



Revista Brasileira de Ciências do Esporte

ISSN: 0101-3289

rbceonline@gmail.com

Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte
Brasil

Rodríguez, Raumar; Fernandez Vaz, Alexandre
Saber do corpo, do político e da política: notas sobre indivíduo e sujeito
Revista Brasileira de Ciências do Esporte, vol. 37, núm. 4, outubro-diciembre, 2015, pp.
307-313
Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=401342988002>

- 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



Revista Brasileira de CIÊNCIAS DO ESPORTE

www.rbceonline.org.br



ARTIGO ORIGINAL

Saber do corpo, do político e da política: notas sobre indivíduo e sujeito



Raumar Rodríguez^a e Alexandre Fernandez Vaz^{b,*}

^a Instituto Superior de Educação Física, Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação, Universidade da República (UdelaR), Montevideu, Uruguai

^b Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1D, Departamento de Metodologia de Ensino, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC, Brasil

Recebido em 3 de julho de 2014; aceito em 18 de fevereiro de 2015

Disponível na Internet em 5 de outubro de 2015

PALAVRAS-CHAVE

Corpo;
Política;
Indivíduo;
Sujeito

Resumo Neste trabalho discutem-se as implicações teórico-metodológicas do uso das noções de indivíduo e sujeito nas ciências humanas e sociais. A partir dessa primeira discussão se introduz uma segunda, envolvida desde o início, sobre o saber do corpo e as suas relações com a política. Por fim, o desenvolvimento das reflexões leva a tocar na tensão entre o universal e o particular, nessa instância que se pode chamar cultura judaico-cristã. A questão se coloca por sua relevância e contemporaneidade e observa-se que o corpo está no centro da discussão política. Essa discussão sempre supõe, de um modo ou de outro, que um saber do corpo se coloca em jogo e que tal saber está articulado com a política, em sua dimensão institucional ou no que diz respeito aos seres falantes como tais, ou seja, os corpos falantes.

© 2015 Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Publicado por Elsevier Editora Ltda. Todos os direitos reservados.

KEYWORDS

Body;
Politics;
Individual;
Subject

Cognizance of the body, the political and the politics: notes on individual and subject

Abstract This paper discusses the theoretical and methodological implications of the use of the notions of individual and subject in the Human and Social Sciences. Then we introduce a second discussion, involved from the beginning, concerning the cognizance of the body and its relations with the politics. Finally, this reflection approaches the universal and the particular tension in this instance that can be called Judeo-Christian culture. The issue arises for its relevance and contemporaneity, noting that the body is at the center of political discussion.

* Autor para correspondência.

E-mail: alexfvaz@uol.com.br (A.F. Vaz).

PALABRAS CLAVE

Cuerpo;
Política;
Individuo;
Sujeto

This discussion always implies, in one or another way, that a knowledge of the body is put into play, and that such knowledge is articulated in politics, in its institutional dimension or regarding to speaking beings as such, i.e. speaking bodies.

© 2015 Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Published by Elsevier Editora Ltda. All rights reserved.

Conocimiento del cuerpo, de lo político y la política: notas sobre individuo y sujeto

Resumen Este artículo trata sobre las implicaciones teórico-metodológicas del uso de las nociones de individuo y sujeto en las ciencias humanas y sociales. A partir de esa primera discusión se introduce una segunda, implicada desde el principio, relativa al conocimiento del cuerpo y sus relaciones con la política. Por último, el desarrollo de las reflexiones se acerca al tema de la tensión entre lo universal y lo particular, en esa instancia que puede llamarse cultura judeocristiana. Esta cuestión se tiene en cuenta por su relevancia y contemporaneidad, y se considera que la cuestión del cuerpo está en el centro de la discusión política. Esa discusión siempre supone, de un modo u otro, que un conocimiento del cuerpo entra en juego y que ese conocimiento está articulado en la política, en su dimensión institucional o en lo que respecta a los seres hablantes en cuanto a tales, es decir, los cuerpos hablantes.

© 2015 Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Publicado por Elsevier Editora Ltda. Todos los derechos reservados.

Esta manía de la fraternidad, dejando de lado el resto, la libertad y la igualdad, no es moco de pavo – convendría ver lo que hay debajo (Lacan, 2004, p. 121).

Em memória de Irene Preobayensky.

Sujeito e indivíduo são duas categorias estabelecidas nas ciências humanas e sociais, de modo que a seu redor, em um ou outro caso, diversas disciplinas organizam-se teórica e empiricamente. Na maior parte das vezes as diferenças que entre si carregam as expressões implicam “incomensurabilidade de paradigmas”, como reza a conhecida expressão de Thomas Kuhn, o que significa que embora possa se tratar de uma “mesma” disciplina, falar em indivíduo ou sujeito produz, em última instância, disciplinas diferentes, já que os objetos, tanto teóricos quanto empíricos (inclusive na sua dimensão fenomênica), mostrar-se-ão distintamente. Quem vê um indivíduo não necessariamente vê um sujeito, quem vê um sujeito não vê, por si, um indivíduo. Um caso exemplar a ilustrar a incomensurabilidade de paradigmas é a distância entre a psicologia, como disciplina do conhecimento, e a psicanálise, como saber e prática terapêutica.

Mas a questão é mais complexa: há teorias do indivíduo e há as do sujeito. Também encontramos distâncias entre os sujeitos antropológico, sociológico ou psicológico, do interacionismo simbólico, apenas para ficar em alguns exemplos, e o sujeito do desejo.

Nesse quadro coloca-se a presença do corpo e, talvez, de um “saber do corpo”, enquanto o corpo é diferente do organismo, porque se trata do corpo falante de seres falantes, do corpo desejo e com ele a fala, portanto, é de um saber que se trata. Com ela, as dimensões do político e da política, como “laço social” e “real da história”, respectivamente.

O presente trabalho procura, considerando o acima exposto e em caráter exploratório, operar com as implicações teórico-metodológicas do uso das noções de indivíduo e sujeito nas relações entre saber do corpo, o político e a política. Com isso procura recolocar o problema da política e o indivíduo e as condições de possibilidade de um e de outro no contemporâneo.

Na primeira parte do texto, revisamos as inflexões das humanidades e das ciências sociais, produto do périplo do estruturalismo e do chamado pós-estruturalismo. Na sequência introduzimos alguns problemas que se apresentam à relação entre corpo e política, a partir da consideração que observa o judaico-cristianismo não só como conjunção, mas como disjunção. Nesse percurso, deparamo-nos com o problema do universal e do particular, do limitado e do ilimitado. Com base nessas considerações, pensamos a política como uma questão de seres falantes, portanto, uma questão que não se pode pensar sem o corpo. Coloca-se então uma chave para a distinção entre indivíduo e sujeito: a linguagem não é só uma ferramenta de comunicação entre indivíduos, mas, e sobretudo, a condição de possibilidade de que haja sujeito. Desse modo, no fim exploramos o problema da relação entre vontade e política.

Primeiro tempo: de um pós-estruturalismo “antiestruturalista”

Depois da virada pós-estruturalista, o campo das humanidades e das ciências sociais parece ter sido atravessado por uma marca da qual até hoje não pôde desvencilhar-se. Os resultados são diversos, ainda que haja um pós-estruturalismo que não se esquece do estruturalismo, que

o coloca como um momento imprescindível da construção teórica, e outro que o rechaça, considerando-o a tal ponto obsoleto que supõe que ele deveria ser esquecido, ficando a breve impressão de não mais que um gole amargo no percurso das teorias. Grande parte dos pensadores que continua a tradição que tem a marca de Marx se coloca na primeira posição; um contingente importante de “pós-modernos” na segunda.

Como se sabe, não é exatamente a mesma coisa falar de Marx e/ou de marxismo. Um pouco menos reconhecido é que depois de 1989, pouco a pouco, o legado teórico de Marx viu-se mais livre dos discursos doutrinários, mais distante dos usos justificadores nas disputas entre nações. Desse modo, tem sido desde então possível recuperar a potência teórica e crítica de Marx e a tradição que se desenvolveu a partir dele, sem que isso signifique assumir uma teleologia ou escatologia política e social. Fundamental nessa empreitada é considerar Marx em sua posição “entre”, conforme sublinha Balibar (2006), no espaço que é próprio da política: para que ela encontre um território, é como se o tempo tivesse de se abrir ou se distender para deixar lugar *entre* o passado e o futuro, para caracterizar o tempo presente. Se Marx provocou uma cesura, também o fez Freud, como mostram, entre tantos, Althusser e Reich, Horkheimer e Marcuse: com eles ou contra eles, a modernidade fica, de certa forma, cindida entre o indivíduo e o sujeito, entre aquele que entende ser possível uma consciência de si e aquele que se acha dividido e para quem a consciência de si é finalmente inacessível. A questão parece ser der pouco interesse hoje porque a sociedade contemporânea faz do indivíduo sua razão de ser e é difícil não ver nesse fato certo triunfo de uma *tendência* liberal ou neoliberal.¹ Se a categoria indivíduo tornou-se universal é porque a economia política estabeleceu o seu reinado. Dito de outro modo, é porque é por trás do indivíduo, como potencial portador do dinheiro, esse equivalente geral, que se dissolve a singularidade subjetiva. Quanto mais é afirmado o indivíduo, maior a possibilidade de o dinheiro ser o equivalente geral da sociedade. O indivíduo já não é tanto o portador de uma esperança, senão a possibilidade da realização de uma expectativa no fetiche universal não apenas da mercadoria, mas do dinheiro, fetiche do fetiche.

De um universalismo que nunca foi: entre Moisés e Paulo de Tarso

É quase um clichê dizer que a nossa cultura, a dos ocidentais, é judaico-cristã. É quase um lugar comum repetir que para nos libertarmos dessa herança precisamos enterrá-la. Mas não é tão claro, e muito menos simples, ter certeza do que queremos nos libertar. Trata-se de uma libertação política? Ética? Ou talvez epistêmica? Talvez nessa última estejam incluídas as outras, toda vez que se aceite que é um saber (sua forma e conteúdo) que está na base da política e

da ética. Dito de outra forma: a política e a ética são inteligíveis por causa de um saber. Voltaremos a esse aspecto do problema mais adiante. De qualquer maneira, trataremos a herança judaico-cristã como “espaço discursivo”, conforme a leitura de Jean-Claude Milner (2012), segundo o qual o discurso é aquilo que determina a forma de um vínculo social.

A importância desse espaço discursivo é tal que, segundo Milner (2012, p. 83), só com ele é possível falar, na modernidade, de *prazer sexual*, já que essa expressão ou fórmula não fora usada, por exemplo, entre os gregos. Mas talvez o mais importante seja seu vínculo imediato e correlato à ideia de ressurreição dos corpos, fundamento do cristianismo, pelo menos segundo a via inaugurada por Paulo de Tarso.

Problematizar a relação entre sexualidade e corpo é fundamental na discussão das implicações políticas (e éticas) de uma primazia teórica do indivíduo ou do sujeito, implicações que são, em última instância, epistêmicas, especialmente se “sexualidade” é tomada como um “quase-transcendental”: uma noção fundamental, tanto nas suas consequências teóricas quanto em sua efetividade prática para a constituição de um saber moderno do corpo, articulando trabalho, vida e linguagem. Ou seja: uma leitura do saber moderno do corpo que faz encontrar Foucault (2003) com Freud.

E Lacan: não há quase-transcendentais, senão de modo imaginário (Milner, 2012). Com isso, introduz-se outra questão-chave, a dos universais. De acordo com Milner, ela sempre está em relação com uma questão da língua: “La gramática de la palabra *todo*” (Milner, 2012, p. 49). Não há sexualidade sem língua e a inscrição nesse registro depende da articulação entre o universal e o não universal, do *todo* e do *não todo*. De acordo com Milner (2007), o *todo* tem duas figuras, uma que supõe um limite e outra o ilimitado (*não todo*). Essas figuras, em relação com a função fálica, determinam a inscrição do sujeito como homem ou mulher. Limitado não quer dizer finito, assim como ilimitado tampouco é o mesmo que infinito (Milner, 2007, p. 21). Seguindo as pegadas de Lacan, Milner dirá que o universal deve ser pensado na oposição do limitado ao ilimitado. Para a questão do político e da política isso é fundamental: o uso, os usos, da palavra *todo*, da palavra *todos*, inclusive da palavra *todas*, para referir-se aos seres falantes. A sociedade moderna, diz Milner, tem a vocação de abarcar a terra inteira e a totalidade dos entes. Por isso, há um problema político na questão do *todo* e do *não todo*:

En contraste con las sociedades que la precedieron en la historia, la sociedad moderna pertenece al régimen de lo ilimitado. No sólo nadie existente debe ni puede constituir en ella limite o excepción, sino que, desde ahora, la función de la sociedad incluye entre sus variables posibles al ente que sea, humano o no humano, animado o inanimado. No existe nada ni nadie respecto del cual la función cese de producir sentido. No existe nada ni nadie que produzca suspensión de la sociedad (Milner, 2007, p. 24).

Uma arqueologia do moderno é, segundo Milner, uma arqueologia do ilimitado. Por isso trabalho, vida e linguagem funcionam como ilimitados: não há pessoa ou coisa

¹ Balibar (2006) destaca a importância da noção de tendência em Marx: com essa palavra se indica a contradição própria à luta de classes. Porém deve ser sublinhado, uma vez mais, que isso não se vincula diretamente à composição *imaginária* das classes sociais, senão que é apenas (e sobretudo) uma chave de leitura do social em termos de sintoma (Cf. Žižek, 2003).

que não se inscreva neles (Milner, 2007, p. 26). Com o definimento dos universais – o Homem é talvez o principal universal moderno –, desaparece o limite. Podemos supor que o esmagamento da Lei contribui para o ilimitado. Se o Homem foi figura do limite, o Pai igualmente o foi. Nessa virada, o transcendente sai da metafísica e chega à sociedade e uma consequência política pode ser anotada: sem ideia, à política só resta ser gestão do ilimitado, seja ele chamado educação, dispositivo de sexualidade ou governamentalidade. A tensão do todo e do *não todo*, a articulação entre eles, é um elemento fundamental para a política, desde Aristóteles. Não é a mesma coisa ir do “todo homem” a “algum homem” que o inverso, assim como tampouco são o mesmo “todos os homens” e “alguns homens” (Milner, 2007).

Podemos voltar agora à questão da tradição judaico-cristã para, em primeiro lugar, mencionar que segundo Paulo de Tarso todos os homens pecaram em um só e é em vão redimir-se (Adão e Jesus, respectivamente). Segundo Milner (2007), nessa operação, que é lógica e que pretende articular o Antigo Testamento com o que logo será o Novo, organizam-se o “todos” e o “uno”. Operação lógica, mas também política; finalmente, teológico-política. Contudo, de Aristóteles a Paulo de Tarso conserva-se algo determinante: o *todos* político é um *todo* limitado (Milner, 2007, p. 37).²

A enunciação “judaico-cristã” apresenta-se como junção, mas na verdade é disjunção: o hífen não está somente para sublinhar continuidade, mas descontinuidade. Para que o cristianismo tivesse sucesso, foi preciso uma cesura com a tradição judaica, que ao tempo da suposta ressurreição de Jesus já se iniciara havia 13 ou 14 séculos, se estivermos de acordo que a instituição do judaísmo foi obra de Moisés.³ A cesura é obra de Paulo de Tarso.

O que temos entre nós é um conteúdo que via tradição ou historiografia herdamos de Moisés e Paulo, que pode, conteúdo, sedimentar-se no inconsciente se, com Freud (1984), aceitarmos que essa estrutura, sendo da ordem do sujeito, não pertence ao indivíduo, mas à História.⁴ Entre Moisés e Paulo, no hiato judaico-cristão, sobrevive a questão da Lei e da liberdade. Se a hipótese freudiana do inconsciente é verdadeira e, ainda mais, se o sujeito lacaniano é levado a sério, então a libertação do judaísmo-cristianismo não é simplesmente uma questão de vontade, de uma consciência enunciativa, assim como tampouco é para o Marx, segundo o qual são os Homens que fazem sua própria história, mas não simplesmente como querem, mas na moldura, em movimento, das condições objetivas do próprio tempo.

Paulo de Tarso bem poderia ter dito: um fantasma atravessa o Oriente, o fantasma do universalismo. E o fantasma bem poderia ser o arrependimento do silêncio perante o escárnio sofrido por Estêvão e sua morte. Nesse cenário, tratava-se de Saulo, o homem que cuidava das vestes das

falsas testemunhas que apedrejavam Estêvão (Hechos 7:58). Esse fato é pedra angular das condições de possibilidade da Igreja, melhor dizendo, condição de possibilidade de uma hipótese fundamental para a teologia, segundo a qual a Igreja existe porque o Cristo não foi reconhecido como o Messias pela tradição judaica. Para além da validade ou não da hipótese, o problema teológico persiste e, com ele, o problema político.⁵

Qual foi o “erro” de Estêvão? Falar contra Moisés e contra a Lei (Hechos 6:8-14). Esse aspecto é importante, uma vez que o universalismo de Paulo não é baseado na Lei, mas na graça. A oposição de Paulo à Lei relaciona-se ao fato de que ela “objetiva” a salvação, tirando desse modo a potência da “gratuidade do acontecimento-Cristo” (Badiou, 2009, p. 89). Na oposição graça-Lei também se põe em jogo outro importante elemento: a rejeição ao conhecimento. De acordo com Badiou (2009, p. 99), graça “significa que o pensamento não pode dar explicação integral da recolocação brutal, no sujeito, da via da vida, ou seja, da conjunção reencontrada do pensamento e do fazer”. Uma letra mudou tudo. E uma viagem, como a de Jerusalém a Damasco, de onde saiu o fariseu Saulo e chegou o cristão Paulo. A partir desse momento, a predicação de Paulo é para falar de Jesus, o Messias (Hechos 9:20).

Jean-Claude Milner (2012, p. 46-48) destaca alguns paradoxos do discurso de Paulo de Tarso:

- a. Nossa língua está atravessada pela passagem do grego (cuja relação com o hebraico se deu durante séculos) ao latim. Importa, por exemplo, a diferença entre o *todo* de Aristóteles, que parte do todo e nele absorve a multiplicidade, e o todo dos modernos, no interior do qual se pensa a passagem da multiplicidade à unidade;
- b. Paulo de Tarso funda “la universalidad del cristianismo en la antinomia de una multiplicidad y una singularidad” (Milner, 2012, p. 47).⁶ Singularidade, não unidade, é a multiplicidade de todos frente à singularidade de Cristo. Esse é, segundo Milner, o paradoxo do universal cristão: “orque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo” (Gl. 3:28). Esse paradoxo depende de algo impossível de ser pensado na filosofia dos gregos, porque o universal depende da ressurreição de Cristo. A filosofia dos gregos trata do caminho possível para chegar ao universal, enquanto o universal paulino se afirma no impossível.

Mas, para o problema da relação entre saber do corpo e política, talvez o mais importante seja que na secularização do universal os modernos podem considerá-lo sem passar por Cristo. Nesse caso, com base na “hipótese Schmitt” (todos os conceitos fundamentais do Estado são conceitos teológicos secularizados), é possível dizer: os conceitos da política moderna são conceitos teológicos secularizados. O problema contemporâneo é que a política, no seu desdobramento como gestão, abandona a questão da incomensurabilidade (por se tratar de alguém que fala) e trata o universal desde o ponto de vista da estatística. A política, como forma da vida pública, é reduzida à racionalidade instrumental

² A contradição estrutural contemporânea situa-se entre a sociedade (ilimitada) e a política (o todo limitado) de modo que a ideia de democracia vacila entre o social e o político.

³ Cf. Freud (1984) e a Bíblia (2011).

⁴ Para sermos fiéis ao texto de Freud (1984, p. 191): “De por sí, el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio universal de la Humanidad”.

⁵ A hipótese pertence a Erich Peterson (cf. Agamben, 2008).

⁶ Tradução nossa.

dos números, da corrida eleitoral e dos dados financeiros que mais encobrem do que traduzem a economia – que, por sua vez, suplanta a própria política e faz eclipsar o espaço público. Com isso, a ideia de universal perde toda a sua potência, tanto filosófica quanto política, além de conservar ou não a diferença entre o todo limitado e o todo ilimitado. Isso se dá porque o que interessa à política como gestão é a multiplicidade dos corpos e sua organização em termos de população, eficácia social do governo, e não da presença do público como sujeito que articula seu ser falante em torno de uma ideia.

- c. Porque a política é não mais que a política dos seres falantes, que estão submetidos à contingência infinita dos corpos, a modernidade soube desde sempre que o principal dispositivo em jogo é a sexualidade.
- d. Mas também se trata do monoteísmo da religião mosaica, fundado por Moisés em confronto com o monoteísmo cristão, embora aqui nos deparemos com o problema da *Trindade*, este aspecto do cristianismo que ofereceu à teologia não poucas dificuldades. Essa questão é extremamente complexa, mas apenas para indicar alguns elementos, podemos lembrar que, como sugere [Agamben \(2008\)](#), na filigrana da discussão teológica sempre esteve a questão política: se Deus é Um ou Trino é, para além do propriamente teológico, um problema que envolvia os fundamentos da Monarquia e do Império Romano ou da Poliarquia. Uma “solução” teológica e política procurada pelo cristianismo foi a possibilidade de articulação entre a Trindade como uma única substância: Deus unitrino.

Pode-se facilmente observar que não é fácil a crítica a algo que se enuncia, tão facilmente, nas duas palavras separadas por um hífen: judeu-cristão. A cultura contemporânea e a política dependem muito mais dessa disjunção do que à primeira vista parece.

Política, corpo e linguagem

A política indica um fato: “Los sujetos pueden ser agrupados por un jirón de lengua. Por eso no hay política más que para los seres hablantes” ([Milner, 1999](#), p. 81). Desse modo, a política está atravessada pela incomensurabilidade própria de toda fala ([Milner, 2012](#), p. 167). Trata-se da relação sexualidade-corpo-política: “Los seres hablantes hablan porque son incommensurables; son incommensurables porque tienen cuerpos; hablan porque tienen cuerpos; los cuerpos son incommensurables porque hablan”. A política tem, nessa abordagem teórico-conceitual, uma função discursiva específica: “Ser un habla que contiene el nombre que concentra en sí la incommensurabilidad” ([Milner, 2012](#), p. 168). Por ser dos seres falantes, a política nasce de uma experiência da falta.

A política é algo que acontece tanto dentro quanto fora das figuras institucionais, de forma que embora possa desdobrar-se sobre elas ou nelas encontrar seu desdobramento, a política excede o Estado. Se a política fosse sinônimo de representação, então a ela só restaria ser uma questão do imaginário. Articulada à representação, e não no acontecimento (ou na representação do acontecimento),

a política deriva na gestão da necessidade. Uma política *acontecimental* só é possível no limite do Estado.

A política não pode, portanto, ser uma questão exclusiva do Estado. Na melhor das hipóteses, ele é um instrumento da política. De acordo com Badiou, a política entra na história só se há acontecimento; sem ele, só haverá história do Estado ([Badiou, 2009](#), p. 27). O Estado poderá articular institucionalmente um acontecimento, mas, como acontecimento, a política não pode ser dirigida, planejada, colocada nos dispositivos governamentais ou nos aparatos ideológicos. Uma vez mais, a política não pode ser confundida com gestão, que não é senão uma face da primazia da economia.

Políticas do indivíduo: simulacros de acontecimento

O problema contemporâneo, a despeito dos individualismos múltiplos, parece ser, mais uma vez, o universalismo, ou a legitimidade de tal ideia ou possibilidade. O diagnóstico de [Badiou \(2007\)](#) é que já não há “nós”.

O indivíduo não seria possível, para além do empírico quantificável, sem as filosofias da consciência e o correspondente privilégio da vontade no processo de afirmação egoica. Para que o indivíduo se viabilize subjetivamente, é necessária a presença da vontade de afirmação do eu, afirmação que remete a uma identidade e que, como tal, ao menos para os modernos, encontra na consciência o seu modelo. Isso se dá especialmente no que se denomina “consciência de si”, sempre que tal expressão é empregada vulgarmente. Na contramão de Marx, os modernos voluntaristas afirmam, como sugere [Balibar \(2006\)](#), que é a consciência o que determina o ser social. Mas o problema da vontade, que não será tratado aqui, mas pode ser mencionado, é fundamental. Hannah Arendt afirma que não é possível ocupar-se da atividade da vontade sem abordar, ao mesmo tempo, o problema da liberdade ([Arendt, 2010](#), p. 233). A referência é importante por duas razões: por um lado porque a vontade entendida como faculdade, desconhecida pela Antiguidade Grega, foi descoberta por Paulo de Tarso, quer dizer, ela tem uma origem teológica mais do que filosófica ([Arendt, 2010](#)); por outro porque a questão da liberdade, talvez uma invenção moderna, se transforma em chave da política, sobretudo levando-se em conta a invenção do social, essa positividade que emerge nas revoluções, na articulação entre feudalismo e capitalismo.⁷

Desse modo, podemos colocar um terceiro elemento: o que a liberdade moderna põe em jogo é, em relação a uma vontade e a uma consciência, o problema do universalismo. Pelo menos a partir das revoluções. Assim, com *Liberdade, igualdade e fraternidade*, é atualizado o discurso de Moisés e, com ele, especialmente, o de Paulo de Tarso. Para [Badiou \(2009\)](#), Paulo de Tarso é um antifilósofo, não só porque despreza a filosofia, senão, sobretudo, porque o seu discurso se apoia na graça de um acontecimento e na negação ao conhecimento. Contudo, Arendt sublinha que Paulo de Tarso é a condição de possibilidade de uma filosofia cristã, embora expresse também o obstáculo mais importante para essa filosofia: “La manifiesta contradicción entre un Dios

⁷ Sobre a noção de “invenção do social”, cf. [Donzelot \(2007\)](#).

omnisciente y todopoderoso y lo que Agustín denominó más tarde el carácter ‘monstruoso’ de la Voluntad” (Arendt, 2010, p. 303). De qualquer forma, é importante destacar uma referência a Leo Strauss (1987), que separa radicalmente teologia e filosofia, duas raízes em conflito que marcam o desenvolvimento da civilização ocidental. Segundo Strauss (1987, p. 50), a filosofia grega “afirma la primacía del pensamiento, de la palabra, mientras que la Biblia afirma la primacía del acto”. Mas a política, que não pode prescindir do pensamento, é uma questão fundamentalmente de atos.

A modo de encerramento

Se a política tem a ver com a sexualidade, isso tem valor diferente para as categorias indivíduo e sujeito. Na política do indivíduo, sexualidade é uma questão imaginária que remete a práticas: o indivíduo, diz Badiou (2010, p. 120),

debe ver reconocido su derecho a “vivir su sexualidad”. Las otras libertades se seguirán necesariamente. Y es verdad que se siguen, si entendemos toda libertad desde el punto de vista del modelo que adopta respecto del sexo: la no prohibición de los usos que un individuo puede hacer, en privado, del cuerpo que lo inscribe en el mundo.

Já para a categoria sujeito, ao contrário, a ideia de liberdade não se relaciona com a vida (zoé) dos corpos. Liberdade é, segundo Badiou (2010, p. 121), “una categoría de la novedad intelectual, no dentro de, sino más allá de la vida ordinaria”. Poderíamos pensar a palavra *liberdade* como uma “palavra-amo”: desse modo, ela geraria estabilidades, univocidades e harmonias. Mas a palavra *liberdade*, do ponto de vista subjetivo, é e não é esse laço que pretende amarrar os dispersantes. Do ponto de vista imaginário, ela é; até pode-se aceitar que como conceito político ela teve (ainda tem?) efetividade prática. Mas a sua verdadeira eficácia está quando se refere ao *real* do sujeito e o desejo: esse é o “dispersante radical” (Milner, 1999, p. 91). De acordo com Milner, as liberdades formais tratam do empírico das comunidades; tratam do plural porque têm a ver com as propriedades sensíveis dos indivíduos múltiplos: “Se habla aquí del tejido de la Realidad y de libertades articuladas en I, que no dispersan, pero hacen consistir todo Lazo” (Milner, 1999, p. 92).⁸ Assim é que as comunidades podem exercer as suas reivindicações, de modo geral dentro do dispositivo do direito, especialmente aquele em cuja filigrana pode-se ver a questão da vida.

Não é difícil confundir a *liberdade* como o real do sujeito e o seu desejo com as liberdades do indivíduo. Por isso também não é difícil confundir uma reviravolta real com a conquista de direitos institucionalmente representáveis, um sujeito desejante com um sujeito domado, em palavras de Milner. Esse seria o segredo das sociedades burguesas:

puesto que no pretenden sólo garantizar las libertades, sino que sostienen no poder lograrlo legítimamente más que fundadas en un advenimiento real de la Libertad, se dedican a convertir siempre, con destino a las

imaginaciones confundidas, los homónimos en sinónimos (Milner, 1999, p. 96).

Por outro lado, a política moderna pode ser lida como uma articulação discursiva entre o Pai da lei judaica, o Filósofo e o fundador da Igreja: Moisés, Aristóteles e Paulo de Tarso. Na política contemporânea, a soberania alcança o indivíduo de uma forma que realiza o mandato moderno ao mesmo tempo em que inverte o mandato divino: já não é o Homem a imagem e semelhança de Deus, mas Deus a imagem e semelhança da vontade do indivíduo. Parece que, visando ser livres ou na procura de fazer vigorar a Liberdade, queremos abolir todos os fantasmas, do mesmo modo que a criança quer abolir o medo fechando os olhos, dizendo não somos mais judaico-cristãos, não somos mais ocidentais. Trata-se também da inversão do que afirmou Marx: a consciência determina o ser social.

Mas a questão não se deixa encerrar tão facilmente. Se a ideia do “fim da história” foi causa de tanta controvérsia, especialmente pelo anúncio de Francis Fukuyama (1992), a mera possibilidade de anunciar ou enunciar o “fim da política” deve mobilizar o denso aparato conceitual que se inscreve na longa tradição que deu forma à cultura no ocidente. Os movimentos sociais e os partidos políticos precisam de classificações, mas não podem reduzir-se a elas, tampouco renunciar às ideias e ao logos. Essas renúncias seriam signos do declínio da política.

De qualquer forma, parece que enquanto houver seres falantes haverá política e enquanto há política o real da história não se deixa capturar pelos dispositivos de governamentalidade.

Mas talvez ainda seja necessária uma distinção, que finalmente é política, para o saber do corpo: saber-fazer, saber em falta e impossível saber. Quer dizer, um saber que se esgota no imaginário, desejo puro de as coisas fazerem sentido; um saber que não se sabe, um saber em falta, o *locus* propriamente político do sujeito, e um impossível saber, real, que sempre coloca em xeque a política, enquanto os seres falantes se deparem com o fato concreto da multiplicidade e de viverem juntos.

Financiamento

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Bolsa PEC-PG, e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Bolsa PQ e Programa de Pesquisas Teoria Crítica, Racionalidades e Educação IV.

Conflitos de interesse

Os autores declaram não haver conflitos de interesse.

Referências

- Agamben G. *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora; 2008.
- Arendt H. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós; 2010.
- Badiou A. *Cuerpos, lenguajes, verdades*. In: Badiou A, editor. *La filosofía otra vez*. Madrid: Errata Naturae; 2010. p. 111–25.

⁸ “I” representa Imaginário no ternário lacaniano do RSI (Real, Simbólico, Imaginário).

- Badiou A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo; 2009.
- Badiou A. *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu; 2007.
- Balibar E. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión; 2006.
- Bíblia. Espanhol. La Bíblia. Palavra de Dios. Bíblia de Estudio: Dios habla hoy. Tradução múltipla. Sociedades Bíblicas Unidas. Ediciones Paulinas: Brasil, 2011.
- Donzelot J. *La invención de lo social: ensayos sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión; 2007.
- Foucault M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, XXI. Buenos Aires: Siglo; 2003.
- Freud S. *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Tradução: Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza Editorial; 1984.
- Fukuyama, F. *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- Lacan J. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVII: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós; 2004.
- Milner J-C. *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Buenos Aires: Manantial; 2012.
- Milner J-C. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires: Manantial; 2007.
- Milner J-C. *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial; 1999.
- Strauss L. Teología y filosofía: su influencia recíproca. In: WEIL, Eric. *Religión y política*. Buenos Aires: Hachette, 1987, pp. 39-75.
- Žižek S. *¿Cómo inventó Marx el síntoma?* In: Žižek S, editor. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE; 2003.