultura” (Freud, [1915] 1996: 319), ou seja, a pressão do ambiente cultural imediato, e também a influência da história cultural de seus ancestrais transformam o egoísmo e a crueldade, sob a influência do erotismo, da necessidade de amor, em conduta moral. Assim, essa suscetibilidade pode ser temporariamente desfeita pela situação de guerra. Pensamos, também, na possibilidade de que o aumento da heteroagressividade comum na guerra torne inócuas a autoagressividade punitiva superegoica, que exerce importante função de guardiã

da moral por meio do sentimento de culpa inconsciente, liberando, assim, os conteúdos do id que não primam pela qualidade civilizatória.

Assim, o enlaçamento social é garantido pela energia libidinal que, a princípio, figurava como agressividade e que, diante da constatação do desamparo, transforma-se em culpa e dúvida, revelando que sem o outro não existe o eu.

Acerca do laço social, Arendt ([1961] 2001), ao definir poder fazendo um paralelo com a definição de violência, propõe que poder e violência geram posições políticas diversas, que dão maior ou menor consistência aos sistemas sociais e definem diferentes contratos sociais. Essa autora pensa a política associada à liberdade. A liberdade entendida como ausência de servidão interessa à clínica psicanalítica. Qualquer ação despótica é incompatível com a clínica psicanalítica. A posição subjetiva de responsabilidade é tomada na clínica psicanalítica em sua relação com o sujeito do inconsciente. Essas aproximações indicam que podemos inferir uma relação entre posição subjetiva de responsabilidade, contrato social, laços sociais e sujeito do inconsciente.

Acreditamos que a psicanálise não deve situar-se fora do campo do político no qual contrato e laços sociais são estabelecidos. Na clínica psicanalítica o analista, a partir da relação transferencial, possibilita a relação de um trabalho conjunto e em sequência sob sua condução. Podemos ainda pensar como limites da relação analítica a violência nessa relação, a destruição da mesma quando tal relação não se estrutura para criar ou agir em conjunto e sim para afirmar a relação de um contra outro.

Dunker e Prado (2005), ao pesquisarem a dimensão política do processo psicanalítico, apontam que a noção de cura em psicanálise está associada a uma política da transferência. Lembramos que a noção de cura em psicanálise é diferente da noção de cura em medicina, para a qual trata-se de trazer o paciente de volta a um estado anterior de saúde, que ele perdeu ao adoecer. Em psicanálise, o sujeito irá conquistar algo absolutamente novo e não retornar a um estado anterior. O novo ao qual o sujeito tem acesso num processo psicanalítico é o saber inconsciente. A política da transferência pode ser entendida como a manutenção da abertura do espaço que constitui “o político”. Tal política exige a renúncia da confiança irrestrita “nas políticas” e da segurança fornecida por uma atitude militante. Podemos pensar que a efetivação da política da transferência com relação aos significantes do referencial teórico da psicanálise exige um distanciamento da posição daquele que possui todo o saber (mestre) e daquele que possui um saber sobre tudo o que importa (universitário). Consideramos que essa dimensão política exige a construção de um discurso que pense uma saída para o saber que não seja céтика e nem cínica.

Dessa forma, podemos perceber que o próximo é necessário na medida em que auxilia na montagem do fantasma, à sua agitação, e o pouco de gozo que se recupera em seu nível requer a vida em grupo. Por essa razão é que um gozo está em jogo no *socius* e vem a se desenvolver na base do estatuto ontológico que o grupo estipula para cada um.

Nosso percurso aponta para uma questão importante: a consciência que se estrutura a partir do Édipo pode pensar tudo, exceto o mais importante, sua própria origem, ou seja, a origem da lei que a regula.

A radicalidade do pensamento psicanalítico consiste em ir até a constituição do sujeito. Ele é apresentado como produto de uma ordem cultural cujo poder está precisamente em ocultar no sujeito o lugar no qual se implanta. A psicanálise demonstra que é no prolongamento do sujeito nas instituições, nas quais o poder coletivo é expropriado em proveito de uma minoria dominante, que se apoia uma solução equivocada do Édipo. O pai morto vai seguir vivendo em nossa própria vida, e é a partir desse jazigo aberto em nosso próprio corpo que nossa vida será regulada.

Essa posição do pai apresenta limites na expansão de nosso ser. Se o pai está em mim como fundamento do meu ser, se a forma do outro aparece como lugar a partir do qual eu sou, visto que sou por ter me identificado com ele, fica claro que toda tentativa de ampliar os limites de meu ser em minha relação com o mundo real implica, de certa maneira, a negação do outro que está em mim como fundamento da minha identidade.

Dessa forma, toda diferença tem que partir da negação dessa identidade fundamental. Para Rozitchner (1989), a negação da identidade fundamental está limitada por três angústias de morte: angústia ante as próprias pulsões, angústia ante o mundo exterior, angústia ante o superego. Ainda segundo esse autor, o Édipo “individual se constitui em fundamento de toda matriz despótica, e sua persistência ratificada vai servir de assento a toda dominação posterior” (Rozitchner, 1989: 45).

Diferente da Psicologia Social tradicional, para Freud ([1921] 1996) as instituições estão constituídas por massas que são qualificadas como “artificiais” e coercitivas por estarem curvadas ao poder. Tais grupos se caracterizam pelo seguinte: “uma certa força externa é empregada para impedi-los de desagregar” (Freud, [1921] 1996: 105). Podemos pensar que nas massas institucionalizadas predomina, sob a aparência de uma realidade coletiva, a proeminência de uma subjetividade única. Exclui-se o coletivo dentro do próprio coletivo. Isso é primordial na vertente psicanalítica: em uma forma coletiva, que reúne efetivamente os homens

os quais desenvolvem um processo de cooperação e, portanto, produzem um poder que lhes é próprio, fica encoberto o poder coletivo. Dessa forma permanece mantida a relação de submissão individual ao chefe, expropriado, subtraído e desviado pela cabeça que o regula e que aparece, assim, como o centro do poder.

Sobre esse aspecto, Pommier (1989) ressalta que a transferência do grupo, que é estrutural, permite uma impostura. Visto que o mestre é um lugar de direcionamento, embora ignore quase tudo que lhe é direcionado, ele não está lá para satisfazer nenhuma reivindicação particular. Jamais estará em condições de satisfazer o que se espera dele: o gozo antes de tudo. Nessa medida, todo mestre é um impostor.

O que a aparência do coletivo encobre é a relação dos sujeitos entre si como se não fosse determinante nesse processo. Essas relações são resultado de uma submissão que permanece, estruturalmente, sendo primordial: o que faz subsistir a subjetividade no seio do coletivo, de submissão à lei, como fundamento da coletividade.

Ao percorrer esse trajeto, fazemos uma indagação: como voltar a recuperar o poder real que as instituições produzem e, ao mesmo tempo, expropriam? Consideramos a resposta a essa pergunta crucial para discutirmos um dos objetivos deste trabalho, qual seja, a contextualização política com base na perspectiva psicanalítica das possibilidades de mudanças no funcionamento institucional. Expliquemos o caráter decisivo: a recuperação do poder real da instituição está associada à desalienação de seus integrantes ao significante opressor imposto pelo mestre. Nesse caso, pode haver uma brecha para que se faça presente o discurso do analista.

Se a formação do grupo, conforme vimos, é uma formação do inconsciente, encerrará um Real, um ponto impossível, do mesmo modo que qualquer sintoma. Nessa medida, as diferentes lutas que se desenrolam no corpo social podem ser consideradas tanto como tentativa de cura quanto reforço do sintoma. Lembramos que o sintoma pode ser o meio privilegiado de manifestação do sujeito.

Consideramos reforço do sintoma a opressão, que tem como consequência o aumento do inchaço imaginário do mestre, seja ele divino, laico ou social. O ideal nesse contexto é secundário, pois o gozo do grupo é, nesse caso, corrente. Esse inchaço impõe uma concupiscência ideológica obrigatória. A certeza incorrigível que dirige o grupo encontra seu equilíbrio no gozo que ele provoca.

O que seria a cura nesse contexto? Nada além da existência do sujeito, isto é, nos dizeres de Pommier (1989), o momento em que ele rompe sua alienação com o Outro. Tal ruptura se faz no momento em que a impostura do mestre é descoberta. Cada vez que um mestre cai, a cura ganha possibilidades. Entendemos a desalienação apontada por Pommier (1989) como a “ampliação dos limites da

própria individualidade”, expressão adotada por Rozitchner (1989). Para este autor, a individualidade está limitada pelo superego e pelas instituições repressivas. Não entendemos essa ampliação como a dissolução da individualidade, mas como possibilidade de desenvolver a diferença, a particularidade.

Atenuar o mestre em todo lugar em que ele se apresenta, mesmo em si mesmo, é uma tarefa correlata à existência. Com relação à vivência pouco importa o ideal: o mesmo ideal aqui pode servir para a sua queda e, lá, para assentear seu domínio.

Contudo, abatê-lo não é suprimi-lo, já que esse mestre é uma formação do inconsciente. Ao ocupar a posição de formação de inconsciente, o mestre exige um esforço contínuo para que seja destronado, pois sempre podemos recair na tentativa de colocar outro em seu lugar. Esse movimento é inevitável, já que é movido pela transferência. Lembramos que Lacan ([1969-1970] 1992) aproxima o inconsciente do Discurso do Mestre no capítulo intitulado “O mestre castrado”, no *Seminário 17*.

A política na concepção de Arendt não está associada ao domínio, não é mera violência, mas é uma ação em comum acordo, que reflete a condição plural do homem. Torres (2007) aponta que, de acordo com Arendt, liberdade e ação política são inseparáveis, pois a liberdade não pode ser conquistada na solidão e não se resume ao “quero”. A liberdade também necessita do “posso”. Dessa forma, para que exista liberdade, a condição plural deve ser respeitada, pois não é utilizando unicamente a capacidade de pensar ou querer que um indivíduo passa a ser livre. Enfatizamos que, em Arendt, o conceito de política implica tanto a possibilidade presente nos seres humanos de criar o novo, de recomeçar, como de agir em conjunto a partir de um entendimento entre iguais.

Conforme vimos, para a psicanálise, a convivência com a alteridade, ou seja, a presença da pluralidade, depende de um ato violento, o assassinato do Pai Primevo, que exercia seu domínio pela violência, conforme nos aponta Freud ([1913] 1996). Com a ambição de criar para a psicanálise regras teóricas e éticas que fossem válidas para todos os países, respeitando a diversidade cultural, e ainda propiciar uma significação universal para o Édipo, Freud ([1913] 1996) escreve “Totem e tabu”.

Retomando em linhas gerais e de forma sintética, a obra diz que, num tempo primitivo, os homens viviam em pequenas hordas, cada qual submetida ao poder despótico de um macho que se apropriava das fêmeas. Certo dia, os filhos da tribo, rebelando-se contra o pai, puseram fim ao reino da horda selvagem. Num ato de violência coletiva, mataram o pai e comeram seu cadáver. Porém, depois do assassinato, sentiram remorso, renegaram sua má ação e, em seguida,

inventaram uma nova ordem social instaurando a exogamia e o totemismo, baseado na proibição do assassinato do substituto do pai (o totem).

Pensamos o assassinato do pai primitivo com os referenciais que Arendt nos oferece. A autora enfatiza que um regime que impeça a articulação de um mundo comum entre os indivíduos, configurador da política e do direito, que pretenda a concentração do poder em uma só pessoa, está fadado a entrar em crise, pois não há governo que permaneça sem uma base de sustentação. Um governo que pretenda a reificação do povo, por intermédio da adoção de um ideal de uma sociedade unificada, sem conflitos, não passa de uma abstração, de um mito cujo destino está condenado ao fracasso, pois o consenso que o sustenta é frágil e artificial.

Zizek (1996), ao se interessar pelas formas como a fantasia ideológica suprime a liberdade, inicia um estudo sistemático pelas formas políticas totalitárias. Esse autor considera que o que a fantasia ideológica suprime, em última instância, é a liberdade. Ao comentar a frase marxista “disso eles não sabem, mas o fazem”, o autor propõe uma nova leitura:

A ilusão não está do lado do saber, mas já está do lado da própria realidade, daquilo que as pessoas fazem. O que elas não sabem é que sua própria realidade social, sua atividade, é guiada por uma ilusão, uma inversão fetichista. O que desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social. Elas sabem muito bem como as coisas são, mas continuam agindo como se não soubessem (Zizek, 1996: 316).

Dessa forma, podemos notar que, segundo Zizek, a fantasia ideológica se estrutura como uma dupla ilusão: coloca-se acima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente o autor chama de fantasia ideológica.

A noção de fantasia ideológica nos auxilia a entender o interesse sistemático de Zizek pelas formas políticas totalitárias. Elas são a expressão encarnada da servidão voluntária: o momento em que o desejo se mostra como desejo de alienação, não somente como desejo alienado.

Deriva da fantasia ideológica a produção de uma exceção que fixa o elemento faltante para o universal que ele promete. Essa exceção é o sintoma social que, como negação interna, carrega dentro de si as propriedades formais da fantasia da qual se origina.

Zizek constrói, dessa forma, uma nova maneira de entender a ideologia e, assim, podemos indagar sobre os modos de agir sobre ela. A crítica da ideologia em nossa época deve se deslocar da primazia do saber para o eixo do fazer. O autor

nos adverte que se continuarmos a utilizar o conceito de ideologia clássico, no qual a ideologia é situada no saber, a sociedade de hoje deverá afigurar-se pós-ideológica. Teríamos então a ideologia do cinismo, pois as pessoas não levariam a sério as proposições ideológicas. Porém Zizek pensa a ideologia de outra forma: “O nível fundamental da ideologia, entretanto, não é de uma ilusão que mascare o verdadeiro estado de coisas, mas de uma fantasia (inconsciente) que estrutura nossa própria realidade social. E nesse nível, é claro, estamos longe de ser uma sociedade pós-ideológica” (Zizek, 1996: 316).

Essa consideração acerca da fantasia inconsciente que estrutura nossa realidade social leva Zizek a ponderar que a distância cínica é apenas um modo de nos cegarmos para o poder estruturador da fantasia ideológica. Em outras palavras, o dito cristão *eles não sabem o que fazem* deve ser interpretado de forma totalmente diversa: “eles sabem que em sua atividade estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo” (Zizek, 1996: 316).

Assim, podemos pensar na tese do cinismo como sintoma social hegemônico. A noção de fantasia ideológica não alcança apenas o plano de uma falsa cobertura do real. Tal fantasia não se opõe à realidade, mas estrutura a própria realidade social. Dunker e Prado (2005) nos lembram que o problema reside em saber o que, em cada momento, precisa ser excluído da realidade para que a própria realidade se mostre consistente.

Contra a formação ideológica que leva ao cinismo, Zizek considera importante reinventar uma política da verdade como forma de enfrentamento do cinismo como patologia da crença. Para tanto, a obra de Zizek traz críticas à parapolítica com sua estratégia de clarificação do antagonismo político, a partir das regras que o constituem. Para ele, essa estratégia mantém o sujeito em sua posição de fantasia desconhecendo o funcionamento da ideologia. A pós-política também é alvo de críticas, pois é pautada no multiculturalismo, estratégia que se apoia em políticas de identidade, ou seja, de particularidades. Para Zizek, essa estratégia ignora a universalidade pressuposta pela noção de classe, redundando em uma política da distribuição da vitimização e na despolitização do político.

A terceira via recusada por Zizek é a arquipolítica. Trata-se da diluição da política e sua substituição pela força coesiva e identificatória representada pela comunidade. A arquipolítica, na visão do autor, converte-se sempre em alguma forma de terror administrado.

Outra via recusada pelo autor é a chamada ultrapolítica, que tem como alvo os teóricos do decisionismo, do relativismo moral e do niilismo ético. Para eles, o ato de vontade poderia cobrir a lacuna entre a ordem normativa e a atualidade da

vida social. Novamente surge a questão do terror, já que não se pode escolher o que se quer ou querer o que se deseja.

A política propriamente dita (perspectiva política que Zizek defende) deve considerar o antagonismo como real. Esse antagonismo não faz inscrição. No contexto dessa impossibilidade, o autor tentará introduzir uma reflexão sobre a liberdade como a segunda face desse antagonismo. Isso pode ser feito por intermédio do ato que perturba a fantasia ideológica, reordenando as coordenadas simbólicas que ela suporta. O ato verdadeiro mudaria o real.

Chama-nos atenção a politização do conceito de ato empreendida por Zizek. Para ele, o ato é o gesto político primaz, entendido como um corte capaz de dominar novamente o real pela ruptura das coordenadas simbólicas que a ele se associam. Zizek utiliza-se do conceito de ato para abordar a posição do sujeito frente à sociedade de consumo, à política fundada na democracia e nos direitos humanos. Ao contrário das ações correntes, um ato se situa sempre além do bem e do mal ou, mais precisamente, reconfigura aquilo que se entende por bem e mal. Do ponto de vista subjetivo, um ato ocorre quando um sujeito aceita perder a si mesmo e põe em questão aquilo que, a seu ver, o define, experimentando uma destituição subjetiva. No plano político, um ato ocorre quando alguém assume o risco de agir sem garantias, engajando-se numa aposta de que o ato em si há de criar as condições para sua própria legitimação democrática “retroativa”: é o que se chama revolução. O ato revela a inexistência do grande Outro, ou seja, de toda instância capaz de garantir nossos atos e fundar nossa vida. O resultado dessa aposta é um salto no abismo, único sentido válido da palavra liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso percurso mostra que na dimensão política existe algo de amor e ódio e também uma dimensão psíquica. Conforme vimos, os autores abordados neste artigo preocupam-se menos com a vertente filosófica de uma abordagem política preocupada prioritariamente com as questões abstratas da forma de Estado e dos regimes possíveis. Nossos autores enfatizam a prática política que se presta melhor a uma abertura da dimensão psíquica na política.

A esfera política, para Arendt ([1998] 2006), não coincide necessariamente com a esfera estatal. Pelo contrário, para ela, “agir é começar, experimentar, criar algo novo; o espaço público como espaço entre os homens pode surgir em qualquer lugar, não existindo um *locus privilegiado*” (Arendt, [1998] 2006: 13). Ressaltamos algumas questões a respeito da teoria política arendtiana. Começaremos

pela definição de Hannah Arendt de poder: “O poder corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido” (Arendt, [1970] 1985: 24). Já a violência é a ruptura do acordo e, portanto, a dissolução do poder: “À violência sempre é dado destruir o poder; do cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, que resulta na mais perfeita e imediata obediência. O que jamais poderá florescer da violência é o poder” (Arendt, [1970] 1985: 29). O poder, portanto, nasce sempre do acordo, jamais da violência.

Plon (2002) nos lembra que desde os gregos há uma similitude, uma indissociação entre o corpo e a alma, entre o individual e o social. O ato de cuidar e o de governar, cujo desenvolvimento similar vieram a conhecer posteriormente, são guiados pela procura de uma situação mais favorável à qual poderia se aplicar esse qualificativo de impossível ressaltado por Freud. Este autor nos indaga se podemos nos limitar a observar que ao aproximar dessa forma o feito de interpretar e o feito de governar, prática costumeiramente qualificada de arte, somos levados a ressaltar certas dimensões como o tato, a intuição e o talento. Dimensões essas que dizem respeito à zona da subjetividade.

Os autores estudados nos permitem avançar à procura dos eixos suscetíveis de fundamentar uma aproximação entre política e psicanálise. Para tanto, utilizaremos as coordenadas do tempo e da relação do saber, cujo exame nos autoriza alguma compreensão daquilo que faz a especificidade do ato analítico e nos faz refletir sobre os modos com que essas coordenadas são postas em prática na ação política.

A boa interpretação no momento certo caracteriza o psicanalista tanto quanto o político. Não temos como nos balizarmos por indicações padronizadas acerca de como tomar uma decisão correta na hora certa. No entanto, a ausência de tais referências não impede que se manifeste permanentemente a crença em um conhecimento de tal ordem. Podemos supor que a percepção do momento propício, condição da eficácia da interpretação, está calcada em três observações:

– a ideia do “bom momento” implica a existência do recorte mais elaborado da noção de tempo. O “bom momento”, conforme nos lembra Plon (2002), poderia não passar de uma escansão numa série rítmica, aquela sugerida pela qualidade do que é imediato, que acompanha uma surpresa potencial. Estaríamos aqui nos aproximando da noção política de ato?

– a percepção do “bom momento” parece constituir a condição de um possível sucesso da eficácia de uma ação, sucesso e eficácia avaliados pelo desloca-

mento ou transformação de uma dada circunstância na direção de um objetivo previamente fixado;

– por fim, a relação ao saber introduzida pela ideia de que não se pode indicar em geral quando o “bom momento” foi alcançado.

No início do texto abordamos a dissimetria entre as forças vividas no Édipo que concorrem para a instalação da lei e o surgimento do sujeito que é experimentada, segundo Rozitchner (1989), no âmbito social/adulto em suas instituições. Pensamos que a noção de ato, da forma com que Zizek a postula, nos auxilia a pensar em uma mudança subjetiva com a consequente mudança política no âmbito das instituições tão fortemente marcadas por um modo de relação despótico.

Gostaríamos de marcar a importância do fazer no campo da política. É necessário reconhecer que o político, assim como o governo que resultará de sua prática, deve estar movido por um ideal como causa que há de ser reconhecido como em estado de permanente construção. Construção de um projeto libertador!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1961). *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- _____. (1970). *Da violência*. Brasília: UNB, 1985.
- _____. (1998). *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compiladas por Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- Calligaris, C. (1990). *Dívida, culpa e laço social*. Manuscrito não-publicado, Belo Horizonte.
- Dunker, C. L. I. & Prado, J. L. A. (2005). *Zizek crítico. Política e psicanálise na era do multiculturalismo*. São Paulo: Hacker Editores.
- Figueiredo, L. C. M. (1999). *Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi*. São Paulo: Escuta.
- Freud, S. (1900). Interpretação dos sonhos. *Obras completas, ESB*, v. IV e V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1913). Totem e tabu. *Obras completas, ESB*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. *Obras completas, ESB*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. *Obras completas, ESB*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1923). O ego e o id. *Obras completas, ESB*, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- . (1929). O mal-estar na civilização. *Obras completas, ESB*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Jung, C. G. (1907). A psicologia da demência precoce: um ensaio. In: Psicogênese das doenças mentais. *Obras completas de Carl Gustav Jung*, v. III (pp. 1-137). Petrópolis: Vozes, 1986-1989.
- Lacan, J. (1969-1970). *Seminário 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- Lalande, A. (1985). *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Lisboa: Editora Rés.
- Plon, M. (2002). Da política em O mal-estar ao mal-estar da política. In: Le Rider, J.; Plon, M.; Raulet, G. & Rey-Flaud, H. (orgs.). *Em torno de O mal-estar na cultura, em Freud* (pp. 145-185). São Paulo: Escuta.
- Outhwaite, W. & Bottomore, T. (1996). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Pommier, G. (1989). *Freud apolítico?* Porto Alegre: Artes Médicas.
- Rozitchner, L. (1989). *Freud e o problema do poder*. São Paulo: Escuta.
- Torres, A. P. R. (2007). O sentido da política em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, 30 (2), 235-246.
- Zizek, S. (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Recebido em 03 de maio de 2009
Aceito para publicação em 17 de setembro de 2009