



Universidade Federal  
de São João del-Rei

**Thales Alberto Fonseca Vicente**

**Forçar a elipse:  
um estudo sobre utopia na contemporaneidade periférica**

**São João del-Rei**

**PPGPSI-UFSJ**

**2023**



Universidade Federal  
de São João del-Rei

**Thales Alberto Fonseca Vicente**

**Forçar a elipse:  
um estudo sobre utopia na contemporaneidade periférica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia  
Linha de Pesquisa: Fundamentos Teóricos e Filosóficos da Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Fuad Kyrillos Neto

**São João del-Rei**

**PPGPSI-UFSJ**

**2023**

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)  
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F676f Fonseca, Thales.  
Forçar a elipse : um estudo sobre utopia na contemporaneidade periférica / Thales Fonseca ; orientador Fuad Kyrillos Neto. -- São João del-Rei, 2023.  
300 p.

Tese (Doutorado - Psicologia) -- Universidade Federal de São João del-Rei, 2023.

1. Utopia. 2. Loucura. 3. Psicanálise. 4. Marxismo. 5. Materialismo Dialético. I. Kyrillos Neto, Fuad, orient. II. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**ATA DE DEFESA DE TESE Nº 2 / 2024 - PPGPSI (13.24)**

**Nº do Protocolo: 23122.003171/2024-95**

**São João del-Rei-MG, 30 de janeiro de 2024.**

A Tese **Forçar a elipse: um estudo sobre utopia na contemporaneidade periférica**  
elaborada por **Thales Alberto Fonseca Vicente**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

**DOUTOR EM PSICOLOGIA**

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker (USP)  
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

Dr. Gabriel Tupinambá (Alameda Institute)  
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

Prof. Dr. José Guillermo Milán-Ramos (UDELAR)  
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

*(Assinado digitalmente em 30/01/2024 11:29 )*  
FUAD KYRILLOS NETO  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DPSIC (12.25)  
Matricula: 1802906

*(Assinado digitalmente em 05/02/2024 12:02 )*  
PEDRO SOBRINO LAUREANO  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 093.381.277-96

Visualize o documento original em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/index.jsp>  
informando seu número: **2**, ano: **2024**, tipo: **ATA DE DEFESA DE TESE**, data de emissão:  
**30/01/2024** e o código de verificação: **d801221968**

*Para Karen, por me lembrar que o mundo a ser  
inventado não cabe nestas páginas.*

## **Agradecimentos**

De todos os mantras da dialética, em geral muito sedutores, um dos que mais me comove é aquela ideia de que o necessário surge do contingente – talvez por possibilitar, confesso, um modo materialista e racional de acreditar. Por uma astúcia da história (da minha em particular, com letra minúscula mesmo), concluí a escrita desta tese em junho de 2023, dez anos depois d'O acontecimento político brasileiro mais importante de nosso começo de século, até hoje um tanto quanto indecifrável e sem o qual eu certamente teria me tornado outra pessoa, desnecessária talvez. Começo, pois, agradecendo à contingência. E como lacaniano que sou (muitas vezes com custo) não poderia deixar de remeter aos encontros (in)determinados por ela, em especial a alguns deles, pela importância que tiveram para este trabalho. Encontros que eu não poderia deixar de nomear.

Começando pela Karen, minha companheira de vida, que tantas vezes me explicou didaticamente um ponto complicado sobre Saussure, Chomsky e o uso correto das vírgulas, ou mesmo quando em papos banais sobre um assunto qualquer como teimosia (ela inventou um conceito que suspeito ter íntima relação com a utopia e que um dia ainda vou investigar a fundo: o sujeito encasquetado), iluminou um impasse teórico sobre o qual vinha me debruçando.

Pelo caráter absolutamente indispensável, preciso agradecer aos meus companheiros de pesquisa, um deles há tantos anos meu orientador e com quem não canso de aprender, mas sobretudo amigos no sentido mais generoso do termo, Fuad e Rodolfo. Juntos temos formado um time onde não falta ritmo de jogo, cujo pensamento entrosado vem me mostrando a força do uso coletivo da razão. Vocês são a corda do meu coração!

Aos membros da banca, Christian Dunker, Gabriel Tupinambá, Pedro Laureano (que além de tudo foi uma peça central na minha formação acadêmica) e José Guillermo Milán-Ramos, pela disponibilidade para o debate e leitura rigorosa, pelo privilégio de poder contar com suas críticas. Devo dizer que nem em meus devaneios mais disparatados imaginei merecer ser lido por intelectuais que admiro tanto.

A todas e todos que participaram e/ou participam do grupo de estudos que coordeno desde 2021. Boa parte das elaborações desta tese nasceram lá. Aos e às camaradas dos espaços de militância pelos quais circulei, em especial, do Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia e do Partido Socialismo e Liberdade, que materializam para mim a tentativa de

organizar o repertório subjetivo em uma direção utópica. Agradeço ainda: à Teissi, por compartilharmos, há anos, os embaraços de um percurso dividido entre clínica e pesquisa e as angústias advindas do esforço por uma prática politicamente consequente; e aos colegas do grupo de supervisão das manhãs de segunda feira, cuja escuta não é mouca às determinações econômica e ideológica da prática analítica.

À minha família (a de sangue e a que encontrei durante a vida) e amigos (espalhados nos quatro cantos do Sudeste) que, por fortuna, são muitos para serem nomeados: o suporte de vocês me é fundamental. À Amora que, como uma espécie de fiel escudeira canina, esteve em meu colo na grande maioria dos momentos de escrita e leitura.

Aos professores e colegas do PPGPSI. Ao Adam, sempre prestativo e gentil. À UFSJ e à CAPES, pelo fomento que tornou esta pesquisa possível.

*Ele não é a loucura e sim  
o fim da loucura.  
Não é o caos e sim  
uma nova ordem.  
Ele é a simplicidade.  
O difícil de fazer.*

(Bertolt Brecht, Elogio do Comunismo)

*Quanto mais minha linguagem se aproximar de sua negligente simplicidade,  
mais perto estará da verdade.*

(Thomas More, Utopia)

*Se, apesar de tudo, ainda houver ranzinzas e descontentes, que ao menos observem como é  
bonito e vantajoso ser acusado de loucura.*

(Erasmus de Rotterdam, Elogio da Loucura)



## Resumo

No presente trabalho partimos da articulação, metodologicamente orientada, entre psicanálise, política e filosofia, com o objetivo de demonstrar conceitualmente a força da relação entre loucura e utopia, principalmente no que ambas as categorias implicam de reordenação da realidade. Preocupamo-nos com a articulação conceitual que estrutura a racionalidade utópica, e não com as variadas manifestações da utopia na história. Assumindo a premissa de que a psicanálise possui uma teoria materialista dialética, o trabalho foi conduzido pela hipótese de que a obra lacaniana se constitui como um mediador privilegiado para uma perspectiva ao mesmo tempo desencantada e crítica a toda forma de niilismo, ainda que para tanto tenha sido necessário um trabalho de generalização regrada de seus pressupostos. A tese se subdividiu em quatro partes: em um primeiro momento, procuramos tanto analisar o que tem sido debatido no Brasil sobre a relação entre psicanálise e utopia, quanto demonstrar que o conceito de utopia, apesar de extrínseco ao escopo psicanalítico, pode ter implicações intrínsecas a ele; posteriormente, demonstramos como o conceito de utopia abre um campo profícuo de diálogo da psicanálise com o marxismo, sobretudo via tensionamento entre ontologia política e estratégia socialista; em seguida, propomos uma análise historicamente situada do Brasil, de sua estrutura econômica e forma-política, enquanto expressão por excelência do que chamamos de contemporaneidade periférica, com a intenção de contrapor a situação concreta do país com o que vislumbramos por meio da ideia de utopia; finalmente, na última parte, nos debruçamos sobre o tipo de repertório subjetivo que consideramos ser crucial à política emancipatória, advogando a favor da pertinência da imaginação política, mesmo que aparentemente disparatada, no que tange à instalação de um processo de transformação sistêmica da estrutura social.

**Palavras-chave:** utopia; loucura; psicanálise; marxismo; materialismo dialético.

## **Abstract**

In the present work, we start from the methodologically oriented articulation between psychoanalysis, politics and philosophy, with the objective of conceptually demonstrating the strength of the relationship between madness and utopia, mainly in what both categories imply in the reordering of reality. We are concerned with the conceptual articulation that structures utopian rationality, and not with the varied manifestations of utopia in history. Assuming the premise that psychoanalysis has a dialectical materialist theory, the work was conducted by the hypothesis that the Lacanian work is constituted as a privileged mediator for a perspective that is at the same time disenchanted and critical of all forms of nihilism, even if it to do so a work of rule-based generalization of its presuppositions was necessary. The thesis was divided into four parts: at first, we sought both to analyze what has been debated in Brazil about the relationship between psychoanalysis and utopia, and to demonstrate that the concept of utopia, despite being extrinsic to the psychoanalytic scope, can have intrinsic implications to him; later, we demonstrate how the concept of utopia opens a fruitful field of dialogue between psychoanalysis and marxism, especially via the tension between political ontology and socialist strategy; then, we propose a historically situated analysis of Brazil, its economic structure and political form, as an expression par excellence of what we call peripheral contemporaneity, with the intention of contrasting the country's concrete situation with what we envision through the idea of utopia; finally, in the last part, we focus on the type of subjective background that we consider to be crucial to emancipatory politics, advocating in favor of the pertinence of political imagination, even if apparently disparate, with regard to the installation of a process of systemic transformation of the social structure.

**Keywords:** utopia; madness; psychoanalysis; marxism; dialectical materialism.

## Lista de abreviaturas e siglas

AI-5	Ato Institucional nº 5
AIB	Ação Integralista Brasileira
AMP	Associação Mundial de Psicanálise
ANC	Assembleia Nacional Constituinte de 1987
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
BRICS	<i>Brazil, Russia, India, China and South Africa</i>
CEII	Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia
CIA	<i>Central Intelligence Agency</i>
COVID-19	<i>Coronavirus disease 2019</i>
EBP	Escola Brasileira de Psicanálise
EFP	<i>École Freudienne de Paris</i>
ENS	<i>École Normale Supérieure</i>
EPFCL-Brasil	Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil
FAPOL	Federação Americana de Psicanálise de Orientação Lacaniana
IF-EPFCL	Internacional dos Fóruns do Campo Lacaniano
IPA	<i>International Psychoanalytical Association</i>
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MINUSTAH	Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti
MPL	Movimento Passe Livre
ONU	Organização das Nações Unidas
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PCF	<i>Parti Communiste Français</i>
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PePSIC	Periódicos Eletrônicos de Psicologia
PIB	Produto Interno Bruto
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PT	Partido dos Trabalhadores
PTB	(Antigo) Partido Trabalhista Brasileiro
SARS-CoV-2	<i>Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2</i>
SciELO	<i>Scientific Electronic Library Online</i>
SFP	<i>Société Française de Psychanalyse</i>
SPRJ	Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro
STF	Supremo Tribunal Federal

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>10</b>
Uma hipótese.....	10
Psicanalíteses niilistas, lacanagens idealistas.....	18
Sobre o método .....	23
Psicanálise e crítica materialista.....	28
Da crítica ao além à crítica do aquém .....	38
Arquitetura desta tese.....	42
<b>Capítulo 1. A literatura psicanalítica que trata da problemática da utopia.....</b>	<b>46</b>
Teses psicanalíticas sobre o conceito de utopia .....	46
Utopia na psicanálise, ou breves notas historiográficas sobre uma ideia fora de lugar .....	55
<b>Capítulo 2. A utopia no interregno entre psicanálise e marxismo .....</b>	<b>75</b>
A imanência da contradição .....	75
O capital como bússola .....	78
Utopia e mal-estar da economia política .....	82
Uma psicanálise para além do niilismo burguês .....	88
Utopia e real da história .....	92
Por um utopismo sem vergonha.....	98
<b>Capítulo 3. Crítica periférica da razão populista .....</b>	<b>103</b>
Da “invenção” ao “colapso” do populismo no Brasil .....	103
Mentira tem perna longa .....	106
O populismo oligárquico, ou a Nova República como sintoma.....	109
Da luta à conciliação de classes... e de volta.....	113
A ruína do semblante .....	117
O poder de permanência das ruínas.....	121
Um espectro fascista ronda o Brasil? .....	125
Uma derrocada permanente.....	129
Aparelhos do Estado Mínimo.....	135
O desintegralismo, ou a face regressiva do populismo oligárquico .....	141
O antiutopismo populista: do antagonismo ao agonismo.....	145
A psicologia de massas populista e seu caráter classista.....	152
Por que crítica periférica? .....	160
<b>Capítulo 4. O <i>sinthome</i> utópico .....</b>	<b>172</b>
Notícias do batizado da ideologia francesa .....	172
<i>Pour</i> Lacan .....	177
Sobre a psicanálise doméstica .....	188
Etiologia e ontologia .....	203
O ser e a loucura.....	219
O utopismo da experiência crítica da loucura .....	232
Utopia, a invenção do real.....	251
<b>Considerações finais .....</b>	<b>270</b>
<b>Referências .....</b>	<b>277</b>

## Introdução

*Quem poderia, em face de uma tal situação, entregar-se a conjecturas inconsistentes sobre o futuro?*

(Daniel Paul Schreber, Memórias de um doente dos nervos)

*A questão, no fundo, se você escava, você encontra duas coisas: encontra a política e encontra, escavando bem, a filosofia.*

(Nise da Silveira, em entrevista com Leon Hirszman)

## Uma hipótese...

Já se tornou conhecida a relação de sujeitos notáveis que, segundo Freud (1917/2010), teriam desferido um golpe no narcisismo humano. São eles: Nicolau Copérnico, Charles Darwin e ele próprio, Sigmund Freud. Todos, a sua maneira, teriam abalado a suposta centralidade do homem. Abusando de certa liberdade retórica, poderíamos afirmar que Jacques Lacan identifica um golpe muito mais efetivo em outro astrônomo. Contestando a chamada “revolução copernicana”, Lacan (1972-73/2008) afirma que a verdadeira revolução – no sentido de subversão, como ele mesmo ressalta – não estaria em Copérnico, mas em Johannes Kepler.

Entendamos: a premissa é a de que, na passagem do sistema ptolomaico, geocêntrico, para o heliocentrismo de Copérnico, muda-se o astro que ocupa o lugar de centro organizador, mantendo-se, porém, o privilégio de tal centro: “[...] o fato de trocar esse ponto, de fazê-lo ser ocupado pela Terra ou pelo Sol, não tem nada em si que subverta o que o significante *centro* conserva por si mesmo.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 48, grifo do autor). Nesse sentido, somente com Kepler e o postulado do movimento elíptico que a ideia de um centro ordenador seria, de fato, colocada em xeque. Com ele, poder-se-ia dizer que a centralidade do próprio centro é abalada.

Ora, se a genialidade de Freud é comparável a de Copérnico, não seria a subversão de Lacan comparável a de Kepler? Afinal, a chamada pluralização do nome-do-pai enquanto forma de relativização do lugar de centralidade organizadora do pai, proposta pelo psicanalista parisiense entre as décadas de 1960 e 1970, não seria uma tentativa de *forçar a elipse?*

É de uma tentativa desse tipo – como tal, tributária do pensamento lacaniano – que gostaríamos de nos fazer expressão. Mas antes de qualquer coisa, partamos da seguinte

asserção feita por Slavoj Žižek em palestra proferida na *Univerdad de Buenos Aires*, na Argentina:

[...] devemos reinventar a utopia, mas, em que sentido? Há dois significados falsos do conceito de utopia: uma é a velha noção de imaginar uma sociedade ideal, a qual, todos sabemos, nunca será realizada. A outra é a utopia capitalista, no sentido de novos desejos perversos, os quais, não só se pode ter acesso, mas inclusive, se está obrigado a realizar. A verdadeira utopia surge quando a situação não pode ser pensada, quando não há um caminho que nos guie a resolução de um problema, quando não há coordenadas possíveis que nos tirem da pura urgência de sobreviver, temos que inventar um novo espaço. A utopia não é uma espécie de livre imaginação. A utopia é uma questão de mais profunda urgência, quando somos forçados a imaginá-la como único caminho possível, e é isto que precisamos hoje.<sup>1</sup>

Assumimos em larga medida a tarefa de reinvenção da utopia instigada pelo filósofo esloveno, o que acreditamos estar intimamente ligado a um forçamento da elipse no sentido trabalhado acima. Para tanto, partiremos de uma hipótese fundamental: a de que a recuperação da ideia de utopia depende de uma maneira bastante peculiar de lidar com certo *resto* inerente à subjetividade e à própria sociedade, isto é, com o que resta dos processos simbólicos de subjetivação e socialização. Afinal, já dizia Lacan (1964/2008), *o resto é sempre fecundo no destino humano*. Aqui, tomamos a afirmação lacaniana em toda sua potência. Porém, há formas de lidar com esse resto antagônico que passam longe de uma política utópica – pelo menos da maneira como desejamos recuperar o termo. É o caso das duas falsa-utopias comentadas pelo filósofo: elas próprias parecem indicar duas maneiras específicas de lidar com o resto. A primeira, que idealiza uma sociedade que não existe, utiliza justamente do recurso da idealização para tentar tamponá-lo. A segunda, chamada de utopia capitalista, faz uso do resto enquanto mais-gozar incessante do consumo. A essas falsa-utopias, como já deve estar claro, somos profundamente combativos.

A questão que se coloca é: como repensar a utopia distanciando-se das falsas? Decerto é necessário assumir que a própria ideia de imanência de um resto engendra uma concepção de realidade constitutivamente incompleta, sempre-já faltosa. Estamos falando de uma inconsistência fundamental que apresentar-se-ia como condição de possibilidade ontológica para uma política emancipatória, como abertura necessária à inventividade utópica. Ora, é sabido que uma das experiências mais radicais desta incompletude

---

<sup>1</sup> Este trecho da palestra está presente no documentário *Žižek!* (2005), dirigido por Astra Taylor.

ontológica, suscetível a eventualmente resultar no violento despedaçamento de uma realidade desprovida dos engodos clássicos dos neuróticos, se apresenta, pelo menos desde Freud, no que culturalmente se conhece por loucura<sup>2</sup>. A teoria da forclusão generalizada, proposta por Lacan já ao final de seu ensino, é fruto justamente da percepção de que, o que aparentava ser exclusivo da estrutura psicótica, na verdade é constitutivo.

E o que há de mais utópico – no melhor sentido do termo – senão a crença de que o sujeito, a partir de seu próprio esforço de “tentativa de cura”, possa inventar uma forma própria de entrada no laço social, sem perder de vista sua condição social antagônica<sup>3</sup>? Em outras palavras, o que seriam as formas de estabilização psíquica encontradas pelo louco, senão a invenção de uma saída que não poderia ser previamente pensada? Uma espécie de pura urgência que surge quando o sujeito é confrontado com a radicalidade do real, radicalidade que faz desmoronar todas as coordenadas simbólicas da realidade, forçando, assim, o trabalho subjetivo de construção de uma realidade renovada.

Nesse caso, fica evidente que somos animados pelo imperativo de assumir uma postura política não só reativa, mas também propositiva. Isto porque acreditamos que na atual conjuntura política, não faltam atos populares insurgentes com potencial de abalo da estrutura sócio-política vigente. A série de movimentos de rua ocorridos no Brasil e no mundo desde a última década parece ser expressão disso. Difícil, porém, tem sido pensar em algo que sustente uma real transformação no “dia seguinte”<sup>4</sup>.

Evidentemente que, com isso, estamos nos referindo a algo que une a ideia de utopia com a ideia de revolução, com a qual, aliás, começamos esta introdução. O que se expressa no fato de que a utopia, tal como pretendemos recuperar, estar ligada a uma maneira de semi-dizer a verdade de um acontecimento político. Nesse sentido, poderíamos afirmar, em outros termos, que há algo de pós-revolucionário na utopia. O interessante é que, inversamente, a própria ideia de revolução parece ser dependente da de utopia, visto que uma revolução só é assim chamada no *a posteriori*, em uma análise retroativa capaz de

---

<sup>2</sup> Mais especificamente no que nosologicamente se conhece como esquizofrenia. Vale comentar que o desmantelamento alucinatorio da realidade que produz tal “esquize” subjetiva pode despertar o seu avesso, no qual toda a realidade se reconstrói numa narrativa recheada de sentido e sem lacunas, como é o caso do delírio na paranoia.

<sup>3</sup> Sobre a capacidade da loucura – a despeito do fato de historicamente vir a nomear a experiência do mal-estar social por excelência, encarnando o lugar de rebotalho da sociedade – conceber formas de estabilização por meio de seu trabalho subjetivo, tomamos a liberdade de remeter o leitor a *Psicose e CAPS: entre a metapsicologia, a clínica e a política* (2018).

<sup>4</sup> A expressão, se não nos falha a memória, é de Gabriel Tupinambá, provavelmente comentada em uma reunião do coletivo do qual éramos membros: o Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia (CEII).

perceber que de fato houve uma transformação radical. Assim, talvez possamos atribuir a escassez de mudança social efetiva no século XXI, não à inexistência de movimentos populares com potencial de ruptura do *status quo*, mas ao próprio abandono da ideia de utopia. Nesse caso, acreditamos que a utopia, enquanto *a posteriori* do *a priori* revolucionário, é o índice da real transformação social do “dia seguinte”.

Ora, para ser fiel a uma utopia em tempos tão pouco propícios, apostamos que é preciso um pouco de loucura. É claro que a hipótese (agora duplicada numa aposta) sobre a intimidade entre loucura e utopia é perigosa de uma maneira quase óbvia e, por conseguinte, passível a todo tipo de mal-entendido. Nesse sentido, é preciso dizer, antes de tudo, que se trata de defendê-la sob um ponto de vista preciso. A loucura é pertinente à utopia enquanto explosão criativa capaz de vislumbrar um mundo (ainda) inexistente e imprevisto. O que é bem diferente de equacionar loucura e utopia enquanto imagem acabada de um novo mundo que, paradoxalmente, faria desse “novo” não tão novo, pois existente enquanto projeção delirante. Em poucas palavras, trata-se de apostar que, diante do deserto do real<sup>5</sup> no interior do qual o nosso século foi inaugurado, é possível conceber mais do que uma teoria da conspiração<sup>6</sup> de caráter paranoide.

Ademais, a premissa freudiana de que a psicose, no que por sua radicalidade se distingue enquanto experiência humana, é uma expressão por excelência de que a subjetividade não está confinada aos limites estreitos da realidade ordinária (Freud, 1924/2011), ao transcender uma dimensão puramente clínica, pode nos ser útil se levado em consideração o atual estado do desenvolvimento capitalista que, em sua fase neoliberal, conquistou o direito privativo de enunciar o único projeto de sociedade que de fato seja “realista”<sup>7</sup> e passível de ser plenamente concretizado, como bem percebeu Mark Fisher (2020). O que não deixa de ser, aliás, a realização histórica de uma estratégia retórica

---

<sup>5</sup> Expressão usada por Slavoj Žižek (2003) para se referir aos eventos de 11 de setembro de 2001 que, de alguma maneira, pareciam já anunciar a guinada do século em direção à completa dissolução.

<sup>6</sup> Como mostra Fredric Jameson (1988), com a topografia social profundamente fragmentada no capitalismo tardio, a teoria da conspiração tem se constituído como o modo por excelência de mapeamento da geopolítica contemporânea.

<sup>7</sup> É o que parece ter, em outro momento, animado o projeto filosófico de Herbert Marcuse (1955/1975) que, por meio de uma historicização consequente da teoria freudiana – a que o próprio Freud fazia referência, mas não levava às últimas consequências – propôs que uma hipótese utópica seria teoricamente válida nas condições de uma civilização amadurecida. Ou seja, para o frankfurtiano, o princípio (capitalista) de desempenho que sustenta o princípio de realidade seria um dado histórico passível de transformação, de modo que seria possível vislumbrar novas vicissitudes para a pulsão com base em seu desenvolvimento não-repressivo. Ainda que entre a nossa proposta e a dele haja mais distanciamentos que aproximações, seria injusto tematizar sobre a utopia partindo de uma crítica psicanalítica à realidade e ao realismo sem mencionar a sua contribuição.



antiga, bem ilustrada na famosa frase de Winston Churchill: *a democracia (liberal, burguesa... é claro!) é a pior forma de governo, com exceção de todas as demais*. Para não falar do famigerado *there is no alternative*, de sua correligionária Margareth Thatcher.

Aproveitando a menção a figuras célebres do século XX, vale lembrar, aqui, da crítica de Joseph Stalin aos linguistas soviéticos que afirmavam que a linguagem fazia parte da superestrutura<sup>8</sup>, devendo ser, portanto, objeto e veículo de transformação em um processo revolucionário:

Cabe perguntar para que seria necessária uma tal transformação radical na língua, uma vez que está provado que a língua existente, com sua estrutura, satisfaz perfeitamente, no essencial, às necessidades do novo regime? Pode-se e deve-se destruir a velha superestrutura e substituí-la por uma nova em alguns anos, para deixar o campo livre ao desenvolvimento das forças produtivas da sociedade, mas como destruir a língua existente e criar em seu lugar uma língua nova em alguns anos, sem provocar anarquia na vida social, sem ameaçar a sociedade de desagregação? Quem, a não ser um Dom Quixote, pode atribuir-se uma tal tarefa? (Stalin, 2009, n.p.).

Ironicamente, ao tentar rechaçar a possibilidade de transformação radical da linguagem, o líder soviético teria apontado para sua condição de possibilidade: só mesmo uma loucura quixotesca poderia produzir tal feito. Ou, para dizermos com Lacan, por que não uma loucura joyceana? Fica esclarecido, pelo menos de maneira intuitiva, por que ser uma de nossas pretensões demonstrar conceitualmente a força da relação entre loucura e utopia, principalmente no que ambas as categorias implicam de reordenação da realidade.<sup>9</sup> Aqui, não poderíamos deixar de citar Roland Barthes que, assumindo o impossível (que ele

---

<sup>8</sup> Crítica da qual Lacan – evitando tomar uma posição assertiva sobre a relação entre estrutura simbólica e infraestrutura econômica, ainda que assumindo que a cultura está no registro da linguagem – fez chiste: “Mas nisso não tomamos partido nem partida, deixando entregues a suas trevas as relações originais do significante com o trabalho. E nos contentando, para fazer uma piada com a função geral da práxis na gênese da história, em destacar que a própria sociedade que teria restabelecido em seu direito político, com o privilegiamento dos produtores, a hierarquia causal das relações de produção nas superestruturas ideológicas, nem por isso gerou um esperanto cujas relações com o real socialista tenham posto fora de debate, pela raiz, qualquer possibilidade de formalismo literário. [...] Temos de estar lembrados de que a discussão concernente à necessidade do advento de uma nova linguagem na sociedade comunista realmente teve lugar, de que Stalin, para alívio dos que confiavam em sua filosofia, decidiu-a nestes termos: a linguagem não é uma superestrutura.” (Lacan, 1957a/1998, p. 499).

<sup>9</sup> Sobre isso, concordamos profundamente com Vladimir Safatle quando afirma de maneira contundente: “Não há revolução efetiva sem uma transformação na capacidade de enunciação da linguagem. [...] Stalin, que sabia bem o que significa assassinar uma revolução, recusa que a linguagem seja uma superestrutura porque ela não deve ser nem o veículo nem o resultado de um processo revolucionário. Ela deve permanecer tal e qual, sobre o risco de desencadear anarquia e desintegração. No entanto, há de perguntar que tipo de revolução é esse que vê as instaurações no campo da linguagem como algo fora de seu escopo. Pois afirmar que a linguagem não se modifica é a maneira mais segura de afirmar que uma revolução não altera aquilo que aparece como a condição prévia (ao menos para os sujeitos falantes) de toda experiência possível.” (Safatle, 2017, p. 218).

fez questão de ressaltar: é o de Lacan!<sup>10</sup>) como única saída do lugar fechado e sem exterior que é a linguagem, comenta dos “expedientes louquíssimos” por meio dos quais o homem opera com a relação de inadequação fundamental entre a linguagem e o real. O semiólogo francês era tão inflexível nesse quesito que foi capaz de afirmar que:

[...] a modernidade – nossa modernidade, que então começa – pode ser definida por este fato novo: nela se concebem *utopias de linguagem*. [...] “Mudar a língua”, expressão mallarmeana, é concomitante com “Mudar o mundo”, expressão marxiana: existe uma escuta política de Mallarmé, daqueles que o seguiram e o seguem ainda. (Barthes, 1977/2013, pp. 24-25, grifos do autor).

O nosso desafio maior, contudo, será o de reconhecer a incongruência imanente entre real e linguagem – que, afinal de contas, explica o porquê de a realidade ser sempre *não-toda* e, por conseguinte, passível de transformação – sem cair no engodo de que “mudar a língua” seja o bastante. Pois, se é o caso de defender que Stalin estava errado ao preterir mudanças radicais no campo da linguagem, deve-se estar precavido, por outro lado, de que a mera inversão do argumento corre o risco de reduzir o “mudar o mundo” de Karl Marx a um jogo fraseológico e sua economia de trocas simbólicas.

Dito isso, é interessante tentar traçar em caráter introdutório o cenário em que este estudo se estabelece – o que em grande medida o justifica. Esse cenário se expressa, primeiramente, em nossa atual conjuntura política. No que tange a isso, vale lembrar que só se recupera aquilo que de alguma maneira fora rejeitado. Nesse sentido, nossa empreitada parte da percepção de que estaríamos vivendo um momento em que domina a pressuposição de que não há mais nada a fazer, de que não haveria mais espaço para mudanças significativas no campo político e, portanto, momento de certa desesperança e fatalismo generalizados. Em se tratando do Brasil, o cenário se torna ainda mais dramático, afinal, como demonstra Paulo Arantes (2004; 2014), somos uma espécie de modelo para o processo de periferização do mundo: o país do futuro de um mundo sem futuro, no pior sentido que isso possa ter<sup>11</sup>. Se o Brasil desde sempre fez parte da periferia do mundo

<sup>10</sup> “Que o real não seja representável – mas somente demonstrável – pode ser dito de vários modos: quer o definamos, com Lacan, como o *impossível*, o que não pode ser atingido e escapa ao discurso, quer se verifique, em termos topológicos, que não se pode fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a linguagem).” (Barthes, 1977/2013, p. 23).

<sup>11</sup> “[...] nos vimos transformados numa espécie de paradigma, algo como uma categoria sociológica para o buraco negro da globalização [...] De sorte que, na hora histórica em que o país do futuro parece não ter mais futuro algum, somos apontados, para mal ou para o bem, como o futuro do mundo. [...] Seja como for, não é trivial que o mundo ocidental confessadamente se brasilianize, depois de ter ocidentalizado a sua margem.” (Arantes, 2004, p. 30).

capitalista, hoje o mundo capitalista tornou-se, ele próprio, uma grande periferia. De fato, tudo leva a crer que vivemos um novo tempo do mundo no qual a conjuntura tende a se perenizar, como uma era em que as expectativas estão progressivamente decrescentes<sup>12</sup>.

Tal situação ressoa em uma série de diagnósticos contemporâneos: o de que viveríamos um momento de “condições depressivas” em que prevalece um processo de anulação dos acontecimentos políticos, no qual mudanças constantes e frenéticas servem apenas para sustentar a mesma situação, para evitar que algo de fato aconteça (Žižek, 2017a); o da instauração de uma espécie de “humanismo animal” em que o homem se apresenta como mera espécie domesticável cuja única preocupação é com a própria sobrevivência (Badiou, 2007); o do predomínio de uma subjetividade que não consegue transpor a insistência de um “eterno presente” e se vê condenada a inexistência de horizonte futuro, devido à espacialização (em detrimento da temporalização necessária à simbolização/subjetivação) de sua experiência psíquica (Birman, 2012); o do estabelecimento do medo como principal afeto mobilizado por estratégias de poder e gestão social que visam à adequação de indivíduos a uma norma, produzindo neles um estado de melancolia política (Safatle, 2019a); entre outros.

Todos esses diagnósticos parecem sinalizar o fato de a utopia ter sido relegada, em nossa época, ao estatuto de uma ingenuidade, quando não ao de uma ilusão totalitária. Como sintetiza Fredric Jameson:

Essa entidade peculiar [a utopia] ainda tem função social? Se não tiver mais, talvez a explicação esteja naquela extraordinária dissociação histórica em dois mundos distintos que caracteriza a globalização hoje. Num desses mundos, a desintegração social é tão absoluta – miséria, pobreza, desemprego, fome, corrupção, violência e morte – que os elaboradíssimos esquemas sociais dos pensadores utópicos tornam-se tão frívolos quanto irrelevantes. No outro, a riqueza sem paralelo, a produção computadorizada, as descobertas médicas e científicas inimagináveis há um século, além de uma variedade interminável de prazeres comerciais e culturais, parecem ter tornado a fantasia e a especulação

---

<sup>12</sup> Com efeito, a ideia de que assistimos à brasilianização do mundo – termo que Paulo Arantes (2004) teria encontrado em um estadunidense e em um europeu, respectivamente: Michael Lind e Ulrich Beck – se liga intimamente à de que há na atualidade uma redução do horizonte temporal ao presente, o que redundaria, enfim, num futuro presentificado ou, se quisermos, num presente prolongado. O truque aranteano foi ter percebido que tal situação de emergência perpétua – produzida, afinal, pelo fato de que o próprio futuro consta no agora – pode ser mais bem observada da periferia. Como comenta Giovanni Zanutti (2021), ocorre que, se por um lado, a crítica periférica da ideologia não poderia funcionar nos moldes “clássicos”, por outro, ela inaugura uma forma original e privilegiada de crítica, visto que a periferia antecipa, em seu caráter desviante, a catástrofe por vir do centro. Em outras palavras, não só o ponto de vista periférico permite uma visão inédita do centro, como ele se constitui hoje como o ponto de chegada do processo histórico de rebarbarização – no sentido não evolucionista de generalização da barbárie colonial – do Ocidente.

utópicas tão tediosas e antiquadas quanto as narrativas pré-tecnológicas de vãos espaciais. (Jameson, 2006, p. 159).

Curiosamente, os dois mundos do atual capitalismo globalizado retratados por Jameson, dois mundos que não mais acolhem uma perspectiva utópica, parecem se equivaler as duas falsa-utopias de que fala Žižek. Os miseráveis de um dos mundos não poderiam mais acreditar em uma sociedade ideal que, afinal, nunca será materializada. Os consumidores vorazes, por outro lado, já vivem o circuito de supostamente acessar aos seus desejos perversos que permanecem estranhamente insatisfeitos. Diante de tal contexto que condena a utopia à caducidade, só nos resta uma espécie de *utopia negativa* como pura urgência, uma utopia que, como tal, surge quando não pode ser pensada.<sup>13</sup> E não poderia ser diferente, se levarmos a sério (*pero no mucho*) a afirmação adorniana de que “[...] quem é versado na teoria dialética reluta em se entregar a imagens positivas de uma sociedade adequada, de seus membros e até dos que a aprimorariam.” (Adorno, 1996, p. 48).

Com isso, queremos dizer que não se trata de impor um horizonte de sentido determinado, ou mesmo uma utopia política específica. Pelo contrário, trata-se de afirmar a importância de uma política utópica capaz de lançar luz sobre a abertura de sentido (i.e., o ponto de indeterminação) que é interior à própria realidade. Tal abertura é o que, entre outras coisas, Lacan (1953a/2005) se referia ao afirmar que a realidade é composta por três registros essenciais: o real, o simbólico e o imaginário, dos quais o primeiro denota justamente o que *escapa*. Assim sendo, pode-se dizer que buscamos o diagnóstico de um impasse imanente – que em sua negatividade fundamental se expressa em algumas categorias conceituais que iremos explorar, tais como: antagonismo, mal-estar, forclusão generalizada, loucura primordial, pulsão de morte, real – que se apresenta como brecha para a transformação social.

Por isso, diríamos que nossa pretensão é recuperá-la para além da *doxa*. O que significa, entre outras coisas, que buscaremos uma abordagem *hetero-doxa* da utopia, distinta do lugar-comum já comentado e que faz dela um conceito suposto-obsoleto. Ou mesmo, para dizer de outra forma, uma abordagem *para-doxal*, pois se levarmos em conta

---

<sup>13</sup> “É que a utopia é um tanto negativa; e é mais autêntica quando não conseguimos imaginá-la. Sua função não é nos ajudar a imaginar um futuro melhor, mas demonstrar nossa total incapacidade de imaginar tal futuro – nossa prisão num presente não-utópico sem historicidade nem futuridade – para revelar o fechamento ideológico do sistema em que estamos, de algum modo, cercados e confinados.” (Jameson, 2006, p. 169).

os clichês utópicos mencionados, poder-se-ia dizer que queremos recuperar a utopia sem sermos propriamente utopistas. O que não deixa de ser a maneira que encontramos de seguir o conselho proposto por Jameson (2021) aos camaradas do “Partido da Utopia” que, conscientes das ambiguidades estruturais dos programas utópicos, mas igualmente atentos para sua função política real, podem, como alternativa, se engajar no lema do *anti-antiutopismo* como estratégia de trabalho.

### **Psicanalítics niilistas, lacanagens idealistas**

Para tornar tal empreitada possível é preciso mencionar o cenário teórico ligado ao campo que, enfim, nos situamos: o psicanalítico. E uma forma interessante de evocar tal cenário é partindo da seguinte interrogação: a psicanálise, mais especificamente a psicanálise freudo-lacaniana, seria niilista<sup>14</sup> no que se refere à proposição de uma política emancipatória?

Muitos responderiam afirmativamente. Basta lembrar, a propósito, o comentário de Paulo Arantes (2021) de que a psicanálise lacaniana pressupõe uma “dialética sem fim” enquanto expressão de uma “decepção permanente e sem reviravolta final”. Procuraremos demonstrar como esse suposto niilismo da psicanálise é falso, se a tomarmos através de determinada chave de leitura que, tampouco, pretende propor uma psicanálise “otimista”, muito menos pressupor uma reviravolta final ao sabor de uma síntese dialética.

Para ilustrar o que queremos dizer, vale partir de três possíveis chaves de interpretação da teoria lacaniana, das quais as duas primeiras dão ensejo para uma “leitura niilista” da psicanálise, enquanto a terceira, em contrapartida, parece implicar em uma abertura radical para uma política emancipatória, inventiva e – por que não? – utópica. A

---

<sup>14</sup> A princípio não daremos ao termo *niilismo* o seu real estatuto filosófico, pois implicaria que nos estendêssemos em uma discussão desnecessária a esta tese. Desse modo, falamos em niilismo no sentido mais corrente do termo, como uma espécie de descrença absoluta em qualquer ação que vise uma transformação significativa. De todo modo, vale comentar de passagem que Ernst Bloch, célebre marxista alemão que dedicou boa parte de sua obra ao tema da utopia, via no niilismo justamente uma espécie de estratégia burguesa de ataque ao que é da ordem do novo, uma “máscara objetivista do fenômeno da crise”, isto é, como aquilo que num suposto pragmatismo cético encobre os impasses da situação atual que potencialmente abririam espaço para uma transformação utópica do mundo. Com isso, “[...] o interesse burguês gostaria de arrastar para dentro do próprio fracasso justamente cada um dos demais interesses que lhe são contrapostos. Assim, para extenuar a nova vida, ele torna a própria agonia aparentemente fundamental, aparentemente ontológica. A situação sem saída do ser burguês é estendida à situação humana, a todo o ser. [...] o futuro seria o letreiro luminoso do bar noturno anunciando a ausência de futuro e [...] o destino do ser humano seria o nada.” (Bloch, 1959/2005, p. 15). Como veremos, a psicanálise pode facilmente se converter em uma teorização burguesa marcada por certa “ontologia da agonia”. Leitura que combatemos, obviamente.

primeira, identifica a psicanálise a um certo *idealismo protokantiano*; a segunda, enfatiza um *idealismo estruturalista* da psicanálise; e a terceira, enxerga na psicanálise uma *ontologia negativa*.<sup>15</sup> O interessante é que todas essas possíveis leituras engendram um modelo de compreensão muito peculiar sobre um dos mais fundamentais e enigmáticos conceitos lacanianos: o *real* e seus corolários no que tange a subjetividade.

*Grosso modo*, podemos dizer que a primeira, que implica em um kantismo psicanalítico, tende a compreender o real como uma versão da coisa-em-si, isto é, como uma instância transcendental positiva, da ordem do numênico e, portanto, resistente a ordem fenomênica. Como consequência, reforça-se uma visão do homem e da subjetividade como fundamentalmente falha, pois inapta à percepção da realidade em si das coisas, que estariam para além do plano fenomênico superficial. O niilismo dessa leitura se localiza no relevo dado a tal falibilidade humana.

Acreditamos que um dos principais motivadores dessa leitura diria respeito a certa interpretação do seminário sobre a ética da psicanálise, em que Lacan (1959-60/2008) faz diversas referências ao filósofo idealista, das quais se destaca a articulação entre a Coisa freudiana (*das Ding*) e a coisa-em-si kantiana<sup>16</sup>. No que se refere a essa leitura, destacamos Badiou (Garcia, 1999) e Žižek (1992) como principais críticos. Enquanto o primeiro afirma que o real, apesar de sua irredutibilidade, pode ser demonstrado através da singularidade do ato analítico (noção lacaniana que se aproximaria de seu conceito de *acontecimento*); o segundo aponta para a necessidade da passagem de uma leitura kantiana para uma leitura hegeliana, em que se assumia que a própria impossibilidade de apreensão do real (isto é, de apreensão fenomênica da coisa-em-si) já seria, por si mesma, uma forma de expressão desse real enquanto negatividade que aponta muito mais para um fragmento de liberdade irredutível do sujeito do que para uma falha.

A segunda chave de leitura, por sua vez, que enfatiza a influência estruturalista e a primazia do simbólico na psicanálise, enxerga no real uma espécie de acidente da estrutura,

---

<sup>15</sup> Não elencamos tais chaves de leitura de maneira arbitrária. Elas possuem clara inspiração em Christian Dunker (2007), no que ele denomina ora de “kantismo sem liberdade”, ora de “estruturalismo ontológico”, e em seu contraponto, a “ontologia negativa”. A chave de leitura por ele criticada se constituiria como uma espécie de idealismo do significante que teria como característica a pressuposição de um real da estrutura que, em seu processo de atualização interna, teria como efeito um sujeito determinado pela linguagem em seu caráter transcendental. Como veremos, o que nos diferencia do autor é que, partindo de sua ideia de que o estruturalismo ontológico acaba por desembocar em um kantismo sem liberdade, acreditamos poder deduzir duas leituras e, portanto, dois tipos de idealismo sutilmente distintos e interiores à psicanálise.

<sup>16</sup> Devemos a confirmação de que há, de fato, um lastro kantiano presente neste momento da elaboração lacaniana a Pedro Laureano (2015).

ou seja, uma falta que lhe seria interior e faria com que esta se atualizasse incessantemente sem a necessidade de uma transformação “estrutural”. O sujeito, desse modo, seria efeito dessa atualização constante, sendo, portanto, completamente sobredeterminado pela estrutura, isto é, pela linguagem em seu aspecto transcendental – *sujeito esmigalhado*, diria Deleuze (1972/2006), pois mero produto de uma matriz simbólica geradora de sentido. O niilismo, aqui, refere-se a certa onipresença da estrutura, que não dá espaço para um sujeito assujeitado.

É fácil perceber o que motiva tal leitura, já que o movimento estruturalista é, de fato, um dos principais influenciadores da elaboração lacaniana, de modo que o que seria aqui negligenciado é o passo “a mais” dado por Lacan em direção a um para-além da estrutura. Nesse caso, destacamos a crítica de Safatle (2006) e Dunker (2007). Um, apontando para a centralidade da pulsão de morte em que a autonegação da identidade, peculiar ao objeto pulsional, não se reduz ao estatuto de um objeto vazio desprovido de conceito (leitura em que a influência hegeliana não se reduz à saussureana). O outro, afirmando a importância exercida pela existência de uma negatividade ontológica na teorização lacaniana, em contraponto a essa concepção de um estruturalismo ontológico que parece não dar espaço para a singularidade de cada sujeito diante da hipertrofia da estrutura.

Ora, a esta altura já deve ser mais ou menos evidente não só o que distingue às leituras idealistas supracitadas, mas sobretudo o que há nelas de comum. Com efeito, gostaríamos de propor que à autoproclamada revolução copernicana da filosofia, realizada por Immanuel Kant (1781/2015), enquanto gesto inaugural do idealismo alemão, corresponderia *mutatis mutandis* a máxima de Saussure (1916/1970) de que o ponto de vista cria o objeto, proposta nisso que é uma espécie de ata de fundação do estruturalismo. Igualmente, à interdição do acesso à coisa-em-si pela cognição racional, corresponderia a interdição do acesso a tudo aquilo que não se vê apertado no “torniquete do sistema” pela recém-nascida ciência linguística. E se quisermos ir além, como sugere Paulo Arantes (2021), à “ideia” corresponderia enfim o “discurso”. Em ambos os casos, a consequência lógica é o de se esbarrar em uma filosofia transcendental e, por conseguinte, na volatilização do referente. Afinal de contas, como é impossível encontrar uma designação extrínseca – ao mundo da aparência num caso, ao sistema linguístico no outro –, o objeto será sempre-já constituído, seja pelo sujeito cognoscente, seja pelo “tesouro do significante” depositado nos indivíduos.

O curioso, e importante de ser dito, é que a proposta saussureana era, pelo menos em seu nascedouro, bem menos edificante e grandiloquente que o projeto kantiano de formação de um sistema filosófico. Saussure deixava claro que a fronteira entre a linguística estrutural e o que ele chamou de “linguística externa” era meramente metodológica. A radicalização, a nível ontológico, de sua tese sobre a autodeterminação e primazia do sistema linguístico se deveu, menos a ele, e mais a certa leitura presente no movimento estruturalista. Seja como for, com isso, o corolário dos dois empreendimentos teóricos acabou sendo inversamente proporcional à intenção que os motivou. Óbvio que não no sentido de impacto na história das ideias, mas no que se refere ao seguinte: enquanto Kant, com seu grandioso sistema idealista transcendental, limitou o conhecimento científico em geral ao traçar de maneira clara suas condições de possibilidade, dando sua contribuição à famosa questão sobre o que se pode conhecer e relegando o que estava para além disso à teologia; Saussure, com seu “modesto” e secular projeto de construção de uma ciência particular (pois de um objeto específico, qual seja: a língua) acabou por, inadvertidamente, torná-la praticamente ilimitada. Assim, se no idealismo kantiano caberia a Deus tudo aquilo que está para além do conhecimento humano, no estruturalismo seria o próprio conhecimento humano, encarnado na figura da linguagem, que acabaria por ganhar uma proporção quase divina<sup>17</sup>.

Aqui se esclarece, enfim, a sutileza presente no argumento de Dunker (2007). Pois, se há de fato a retomada de um certo esquema kantiano no que chamamos de idealismo estruturalista, ele só poderia ser da ordem de um kantismo *sem* liberdade. Afinal, ao lançar luz sobre os limites da razão no que tange à compreensão de certas ideias (como a de Deus, alma e mundo), Kant recusa o dogmatismo que afirma que tudo o que diz respeito ao ser humano possui uma determinação natural. Em outras palavras, o homem, enquanto um ser racional, só pode ser responsabilizado por suas ações por meio do rechaço a todo e qualquer determinismo, visto que este implicaria que o sujeito seja forçado a fazer algo contra sua vontade, que suas ações sejam predeterminadas e obrigatórias, o que tornaria impossível a experiência do livre-arbítrio. (Dudley, 2013). A liberdade, em Kant, pertence ao domínio do suprasensível, da experiência moral, não sendo redutível à ordem dos fenômenos, o que explica a ausência de liberdade no estruturalismo. Pois, ao tornar a

---

<sup>17</sup> Procuramos identificar os efeitos políticos dessa onipresença da estrutura na teorização de alguns pensadores franceses do século XX em *O estruturalismo e algumas de suas vicissitudes: política e sujeito* (2020a).



linguagem uma estrutura ilimitada, isto é, uma instância absoluta de determinação, essa versão estruturalista de ontologia incorre no que Kant chamava de ilusão transcendental. Uma espécie de versão secular da conhecida passagem do Evangelho de João que diz que “no princípio era o verbo”. Logo, detentora dos traços característicos de uma teologia.

Neste ponto preciso, aliás, nossa crítica ao que poderíamos, sem exagero, chamar de um *idealismo francês* vai plenamente ao encontro da crítica de Badiou (2015) à “sofística moderna” que faz da filosofia uma espécie de estética de ficção, que consente à linguagem uma confiança imoderada, que reduz o ser a um artefato de linguagem e que propõe um discurso com demiurgia própria. Ainda parafraseando livremente, crítica badiouniana à lógica transcendental que governa secretamente a polêmica estruturalista. Em suma, agora falando por nossa própria conta e risco, uma crítica a todo e qualquer discurso filosófico que se atreva a seguir sem constrangimentos a máxima de Protágoras, afirmando que o homem (com a sua língua) é a medida de todas as coisas.

Por isso que, das críticas a tais interpretações no interior do lacanismo, surgiria, finalmente, a terceira leitura, que sugere que a psicanálise engendra uma *ontologia negativa*. Trata-se aqui de criticar tanto a ideia de um real como categoria transcendental, quanto à visão megalomaniaca de linguagem que absorve o real em seu interior sem exterior. Isto é, nem um todo que a tudo envolve (idealismo estruturalista), nem um para além desse todo (idealismo protokantiano). Ou ainda, em termos mais triviais: nem dentro demais, nem fora demais, mas no ponto de indistinção entre dentro e fora, tal qual na fita de Moebius. Nessa vertente, se destaca um real pulsional como negatividade pura e ontológica. Melhor dizendo, e não poderia ser diferente vindo de uma antifilosofia como a psicanálise: uma espécie de “des-ontologia”, de pressuposição de um não-ser que não é externo ao ser, mas imanente; porém também não é interno ao ser, pois *não é* e não possui consistência substancial, sendo pura inconsistência. Interpretação que, não sem motivos, parece influenciar largamente o campo político-filosófico contemporâneo.

Um bom termômetro de tal influência é a obra de Slavoj Žižek que num duplo movimento: utiliza-se da conceitografia lacaniana no projeto por ele empreendido de renovação da filosofia moderna (sobretudo Hegel, mas também Marx, Descartes, Kant, entre outros) e assimila a leitura de filósofos pós-lacanianos em seus manejos heterodoxos dessa mesma conceitografia. Não à toa, é possível perceber na obra do filósofo esloveno duas formas (não excludentes) de operar com o real lacaniano que são, de alguma maneira, correlatas da tese de uma ontologia inconsistente, pois negativa. O real como expressão de

um *antagonismo* fundamental, como o que denuncia o caráter não-todo da sociedade e de seus sistemas normativos, em que se assiste a um franco diálogo com Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. E o real enquanto ponto impossível da formalização que curiosamente surge como abertura para algo novo, pois se trata de um impossível que *acontece*, em que o interlocutor privilegiado é Alain Badiou.<sup>18</sup>

Será, enfim, a partir desta chave de leitura e do que ela implica diante dos cenários apresentados, que nos enveredaremos na busca por uma fundamentação teórica que possa servir à compreensão das bases para a proposição de uma política utópica.

### Sobre o método

É sabido que o pontapé inicial para a chamada ciência moderna se dá com um célebre *discurso sobre o método*. Nada mais justo, portanto, que nos debruçarmos de antemão sobre isso que, com o devido mérito, é dotado de tão grande privilégio no âmbito acadêmico.

Antes de mais nada, é preciso afirmar que a presente pesquisa se caracteriza por ser de cunho essencialmente teórico, o que de modo algum implica que sua problemática não possua um horizonte prático. Como pretendemos demonstrar adiante, a psicanálise permite trabalhar com a indissociabilidade entre teoria e prática de uma maneira particularmente interessante. Para tanto, partiremos da articulação de alguns conceitos-chaves – como utopia, ser, loucura, pulsão de morte, real, *sinthome...* –, buscando, com isso, medir os possíveis efeitos de tal articulação no que tange ao campo político-filosófico.

Ora, ao falar em efeitos político-filosóficos de uma articulação conceitual que toma a psicanálise como uma espécie de ponta-de-lança, fica claro que pretendemos promover uma discussão cujo movimento se expande para além do seu território de origem. Sobre isso, não custa lembrar que tal vocação se faz presente desde Freud: as construções metapsicológicas, ainda que tributárias da clínica, sempre transcenderam seu contexto

---

<sup>18</sup> Gabriel Tupinambá, ao apresentar o livro *O sujeito incômodo* (2016), sugere a divisão esquemática da obra žižekiana entre um momento de aproximação com a teoria laclauliana e outro com a filosofia badiouniana, dando como indicador a perspectiva política adotada pelo esloveno: democracia radical no primeiro momento, hipótese comunista no segundo. O que estamos propondo é que seja possível a generalização desse esquema para o campo teórico, principalmente na maneira de operar com o conceito de real.

empírico original – os ditos *textos freudianos sociológicos*<sup>19</sup> e o que convencionou-se chamar de *psicanálise aplicada* são exemplos maiores do que estamos dizendo.

Contudo, simplesmente afirmar uma filiação ao projeto freudiano em suas pretensões – que evidentemente não se restringiam à clínica *stricto sensu* – não nos autoriza a cair no vício, comum aos psicanalistas, de nos considerar em uma posição passível de realizar uma crítica legítima de tudo e de todos. Vício que, além de excessivamente autorreferenciado, incorre na impostura de se analisar o mundo partindo da ilusão de que se é externo a ele<sup>20</sup>. Uma paradoxal idealização de ocupar um lugar não-idealizado<sup>21</sup>, uma contradição performativa da qual nós psicanalistas somos frequentemente vítimas (ou seríamos culpados?), como se ironicamente passássemos a acreditar demais em nosso próprio ceticismo crítico.

Nesse sentido, procuraremos não recair na história do velho marxista que nos conta Michel Pêcheux, que acreditava poder falar de tudo por si mesmo – velho marxista que em muito se assemelha a certo velho psicanalista:

Vocês conhecem a história daquele velho teórico/erudito/marxista que queria fabricar sua biblioteca sozinho? Era naqueles longínquos tempos em que os marxistas pensavam poder construir tudo por si mesmos: a economia, a história, a filosofia, a psicologia, a linguística, a literatura, a sociologia, a arte... e as bibliotecas. As dificuldades tinham começado com a confusão entre parafuso, rosca e porca. Todos sabem, entretanto, que o sistema de base genérico-sexual da tecnologia elementar implica, como princípio estrutural, que as roscas e as porcas se casam. Mas reinava a esse respeito uma estranha confusão no marxismo: assim, o velho marxista tinha absoluta convicção de estar equipado de parafusos celibatários marxistas, quando na verdade não dispunha senão de roscas... sem porcas. E toda vez que ele se punha a trabalhar, era a mesma coisa: ele juntava duas peças de madeira, cada uma com um buraco, em perfeita

<sup>19</sup> A título de ilustração remetemos a pelo menos três importantes ensaios publicados, respectivamente, nas décadas de 1910, 1920 e 1930: *Totem e Tabu* (1912-13/2012), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2011) e *Mal-estar na civilização* (1930/2011).

<sup>20</sup> “[...] seria a psicanálise lacaniana realmente capaz de retirar-se suficientemente do momento histórico para diagnosticá-lo sem precisar se perguntar se sua própria compreensão dos dilemas contemporâneos não estaria ela própria distorcida por aquilo que ela diagnostica no outro?” (Tupinambá, 2015a, p. 16).

<sup>21</sup> Uma figura célebre do lacanismo contemporâneo, como Éric Laurent, ao discutir o papel do psicanalista no debate público, deu uma definição precisa para a tendência dos psicanalistas de ocuparem tal posição: “[...] os analistas se mantiveram, digamos, na posição do intelectual crítico. Em uma etapa determinada dos movimentos que se consideravam de esquerda, existia uma posição conhecida como a de intelectual crítico. O que se esperava era que o intelectual se mantivesse em seu lugar, tranquilo, e que se dedicasse somente a criar, a produzir o vazio. O intelectual criticava algumas orientações decididas pelos outros e se mantinha nessa posição. O analista crítico é o analista que não tem nenhum ideal, que chega a se apagar, que é tão só um vazio ambulante, que não crê em nada. Está já mais além de toda crença, por suposição! Como já não crê em Papai-Noel, como já não crê, livra-se do peso que seus irmãos carregam sobre os ombros.” (Laurent, 1999, pp. 7-8). E o autor prossegue: “[...] posição de exclusão de si mesmo, de exílio de si mesmo, de sua própria posição, cujo o resultado foi o suposto analista furado, o analista que caiu no próprio buraco produzido por sua prática: o buraco dos ideais.” (Laurent, 1999, p. 13).

coincidência. Colocava a rosca no buraco e girava, girava, girava... no vazio, sem nenhum resultado, de forma que sua construção estava sempre se desfazendo. (Pêcheux, 2008, pp. 15-16)

Longe de sugerir que a produção em psicanálise possa ser reduzida ao retrato crítico feito por Pêcheux de certo marxismo – como se fosse uma eterna construção solitária que, girando no vazio, se desfaz –, confessamos aqui que a tendência à reprodução dos temas clássicos, das interpretações ortodoxas e do jargão hermético, presente em nossa literatura, nos preocupa. Afinal, não estamos a salvo de uma tendência desse tipo. Em todo caso, podemos já afirmar de antemão que não pretendemos intervir no debate político-filosófico sem nos colocar, como quem fala a partir da psicanálise, igualmente em questão. Assim, procuraremos prosseguir tal como Dunker (2015) que, em sua crítica psicanalítica da racionalidade diagnóstica, recorreu à filosofia e à teoria social para evitar que sua própria diagnóstica não se tornasse “autodiagnóstica involuntária”. Trata-se da percepção de que a crítica excessivamente unilateral incorre no risco de acabar por criticar uma projeção de si mal disfarçada de objeto de análise. Daí ratificarmos a importância para a psicanálise da articulação crítica com outras áreas de saber, o que se expressa tanto na maneira como Freud e Lacan importaram conceitos de outras disciplinas, como nos efeitos da psicanálise para outros campos, como a teoria social crítica, a literatura, a estética, a filosofia política, entre outros (Dunker, 2017). Pretendemos, desta maneira, nos distanciar, de vez, de certa tendência psicanalítica ao fechamento em si mesma, como se fosse um sistema de pensamento impermeável. Em outras palavras, procuraremos colocar seus postulados fora de seu contexto de origem, permitindo, assim, transcender uma mera coerência interna, o que acreditamos reforçar o seu rigor.

É assim que se delinea, portanto, o nosso grande desafio: como deixar de pensar do alto de nossas teorizações psicanalíticas – supostamente ao abrigo dos processos ideológicos e das parcialidades – sem, contudo, deixar de pensar a própria psicanálise? Acreditamos que uma possível saída se dá pelo que Tupinambá (2015a) chamou de “teoria borromeana” da relação entre psicanálise, política e filosofia, vislumbrada na obra de Slavoj Žižek. Este método de articulação crítica pode ser caracterizado como “borromeano”, pois marcado pela estrutura da topologia dos nós<sup>22</sup> em que três elementos são encadeados de maneira tal que na ausência de qualquer um dos elementos toda a

---

<sup>22</sup> Teoria topológica que tanto fascinou Lacan (1975-76/2003) na década de 1970, na busca de pensar uma estrutura formal de articulação dos registros real, simbólico e imaginário.

amarração se desfaz. Ou seja, no nosso caso, a relação entre psicanálise e filosofia depende da mediação pela política, assim como a relação entre política e psicanálise depende da mediação pela filosofia, e assim por diante.

Tal método, encontrado na obra žižekiana, é marcado por duas condições ou cláusulas fundamentais. *Transição imanente*, que implica que cada um desses campos é por definição inconsistente, de modo que eles se colocam problemas cuja elaboração depende dos outros campos, isto é, problemas que os convida a ir além de si mesmos para encontrar sua própria consistência (daí que não sejam campos impermeáveis, fechados em si mesmos). E *não-complementaridade*, isto é, nenhum dos campos possui o poder de por si só suturar os impasses do outro, o que torna necessária a articulação permanente entre os três (o que faz com que eles não se complementem, mas se encadeiem tal como no nó borromeano). Procedendo dessa maneira, torna-se possível “[...] a inclusão da psicanálise no próprio campo de problemas que ela nos permitiu perceber no mundo” (Tupinambá, 2015a, p. 14), deixando para trás o ideal de não-idealização de que comentamos.<sup>23</sup>

Ora, é provável que uma pesquisa assim delineada seja um alvo de crítica preferencial da ortodoxia psicanalítica. Sobre isso, nós gostaríamos de lembrar que, a despeito da tendência ao dogmatismo no interior dos círculos psicanalíticos, a psicanálise sempre se desenvolveu sob o pendor da transgressão<sup>24</sup>. Há quem diga, inclusive, que Lacan

---

<sup>23</sup> É interessante comentar que a tradição brasileira de assimilação da psicanálise, bastante disseminada no contexto universitário, cria um solo profícuo a nossa busca por uma articulação crítica da psicanálise com outras áreas. Como nos diz Daniel Kupermann sobre a liberdade que o contexto universitário pode trazer à psicanálise em comparação às instituições formadoras: “Claro que o nomadismo dos analistas por espaços e saberes diversos pode ser lido pelo prisma negativo da fragmentação caótica do campo psicanalítico, ou mesmo como sintoma de subjetividades dispersivas. [...] Mas é possível, por outro lado, reconhecer a emergência de um arranjo transferencial inédito na história da psicanálise: a possibilidade de estabelecimento de uma *transferência nômade* no campo psicanalítico, que não é destinada a uma única filiação teórica ou institucional, e que restitui, assim, aos analistas, a liberdade associativa [...] Tudo indica que essa disponibilidade afetiva se apresenta no momento da história do processo de institucionalização da psicanálise em que parece ser necessário embaralhar os códigos e as redes de compromisso estabelecidas, promovendo um movimento de deriva [...] de modo a afirmar a potência da teorização flutuante presente no momento da instauração, por Freud, da discursividade psicanalítica. União, separação e deslocamento são inerentes ao movimento do pensamento. Nesse sentido, a transferência nômade implica, efetivamente, uma resistência à submissão transferencial sufocante imposta nas instituições psicanalíticas, bem como a possibilidade de ventilar os saberes psicanalíticos além do constrangimento produzido pelo narcisismo das pequenas diferenças.” (Kupermann, 2009, p. 306, grifos do autor). Em todo caso, vale lembrar que o simples fato de estarmos na universidade não nos livra da excessiva submissão transferencial (espécie de defeito de nascença da psicanálise desde Freud). Afinal, este parece ser um sintoma tão característico de nosso campo que, paradoxalmente, as próprias instituições lacanianas – que tantas vezes apresentam uma face dogmática – surgiram da necessidade de fazer uma crítica sistemática ao dogmatismo das instituições psicanalíticas oficiais vinculadas a IPA e do próprio contexto universitário. Um grande círculo vicioso difícil de se desvencilhar.

<sup>24</sup> “[...] lançar-se no desafio, ainda que com moderada pretensão, de propor articulações inéditas e significativas ao campo da Psicanálise prescinde de uma identificação com o seu saber ao lugar de uma

teria produzido uma espécie de revolução paradigmática, no sentido kuhniano do termo, ao propor o seu famoso retorno a Freud<sup>25</sup>.

E não seria, afinal, uma espécie de incentivo à transformação teórica constante, ou pelo menos uma crítica ao pensamento engessado, que Freud enunciava ao afirmar o caráter provisório das ideias propostas em sua metapsicologia? Ele nos diz: “[...] elas não são a parte inferior, mas o topo da construção inteira, podendo ser substituídas e afastadas sem prejuízo.” (Freud, 1914a/2010, p. 19). Afirmação que parece ressoar no elogio lacaniano ao mal-entendido:

Não fico surpreso de que alguma coisa persista como mal-entendido a ser dissipado, mesmo entre as pessoas que crêem me seguir. Não pensem que eu esteja exprimindo uma decepção. Isso estaria em desacordo comigo mesmo, pois que lhes ensino que o próprio fundamento do discurso inter-humano é o mal-entendido [...] Eu diria que é com uma intenção expressa, se não absolutamente deliberada, que prossigo este discurso de tal maneira que lhes ofereço a oportunidade de não compreendê-lo completamente. Essa margem permite que vocês, vocês próprios, digam que acreditam me seguir, isto é, que fiquem numa posição problemática, que deixa sempre a porta aberta para uma retificação progressiva. (Lacan, 1955-56/1988, p. 192).

A porta aberta para uma retificação progressiva, que tanto Freud como Lacan insistiam em manter escancarada, parece encontrar um paralelo na obra de Gaston Bachelard, rica em afirmações do tipo: “[...] o homem movido pelo espírito científico deseja saber, mas para, imediatamente, melhor questionar” (Bachelard, 1938/1996, p. 21). Coincidentemente ou não, Jacques-Alain Miller<sup>26</sup> (1968/1996) enxergou na apropriação lacaniana do conceito de estrutura<sup>27</sup> uma operação conceitual advinda justamente de um dos principais expoentes da epistemologia histórica francesa, a saber: Georges Canguilhem. Trata-se de uma operação que procura *trabalhar um conceito* de modo a

---

idealização dogmatizante, confiantes de que a identificação nos conduzirá à transgressão criativa e sublimada, sendo o seu resultado a produção de algo da ordem do novo.” (Tavares & Hashimoto, 2013, p. 175).

<sup>25</sup> “Abstruso! Incompreensível! Proclamarão os aferrados à tradição adaptativa, incapazes ou avessos à ‘revolução científica’ proposta pela releitura lacaniana. Por que Lacan foi como que excomungado pela IPA? Justamente porque propunha essa liberdade de compreensão do texto de Freud, considerada abusiva e desviante pelos ipeistas.” (Couto, 2010, pp. 63-64).

<sup>26</sup> Curiosamente, o mesmo Miller que na década de 1960 viu na teorização lacaniana certa operação de subversão e questionamento do caráter supostamente estático dos conceitos, vem comprovando, mais recentemente, que o sintoma de dogmatismo na psicanálise acomete até mesmo os melhores psicanalistas.

<sup>27</sup> Um caso exemplar de importação psicanalítica de um conceito vindo de outros campos, mais especificamente, da linguística saussureana (ainda que Saussure falasse em *sistema*) e da antropologia lévi-straussiana (esse sim que, ao ler o linguista suíço, utilizou o termo *estrutura*).

poder desdobrá-lo sem excedê-lo e, assim, criar uma nova categoria conceitual, com novas implicações:

[...] trabalhar um conceito significa fazer variar sua extensão e compreensão, generalizá-lo mediante a incorporação de traços de exceção, exportá-lo para fora de sua região de origem, tomá-lo como um modelo ou, inversamente, buscar-lhe um modelo; em suma, conferir-lhe gradualmente, por meio de transformações reguladas, a função de uma forma. (Canguilhem, 1963/2009, p. 218, tradução nossa).

Acreditamos ser esta uma orientação metodológica pertinente a nossa pesquisa, não só por ser homóloga à realizada por Lacan, mas por partir da premissa de que não é possível pensar um fenômeno sem a articulação conceitual que lhe dá sustentação. Trata-se do que em epistemologia histórica é chamado *qualificação desqualificante* e o que em psicanálise chamamos de *subversão*. Ambos os procedimentos implicam em problematizar um conceito – desqualificando e subvertendo o construto em questão – de modo a produzir novas relações e explorar sua fecundidade através da crítica. (Calazans & Neves, 2010).

Dunker (2017) não se refere a algo dessa ordem ao afirmar que a própria *crítica* se configura como método característico da psicanálise? Afinal, para o autor, a psicanálise se configura como uma práxis dialética que não se resume a complementaridade simples entre a teoria e a prática, mas designa uma relação peculiar entre ambas atravessada justamente pela crítica constante e pelo trabalho com a contradição. Daí ser lícito promover uma pesquisa teórica tendo em vista um horizonte prático-crítico. Coisa que sempre se fez presente nas investigações de cunho psicanalítico, na figura da dialética entre a clínica e a metapsicologia.

### **Psicanálise e crítica materialista**

Aqui, é pertinente um desvio pela tangente para situar o que queremos dizer com crítica, tal como deduzida da noção de práxis. Muito mais que uma forma inusual de escrever a palavra “prática”, é sabido que se trata de uma concepção que remete, sobretudo, à tradição marxista e dialética. Sobre isso, vale lembrar a célebre máxima de Friedrich Engels: *a prova do pudim é comê-lo*<sup>28</sup>. Sentença por meio da qual o pensador

---

<sup>28</sup> Não raras vezes tal premissa materialista – o mesmo equívoco interpretativo frequentemente acomete a tese onze – é lida como um *slogan* ativista, ou pior, como uma confissão de pragmatismo. Contra isso, não poderíamos dar uma resposta melhor que a dada por Bloch: “Quão grande é, portanto, a falsificabilidade da

alemão apresenta o que poderíamos chamar de um materialismo da ação que não se perde num movimento de meditação infinita sobre a fidedignidade ou não dos próprios sentidos, mas também não se reduz a mero empirismo vulgar. Em suma, um materialismo que não se constitui na plena confiança no caráter supostamente palpável do “mundo externo”, mas que também não reduz esse externo a mera projeção do “mundo interno”:

*The proof of the pudding is in the eating.* Desde o momento em que aplicamos essas coisas, de acordo com as qualidades que percebemos nelas, a nosso uso próprio, submetemos as percepções de nossos sentidos a uma prova infalível no que se refere à sua exatidão ou à sua falsidade. Se essas percepções fossem falsas, falso seria também nosso juízo acerca da possibilidade de empregar a coisa de que se trata, e nossa tentativa de empregá-la teria forçosamente de fracassar. Mas se conseguimos o fim desejado, se achamos que a coisa corresponde à ideia que dela fazemos, que nos dá o que dela esperávamos ao usá-la, teremos a prova positiva de que, dentro desses limites, nossas percepções acerca dessa coisa e de suas propriedades coincidem com a realidade existente fora de nós. Em troca, se acontece termos dado um golpe falso, geralmente não tardamos muito em descobrir as causas do nosso engano; concluímos que a percepção em que se baseava a nossa ação era incompleta e superficial [...] (Engels, 1877/1984, p. 12).

Ora, Freud não ecoa uma perspectiva igualmente materialista ao comentar da dialética entre a prática clínica e as ideias metapsicológicas? Não seria tal dialética uma versão freudiana da relação indissociável entre teoria e prática que Marx um dia chamou de práxis, na qual os *conceitos fundamentais* da metapsicologia se concretizam por meio de significativas relações com o material empírico decorrente da prática analítica? Uma dialética que, para citar a fórmula feliz de Safatle (2016) ao parafrasear Marx, não se deixa intimidar, a ponto de ser capaz de conceber uma práxis enquanto realização insurrecional

---

tese 11 na cabeça dos que desprezam a inteligência e dos ‘praticistas’. No que diz respeito aos ‘praticistas’ do movimento socialista, é óbvio que moralmente eles, com toda certeza, nada têm em comum com os pragmatistas; sua vontade é transparente, sua intenção revolucionária, seu alvo, humanitário. Contudo, ao deixarem a cabeça de lado, logo, nada menos que toda riqueza da teoria marxista, juntamente com a apropriação crítica do legado cultural feita por ela, acaba por surgir, por ocasião do ‘trial and error method’, do diletantismo, do ‘praticismo’, aquela cruel falsificação da tese 11, que lembra metodologicamente o pragmatismo. O ‘praticismo’, que faz fronteira com o pragmatismo, é uma consequência dessa falsificação, como quer que seja, não compreendida; todavia, o desconhecimento de uma consequência não protege da imbecilização. Os ‘praticistas’, que no máximo dão um crédito de curto prazo à teoria, mesmo sendo ela complicada, introduzem na essência luminosa do marxismo a escuridão de sua própria ignorância privada e do ressentimento que tão facilmente se associa à ignorância. [...] Por essa razão, deve ser continuamente enfatizado que, *em Marx, um pensamento não é verdadeiro por ser proveitoso, mas proveitoso por ser verdadeiro.* [...] Em outros termos: a práxis real não pode dar nenhum passo antes de ter-se informado econômica e filosoficamente junto à teoria, à teoria em progresso. Por isso, sempre que houve falta de teóricos socialistas, surgiu o perigo de que precisamente o contato com a realidade fosse prejudicado, este que nunca deve ser interpretado de modo esquemático nem simplista, se é que se quer uma práxis socialista bem-sucedida.” (Bloch, 1959/2005, p. 273, grifos do autor). Como veremos, esse mesmo tipo de relação entre teoria e prática, guardadas as devidas particularidades, se faz presente na psicanálise.



da teoria, ou, inversamente, uma teoria que se realiza ao ser virada de cabeça para baixo? Sobre isso, tomamos a liberdade de fazer referência a um trecho de Freud que, apesar de longo, é bastante esclarecedor:

O verdadeiro início da atividade científica está na descrição de fenômenos, que depois são agrupados, ordenados e relacionados entre si. Já na descrição é inevitável que apliquemos ao material certas ideias abstratas, tomadas daqui e dali, certamente não só da nova experiência. Ainda mais indispensáveis são essas ideias – os futuros conceitos fundamentais da ciência – na elaboração posterior da matéria. Primeiro elas têm de comportar certo grau de indeterminação; é impossível falar de uma clara delimitação de seu conteúdo. Enquanto se acham nesse estado, entramos em acordo quanto ao seu significado, remetendo continuamente ao material de que parecem extraídas, mas que na realidade lhes é subordinado. Portanto, a rigor elas possuem o caráter de convenções, embora a questão seja que de fato não são escolhidas arbitrariamente, mas determinadas por meio de significativas relações com o material empírico – relações que acreditamos adivinhar, ainda antes que possamos reconhecer e demonstrar. (Freud, 1915a/2010, p. 52).

Aqui encontramos uma impressionante descrição freudiana do esforço dialético para balancear fenômenos concretos com ideias abstratas, convenções conceituais indeterminadas com material empírico determinado. Nesse sentido preciso, aliás, parece-nos lícito afirmar que Freud está se defrontando com um dos impasses mais característicos da ciência moderna, a saber: a cisão entre sujeito e objeto. Em outros termos, tratar-se-ia da tentativa de escapar tanto da confiança quanto da desconfiança ilimitadas na certeza sensível. Diante disso, torna-se difícil não concordar com Dunker (2017) quando afirma o caráter crítico da psicanálise e leva a sério a afirmação lacaniana de que ela se constitui como uma práxis. Práxis que, como diria Marx (1845/1978), denota a efetividade do pensamento enquanto “atividade humana sensível”. De fato, não nos parece que Lacan estava sendo desprezioso. Aqui, não se trata de negar o materialismo linguístico da psicanálise, consagrado no famoso *talking cure* que Freud assimilou de Anna O. (Freud & Breuer, 1893-95/2016), e do qual Lacan ao seu estilo chamou de *móterialisme* (Lacan, 1975a/1998), uma espécie de materialismo da palavra (*mot*)<sup>29</sup>. Em outros termos, nosso

---

<sup>29</sup> O que, aliás, possui precedência na história das ideias. Muito antes de Lacan, Mikhail Bakhtin (1929-30/2014), em *Marxismo e filosofia da linguagem* (obra cuja autoria, por vezes, é atribuída a seu discípulo Voloshinov), já havia sustentado o caráter material da ideologia por meio da linguagem. O próprio Althusser (1970/1996), que construiu intensa correspondência intelectual com o psicanalista, ao fundamentar sua leitura da ideologia (e do marxismo como um todo) no estruturalismo – ainda que sem fazer referência direta à linguagem – não poderia se desvencilhar da gênese de seu método tal como atribuída à linguística de Saussure.

argumento não envolve destinar à linguagem um lugar menor na psicanálise. De modo algum. Lacan sempre foi bastante enfático quanto a isso:

Partindo do fato de que a criança se queimou, ela agora se vê diante de algo muito mais importante do que a descoberta do calor e do frio. Na verdade, deixa-se se queimar e sempre haverá alguém para lhe dar um sermão. [...] o homem que nasceu para a existência tem que lidar primeiro com a linguagem. Isso é um dado. Ele está até mesmo preso nisso antes de nascer. (Lacan, 1957b/2021, n.p.).

A grande questão, como pode se deduzir da intervenção de Lacan, é que todo ato, mesmo os mais radicais, capazes de incidir sobre a realidade do sujeito sem passar pela mediação da linguagem, são logo em seguida simbolizados – tal como o queimar-se é seguido de um sermão. É nisso que se encontra o que chamamos de “*a posteriori* utópico”. Mesmo uma revolução deve ser seguida de um discurso sobre ela, o que torna lícito partir da psicanálise para interrogar a utopia.

Todavia, uma interrogação desse tipo, se quiser ser rigorosa, deve ser ciente de seus limites. E por essa razão, nós nos afastamos respeitosamente de David Pavón-Cuéllar quando, ao propor um “marxismo lacaniano”, afirma a materialidade simbólica como um ponto de culminância da relação de compatibilidade entre Marx e Lacan, na qual se destacaria a pressuposição de uma “[...] entidade estrutural [econômica naquele, significante neste], cuja âncora ou cimento extramental não à distingue nitidamente da mesma realidade mental que determina, transcende e atravessa.” (Pavón-Cuéllar, 2014, p. 24, tradução nossa). A nosso ver, o problema dessa leitura é que, se por um lado, ela explicita o caráter não realista presente nas elaborações marxista e lacaniana, por outro, ela inevitavelmente esbarra em certo idealismo (estruturalista, talvez). Coisa que o próprio autor assume, mas justifica recorrendo (em nossa opinião, de maneira excessivamente alusiva) à “ideia” tal como pensada por Alain Badiou<sup>30</sup>.

Contra isso, contudo, gostaríamos de asseverar que a ideia badiouniana, ao encontrar seu fundamento em uma pungente filosofia do acontecimento, de modo algum poderia ser reduzida a uma materialidade simbólica sem lastro, como inadvertidamente parece sugerir Pavón-Cuéllar. O que, aliás, o próprio Badiou (2012) explicita ao afirmar

---

<sup>30</sup> “É verdade, como veremos adiante, que o materialismo de Marx pode ser descrito como *idealista*, já que não impede de se ter *uma ideia*, como ‘a ideia do comunismo’, nem tampouco de se ‘viver por uma ideia’, em que se distancia taxativamente de um materialismo realista, como o que Badiou identifica hoje em dia sob o nome de ‘materialismo democrático’, que nos manda ‘viver sem ideia’ e nos apegar à realidade ‘do que existe’.” (Pavón-Cuéllar, 2014, p. 23, grifos do autor, tradução nossa).

que a ideia (seu modelo é a ideia comunista) constitui uma operação intelectual composta por três componentes fundamentais – a saber: político, histórico e subjetivo – que, se formalizados por meio da gramática lacaniana, operam, respectivamente, nos registros do real, do simbólico e do imaginário. Não se trata, portanto, de uma ideia arbitrária que surge na cabeça de um ser-falante e que, posteriormente, é transposta para a realidade. Trata-se, pelo contrário, de uma potência política real, impossível no regime da atualidade, mas que, ao “acontecer”, produz novas formas de simbolização em uma narrativa histórica levada adiante por uma subjetivação militante cuja consistência é imaginária, pois “ideológica”. Fundamentar um idealismo da estrutura simbólica recorrendo à filosofia de Badiou (1991) é profundamente dissonante com o seu próprio “gesto platônico”, que se pretende crítico à “filosofia da linguagem contemporânea”, enquanto uma espécie de reatualização (pós-)moderna da sofística.

Ora, a consequência questionável engendrada pela perspectiva do psicanalista mexicano é que ela acaba dando sustentação para afirmações do tipo: “[...] ‘a palavra’, com sua materialidade simbólica, basta para forjar a história, causar a revolução e perpetrar ‘os crimes’ da revolução.” (Pavón-Cuéllar, 2014, p. 35, tradução nossa). Pois, se é verdade que é próprio ao movimento dialético a mediação da matéria pela linguagem, isso não nos deve autorizar a dizer que a linguagem seja uma entidade proto-divina capaz de “forjar” ou “causar” a matéria, assim como não seria plausível dizer que um significante seja capaz de literalmente queimar as pessoas. Encontramos, aqui, um bom exemplo do impasse de se eleger a linguagem como critério último do que é ou não material. Afinal, assumindo a premissa saussureana de que o signo é arbitrário, visto que ele não possui nenhuma relação com um referente real que não seja construída socialmente, desemboca-se no paradoxo de se afirmar que o que há de mais material na realidade é constituído por uma estrutura simbólica transcendental<sup>31</sup> “[...] depositad[a] pela prática da fala em todos os indivíduos

---

<sup>31</sup> Uma maneira materialista de lidar com esse empuxo ao transcendente sem cair no idealismo subjetivista aqui criticado se encontra na abordagem sohn-retheliana do processo de “abstração real” presente na troca mercantil. Nela, parte-se da premissa de que o aparato de apropriação abstrata da realidade já se encontra no cerne da efetividade social, antes mesmo dessa realidade (e, portanto, independente de ela) ser apreendida pelo pensamento de um sujeito e reproduzida mentalmente. Assim, por meio do conceito de abstração real, é possível dar inteligibilidade a uma espécie de “pensamento” presente nas relações sociais que é irremediavelmente externo ao pensamento (i.e., à mente) dos sujeitos que compõem tais relações; e que, justamente por isso, é real. Para uma elaboração dessa problemática, na interseção entre marxismo e psicanálise, que não perde de vistas o que há de mais material nesse processo (i.e., o “material sublime” do ato de troca), conferir Žižek (1991).

pertencentes à mesma comunidade, um sistema gramatical que existe virtualmente em cada cérebro” (Saussure, 1916/1970, p. 21).

Aqui, somos tentados a advertir Pavón-Cuellar com o mesmo argumento utilizado por Marx em relação à economia política burguesa, contra à qual ele constituiu sua célebre *crítica*, lembrando que a apropriação abstrata do concreto e, portanto, sua reprodução mental, não o torna um produto da mente ou do pensamento:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via [idealista], a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda [materialista], as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso, Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo, enquanto o método de ascender do abstrato ao concreto é somente o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto mental. Mas de forma alguma é o processo de gênese do próprio concreto. (Marx, 1857-58/2011, pp. 77-78).

Em suma, ainda que a própria realidade para Lacan possua o estatuto de uma ficção, isso não impede que haja um real do ficcional. Real cujo estatuto, na teoria lacaniana, é o de um puro indeterminado que nos parece homólogo às “múltiplas determinações do concreto”, tal como se apresentam no léxico de Marx (lembremos, a propósito, a definição barthesiana do real como “ordem pluridimensional” não coincidente com a “ordem unidimensional” da linguagem). Parafrazeando, poderíamos dizer que o método de ascender do simbólico ao real é somente o modo que nós, seres-falantes, encontramos de “tratar o real pelo simbólico”, de operar simbolicamente com ele, de mediá-lo. Mas de forma alguma constitui a gênese do real. Por isso o real não é uma categoria transcendental. Na verdade, ele designa uma dimensão efetiva da realidade que existe independente da formalização teórica que a psicanálise lhe destina. O conceito de real não é uma “propriedade” da psicanálise, pois, por incrível que pareça, gostaríamos de propor que *há referente para o real*, ainda que negativo e inacessível à percepção imediata – o que mostra que a escolha lacaniana pelo termo “real” talvez seja mais intuitiva que simplesmente paradoxal. Freud, especialmente após a descoberta de um além do princípio do prazer (Freud, 1920/2010), não se furtou de dissertar sobre as manifestações silenciosas, porém tangíveis, de uma pulsão indeterminada desvinculada de um representante da

representação (de um significante, no jargão lacaniano), como é o caso da angústia no contexto clínico, ou do mal-estar presente na civilização. E isso sem que tenha sido necessário substancializar o real enquanto referente, reduzindo-o ao corpo, ou coisa que o valha. Afinal, é possível afirmar um materialismo freudiano distinguindo-o de todo materialismo naturalista, como fez Lacan (1956/1998) – diga-se de passagem, num movimento que lembra, inclusive, a crítica do próprio Marx (1845/1978) ao naturalismo de Feuerbach<sup>32</sup>.

Dito isso, fica evidente que assumir o marxismo lacaniano de Pavón-Cuéllar – que consideramos partir de uma premissa correta (sobre a materialidade simbólica) por um viés equivocado (perdendo de vista a “concretude” do real) – seria como assumir também um “*a priori* utópico” capaz de se constituir, por si só, como gênese de uma revolução social. E isso, para nós, seria da ordem de uma inversão mistificadora inconcebível. A palavra não é capaz de produzir a revolução justamente porque a revolução exprime uma irrupção daquilo que Lacan dizia não cessar de não se escrever, ou seja, daquilo que é por definição irreduzível à palavra. Não ter isso em conta é reduzir, tanto o marxismo, quanto o lacanismo, ao retrato crítico feito por Freud da metafísica filosófica enquanto construção intelectual que “[...] mantém traços essenciais do modo de pensar animista, a superestimação da magia da palavra, a crença de que os eventos reais do mundo tomam os caminhos que o nosso pensamento procura lhes apontar [...], um animismo sem atos mágicos.” (Freud, 1933/2010, p. 332).

É pensando nisso que estamos propondo a hipótese de que o materialismo da psicanálise é muito mais consequente do que se costuma reconhecer. Reconhecimento que nos parece ser uma condição para uma abordagem psicanalítica justa da utopia. Daí que seja no ponto em que a linguagem, em seu estatuto de sistema, ameaça reduzir tudo a virtualidade do significante – como quando é impossível distinguir entre a realidade e o sonho, por exemplo – que a psicanálise recorra à materialidade daquilo que na prática clínica resiste a se conformar à palavra, ainda que dela dependa. Mais especificamente, que a psicanálise recorra à materialidade do *ato*; sendo a escolha lacaniana do termo “ato” para denotar o que subverte o simbólico – seja ao final de uma análise com o “ato analítico”

---

<sup>32</sup> Tanto Jacques Lacan, quanto Karl Marx, já muito precocemente criticaram o naturalismo pós-freudiano e pós-hegeliano por meio da afirmação de um poder de transformação do sujeito através da lacuna aberta pelas contradições imanentes às estruturas objetivas. No caso do jovem Lacan (Ogilvie, 1988), via problematização da determinação do sujeito; no caso do jovem Marx (Marcuse, 1941/1978), via historicização da estrutura social.

propriamente dito, seja ao final de uma sessão com o “corte” enquanto “intervenção em ato” que interrompe o desfile de significantes da cadeia associativa –, mais uma vez, impressionantemente sugestiva.

Evidentemente que, com isso, não sugerimos que a psicanálise, em seu momento freudiano de fundação, fosse uma teoria materialista histórica. Se havia materialismo em Freud, tratava-se de um materialismo científico do qual um dos fundamentos, como já dito, era a relação de indivisibilidade, ou pelo menos de perpétuo tensionamento investigativo, entre teoria metapsicológica e prática clínica<sup>33</sup>. O que em grande medida foi determinado pelo percurso científico bífido de Freud, ao mesmo tempo marcado pela rigorosa teorização presente no ambiente científico austríaco e pela soberania dada à clínica na França. Como se sabe, junto à tradição positivista alemã da qual Freud viera, fortemente baseada na pesquisa experimental (ele fora discípulo de nomes consagrados da época, como Ernest Bruecke e Theodor Meynert), o fundador da psicanálise foi também influenciado pela tradição da psiquiatria dinâmica francesa, sobretudo a proveniente da Escola de Salpêtrière. (Loureiro, 2006). Seu célebre mestre, Jean-Martin Charcot, prezava pela primazia dos fatos clínicos, o que se traduzia em sua máxima: *la théorie c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*, que muito impressionava Freud (1893/1959). Daí que ele ressaltasse, como mencionamos, que as ideias metapsicológicas eram o topo, cuja construção se assentava num chão firme, a saber: a clínica. Nesse sentido, estamos simplesmente chamando atenção para o fato de que o peso dado à irredutibilidade da clínica, enquanto parte constituinte da estrutura de formação conceitual da psicanálise, é surpreendentemente homóloga ao peso dado por Marx à atividade/ação humana<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> O famoso tripé (dialético) que Freud entendia constituir sua recém-criada ciência: “PSICANÁLISE é o nome de (1) um procedimento para a investigação de processos mentais que são quase inacessíveis por qualquer outro modo, (2) um método (baseado nessa investigação) para o tratamento de distúrbios neuróticos e (3) uma coleção de informações psicológicas obtidas ao longo dessas linhas, e que gradualmente se acumula numa nova disciplina científica.” (Freud, 1923[1922]/1996, p. 287).

<sup>34</sup> Corroborando com o nosso argumento da homologia entre práxis política e práxis clínica, remetemos às palavras de Althusser: “Em páginas anteriores, dei a entender que o intelectual devia *fazer-se povo*, para compreender os príncipes. Dei a entender, até mesmo, que a transformação que o faz passar de posições teóricas de classe burguesas ou pequeno-burguesas a posições proletárias, a partir das quais, e unicamente a partir das quais, é possível *ver* a exploração e a luta de classes, passava pela prática política. Pode-se, inclusive, ir um pouco mais longe e dizer que um intelectual não pode converter-se num intelectual orgânico do proletariado senão com a condição de *ser educado* pela luta de classe do proletariado, a qual transforma suas posições anteriores e lhe permite *ver*. Alguns sustentaram, com ajuda de poderosos argumentos, que algo assim deve ter-se passado com Freud: se este mudou de posição em relação aos problemas da consciência, se rompeu com a Fisiologia e a Medicina, *é porque foi como que educado por seus próprios pacientes histéricos*, os quais literalmente lhe ensinaram e lhe fizeram *ver* que existia uma linguagem do inconsciente inscrita em seu corpo, e foi Anna O. que não somente inventou, para ele, a expressão *talking cure* (etapa decisiva da descoberta), mas lhe impôs, além disso, o reconhecimento da existência da

Homologia que, pelo jeito, não passou despercebida por Lacan, a ponto de ficarmos tentados a parafrasear Charcot e dizer: *a lógica do significante é boa, mas não impede (o real) de existir (em ato)*<sup>35</sup>.

Se levarmos isso às últimas consequências, acabamos por nos defrontar com um materialismo dialético em plena operação na psicanálise (Althusser, 1976/1985), a despeito de isso ser ou não a intenção de seus pais fundadores. Afinal, não custa lembrar que uma definição possível para materialismo dialético é a de uma teoria cujo conceito mais geral é o de uma prática indeterminada (porém determinante) capaz de engendrar um conjunto de práticas, elas sim, determinadas – como, por exemplo, aquelas privilegiadas pelo marxismo (prática econômica, prática ideológica, prática política etc.). Em outros termos, um sistema ausente imanente à própria existência dele derivada. (Badiou, 2015). Não por coincidência, uma das marcas da originalidade lacaniana foi justamente ter fundado uma metapsicologia cuja estrutura formal<sup>36</sup> é dada por uma indeterminação determinante (ausente, pois real) imanente à existência (simbólica e imaginária) por ela sobredeterminada.

Seja como for, é claro que ao falar de práxis, Marx (1845/1978) não se referia a um ato qualquer, mas em última instância à atividade humana transformadora, revolucionária. Nesse sentido, fica a questão sobre o verdadeiro estatuto da práxis psicanalítica. Teria ela a pretensão de promover uma revolução a nível subjetivo? Afirmar que a psicanálise é metodologicamente revolucionária seria abusar de um estilo hiperbólico que beira ao autoelogio?<sup>37</sup> Deixaremos o juízo ao leitor. Em todo caso, é inegável que nossa aposta – na

transferência e da contratransferência. Este é um apaixonante aspecto da história da Psicanálise, sobre o qual os materialistas fariam bem em meditar.” (Althusser, 1976/1985, p. 88, grifos do autor).

<sup>35</sup> Nisso está contida a já comentada afirmação feita por Badiou de que o ato é uma maneira de demonstração do real enquanto ponto de impasse do *logos*: “A experiência analítica é uma simbolização correta levada até seu ponto de impasse onde advém o ato que demonstra um real.” (Garcia, 1999, p. 71). E aqui, a nossa menção ao termo grego *logos* não é despreziosa, pois se explorarmos sua dupla acepção, como razão e linguagem, podemos reafirmar o real lacaniano como um conceito que produz um problema irreduzível aos dois idealismos (protokantiano e estruturalista) tematizados anteriormente, no sentido destacado por Badiou de que se trata de algo estranho à questão do conhecimento (e, acrescentaríamos, à linguagem) por não se conhecer (e não se simbolizar), mas também por não ser incognoscível (nem necessariamente antinômico à palavra).

<sup>36</sup> Cujas melhor sistematização, a nosso ver, foi formulada por Miller em dois textos cruciais de sua fase althussero-lacaniana, publicados nos *Cahiers pour l'Analyse: A sutura* (1966/1979) e *Ação da estrutura* (1968/1996).

<sup>37</sup> Hipérbole ou não, é o que parece estar presente em Safatle (2017) quando defende que a psicanálise pressupõe um protocolo de emancipação política. Não à toa, o filósofo ressalta que ao final de uma análise o gesto central seria justamente o “ato analítico”, uma operação puramente negativa de “instauração destituente” que modifica a própria estrutura de saber e poder que caracteriza a transferência e, conseqüentemente, o tratamento. Afinal, o que a psicanálise entende por inscrição do sujeito no real, por meio dos processos de destituição subjetiva e de travessia da fantasia, implica na possibilidade de produção de um ato que leva ao colapso da ordem simbólica; ordem esta que remete justamente à matriz de

esteira de outros pensadores contemporâneos – de que a ontologia pressuposta pela psicanálise possa ser interessante a uma política utópica dá indícios de nossa posição no debate<sup>38</sup>. Se dessa forma ficamos em uma posição um tanto quanto vacilante, é antes para mostrar que o tensionamento entre psicanálise e crítica dialética aqui colocado em questão tem menos a pretensão de dar uma resposta definitiva, do que colocar uma pergunta. Como quem, desconfiado, se interrogasse: de que matéria é feita, afinal, a psicanálise?

Para completar o argumento, poderíamos lembrar que há duas condições de possibilidade de uma teorização crítica, a saber: se situar no interior da intrincada luta de classes (no interior, pois, da própria divisão que o teórico diagnostica na sociedade), bem como estar ciente de suas próprias cegueiras e obstruções internas (Anderson, 1985). Ora, tais condicionantes estão, a nível formal, presentes na psicanálise: o psicanalista, na mesma medida em que é ele próprio um sujeito clivado atravessado pelo inconsciente (situado, portanto, no interior da divisão que ele diagnostica no sujeito), deve ter em mente o caráter equívoco que envolve a relação entre a metapsicologia e o material clínico que norteiam sua práxis, o que impede que a psicanálise constitua um sistema teórico fechado, uma visão de mundo. Foi justamente isso que Louis Althusser (1976/1985) – mais um influenciado pela epistemologia bachelardiana – percebeu ao afirmar que as obras de Marx e Freud possuíam uma afinidade de método por serem, ambas, ciências de caráter conflituoso e cisionista<sup>39</sup>, em que o antagonismo descoberto no objeto é imanente ao próprio campo que o descobre.

---

subjetivação cujas coordenadas se encontram na fantasia. É nessa dimensão, segundo Safatle, que o ato analítico nos leva a pensar a própria noção política de revolução no que ela pode ter de mais profícuo: como um ato capaz de ir além da submissão a uma dinâmica de restauração (presente, por exemplo, nas terapêuticas), visto que se localiza na própria liquidação da estrutura de alienação que constitui o tratamento. Isto é, como toda transferência é uma forma de alienação, já que se constitui por meio da suposição de que o analista possui um saber sobre o analisante, a sua dissolução necessariamente implica uma reordenação (revolucionária) da realidade simbólica do sujeito que, de analisante, passa a poder ocupar o lugar de analista.

<sup>38</sup> Seja como for, convém uma nota de prudência no que se refere à necessária autonomia e aos respectivos limites entre os campos da psicanálise e da política. É evidente que nossa perspectiva é perpassada pela aposta de que a psicanálise possa apresentar afinidades com a busca por uma transformação social anticapitalista, mas sem perder de vista o fato, bem exposto por Christian Dunker (2019b), de que o lugar da psicanálise, no que se refere ao tema da emancipação, é necessariamente subalterno, como força adjuvante e secundária.

<sup>39</sup> Devemos a lembrança desta premissa althusseriana a uma discussão realizada em uma das reuniões do CEII. Premissa que explica a existência, no interior da psicanálise, de uma luta constante entre diferentes leituras – situação, aliás, já ilustrada nesta tese, que será aprofundada mais à frente.



### Da crítica ao além à crítica do aquém

Voltando desse longo desvio pela tangente, é interessante perceber que a mencionada perspectiva crítica ao realismo ingênuo – mas que, como tentamos defender, deve ser igualmente crítica à deriva idealista – que decorre na compatibilidade lógica entre psicanálise e ciência (Calazans & Neves, 2010) está presente no pensamento lacaniano desde sua tese de doutorado, ainda circunscrita no campo psiquiátrico, na qual já se percebia o compromisso com uma epistemologia não realista que previa que o que determina uma ciência não é o objeto propriamente dito (no seu caso, não seria o biológico, por exemplo, que faria da psiquiatria uma ciência), mas o método (Simanke, 2002). Aliás, a importância dada ao rigor metodológico é algo que caracteriza toda a intervenção de Lacan na psicanálise, cuja insígnia fundamental se mostra no perpétuo tensionamento com outros campos (seja a filosofia, a antropologia, a linguística ou a matemática). Desse modo, o proclamado “retorno a Freud” não deve ser confundido com uma exegese fiel da obra do fundador ou uma hermenêutica que busca um sentido último nas entrelinhas da obra freudiana. Pelo contrário, se há fidelidade na leitura lacaniana, trata-se de uma fidelidade ao pensamento em movimento que caracteriza a própria psicanálise. E isso, Lacan enunciou já na abertura de seu seminário público: “O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria. É o que se chama precisamente a dialética.” (Lacan, 1953-54/2009, p. 9).

Foi em função da fidelidade a esse pensamento – cuja lógica é dialética, destacou Lacan – que a psicanálise lacaniana se constituiu por meio de uma extensa crítica ao que ele considerava “desvios pós-freudianos”, expressos em figuras como Anna Freud, Karl Abraham, Michael Balint, James Strachey, para não falar dos estadunidenses da *ego psychology*, como Rudolph Loewenstein<sup>40</sup>, Ernst Kris, Heinz Hartmann e companhia. Como nos diria o psicanalista parisiense: “Não é por nosso prazer que expomos esses desvios, mas, antes, para, com seus escolhos, fazer balizas para nosso caminho.” (Lacan, 1958/1998, p. 594). Nesse sentido, poderíamos afirmar que a intervenção de Lacan na psicanálise, ao se constituir como uma espécie de *crítica da racionalidade clínica*<sup>41</sup> que

---

<sup>40</sup> Que a título de curiosidade, foi analista de Lacan e um dos responsáveis pela implantação do freudismo na França.

<sup>41</sup> Abordamos este ponto em *Crítica da razão clínica em Lacan e sua inflexão política* (2020b).

norteava o campo psicanalítico depois de Freud, acabou por produzir inflexões nos campos político e filosófico – não se restringindo ao espaço “psicológico”<sup>42</sup> da clínica – justamente por possuir uma vocação de crítica constante de seus próprios pressupostos e fundamentos.

Desta feita, podemos dizer que tal modo de trabalhar com os conceitos, que aqui tomamos como método em nossa pretensão de ir além de nosso território de origem estritamente psicanalítico, remonta e remete à própria configuração da psicanálise como *crítica da metafísica* (metafísica que artificialmente sutura os “buracos” do mundo)<sup>43</sup> que se materializa, enfim, na crítica à miragem de uma unidade consistente ou de uma harmonia universal (Dunker, 2017; 2019a). Em termos propriamente freudianos, remete e remonta a própria crítica à *Weltanschauung* enquanto “[...] uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, *soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência*, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e *tudo que nos concerne tem seu lugar definido*.” (Freud, 1933/2010, p. 322, grifos nossos).

Aqui, assiste-se ao encontro fortuito entre o método e os objetivos desta pesquisa. Afinal, como se sabe, a nossa busca pela recuperação da ideia de utopia prevê determinada chave de leitura do conceito lacaniano de real que se configure como crítica aos desvios metafísicos<sup>44</sup> que o interpretam, seja como uma versão da coisa-em-si kantiana (i.e., unidade consistente para além da estrutura simbólica, resposta unitária sobre a essência positiva de todas as coisas), seja como mero efeito de uma estrutura significante onipresente (i.e., harmonia universal isenta de contradições, espaço lógico onde tudo tem seu lugar definido). Não sem motivos, a chave de leitura por nós adotada engendra uma *ontologia negativa* que vê no real uma espécie de elemento subversivo fundamentalmente irreduzível a qualquer tentativa de conformação, determinação e dominação, sem que isso implique em qualquer ilusão de existência de uma metalinguagem. Trata-se de uma leitura do real como negatividade criadora que fundamenta uma compreensão dialética do ser. Isto

---

<sup>42</sup> Aliás, acreditamos ser justamente isso que explica a ideia de que a psicanálise possua afinidades com o projeto de uma psicologia crítica, sobretudo de corte marxista. O que não poderia ser diferente, se tivermos em vista a marca indelével da crítica politzeriana aos fundamentos da psicologia na obra do jovem Lacan. Aqui, somos tentados a concordar com Pavón-Cuéllar (2020a) que a perspectiva crítica em psicologia depende não só de sua repolitização, mas também de sua despolicologização, o que sem dúvidas constitui a psicanálise lacaniana como uma aliada importante.

<sup>43</sup> “[...] muitas vezes não parece injustificada a zombaria do poeta (H. Heine), quando diz que o filósofo *com seus gorros de dormir e os andrajos do pijama tapa os buracos do edifício do universo*.” (Freud, 1933/2010, p. 326, grifos do autor).

<sup>44</sup> O que anteriormente chamamos de “leituras niilistas” da psicanálise. Aliás, não deixa de ser irônico que o apego a um realismo político desiludido, que aqui chamamos de niilismo, recaia em certa metafísica normativa que, ao conceber a natureza humana como inerentemente agonizante, limita as possibilidades de *ser*. Como se o cético, no próprio gesto de escapar às ilusões, se aprisionasse a elas.

é, o real não é nem uma instância positiva para além do simbólico (como se houvesse um “Outro do Outro real”), nem um mero acidente subordinado a esse simbólico (como se a estrutura significante do Outro fosse Absoluta), mas uma espécie de *negatividade impossível e contingente*. Parece ser justamente isso o que Lacan (1964/2008) tinha em mente ao recuperar o conceito aristotélico de *tyché* para caracterizar o “encontro com o real”. Encontro perpassado, a um só tempo, pela falta (que faz dele impossível) e pelo acaso (que faz dele contingente).

Assim, nosso argumento vai plenamente ao encontro da tese de Dunker de que a crítica da metafísica em Lacan tem como efeito e ponto de chegada uma ontologia interior à psicanálise:

Há, portanto, uma ontologia política em Psicanálise que envolve, por exemplo, que a forma como acolhemos e tratamos, diagnosticamos, formalizamos ou descrevemos o sofrimento psíquico, tanto como discurso quanto como clínica, possui implicações políticas. Frequentemente a metafísica nada mais é do que política disfarçada de outra coisa: teologia, ciência, moral, linguística, e assim por diante. Por que a Psicanálise estaria isenta dessa contingência? [...] Dito isso, deveríamos perguntar como a Psicanálise pode participar do debate público, expandindo o universo da falta e não deixando-se permanecer ‘tapada’ na metafísica privada, própria dos condomínios de psicanalistas. Retomando a Freud: o antifilósofo não é aquele que com seu roupão rasgado vai dormir na cama quente, mas aquele que tenta deixar aberto, e por vezes iluminar, os buracos do mundo. (Dunker, 2017, p. 12).

Ora, que a psicanálise possua uma ontologia e que esta seja política, é coisa que pensadores<sup>45</sup> como Žižek (2016) e Safatle (2006) se dedicaram a demonstrar, e que buscamos aqui asseverar. O corolário fundamental disso é o de que a atitude clínica de ousar operar, através de uma mediação simbólica, com a negatividade dialética de um real que faz furo na realidade – o que, aliás, se configura como a própria definição lacaniana para a *práxis da psicanálise* como “[...] uma ação realizada pelo homem, qualquer que ela seja, que o põe em condição de tratar o real pelo simbólico.” (Lacan, 1964/2008, p. 14) – nos empurra para além das paredes dessa mesma clínica.

Aqui, é importante perceber que a *metafísica*, da qual a psicanálise faz-se crítica mesmo não se tratando de uma noção ligada primordialmente ao campo clínico, vem a designar em termos filosóficos um processo de velamento das contradições semelhante ao que se encontra na noção política de *ideologia* que, em todo caso, é correlato ao mecanismo psicológico da *fantasia*. Daí que este trabalho, norteador por uma crítica a essas

---

<sup>45</sup> Exemplos, diga-se de passagem, da comentada articulação crítica da psicanálise com outros campos.

três categorias (categorias com as quais, não sem motivos, a utopia frequentemente é assimilada), parta de um princípio metodológico que implique uma transição imanente entre psicanálise, política e filosofia que não se confunda com a busca por uma complementaridade harmônica dessas três esferas. Isto é, as já comentadas cláusulas da “transição imanente” e da “não-complementaridade entre os campos” vão de encontro aos dois caracteres metafísicos básicos que compõem uma *Weltanschauung*<sup>46</sup>, visto que tais cláusulas impedem que qualquer um dos campos de saber envolvidos constitua uma “unidade” consistente ou que juntos eles se completem formando uma articulação “harmônica”. Em poucas palavras, o que queremos dizer é que ao propor uma crítica da ideologia inspirada na teoria psicanalítica da fantasia, Žižek acabou constituindo também uma crítica da metafísica de corte lacaniano<sup>47</sup> que pode nos ser útil.

O que nos parece ainda mais lícito se lembrarmos que, pelo menos desde Marx e Engels, a crítica da metafísica se encontra com a crítica social, sobretudo, no caso deles, por uma forma original de crítica da crítica teológica dos jovens hegelianos de esquerda (Marx & Engels, 1845/2011) que, inclusive, prepararia o terreno para uma efetiva crítica da ideologia no interior do materialismo histórico-dialético (Marx & Engels, 1845-46/2007). Marx não poderia ter sido mais claro quanto a isso como na seguinte passagem de sua célebre introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*:

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (Marx, 1843/2010, p. 146, grifos do autor).

Por fim, vale dizer que a proposta de circular pelos campos da filosofia e da política – ainda que de modo negativo, num percurso crítico que vai do “além” ao “aquém” – não constitui, para nós, exercício de malabarismo acadêmico, como quem busca um programa de estudos abrangente por mero prazer e crescimento intelectual. Se assim o fosse, dificilmente nos defenderíamos da pecha de ecletismo. Trata-se, na verdade, de perseguir

---

<sup>46</sup> Não à toa, Gabriel Tupinambá (2019) propõe que o método žižekiano é uma das formas privilegiadas de se escapar ao que ele denomina de “ideologia lacaniana”.

<sup>47</sup> O que, a bem da verdade, parece ter sido a intuição inicial – ironicamente, uma intuição derivada da elaboração teórico-clínica de seu orientador de doutorado, Jacques-Alain Miller – do projeto filosófico žižekiano. Lembremos que sua tese, antes de ser publicada como livro (Žižek, 1991), intitulava-se “A filosofia entre o sintoma e a fantasia”.

uma questão que se colocou para nós a partir da psicanálise, mas que, sem que pudéssemos evitar, transcendeu as fronteiras de seu escopo. Com isso, não procuramos, de modo algum, fazer apologia a uma psicanálise não-clínica, mas afirmar que desde a descoberta freudiana do mal-estar na civilização que “iluminar os buracos do mundo” apresenta-se ao psicanalista como uma espécie de compromisso ético. Nesse sentido, uma das apostas fundamentais desta tese é a de que a psicanálise pode ir muito além do narcisismo das pequenas diferenças tão presente em nossas paróquias, onde assistimos a uma versão da psicanálise enredada em si mesma, como um cão que corre atrás da própria cauda.

### **Arquitetura desta tese**

*Não é necessário conhecer a planta de uma casa para bater a cabeça contra as paredes: para isso, aliás, prescinde-se muito bem dela.* A metáfora de Lacan (1958/1998, p. 614) nos é oportuna. Primeiro, porque ela é sugestiva no que se refere à forma como queremos retomar a ideia de utopia que, como o leitor já deve ter percebido, está muito mais próxima do bater a cabeça contra os impasses impostos pelo real do que do projeto ideal de um mundo renovado. Segundo, porque dedicaremos o restante desta introdução a uma brevíssima descrição da *arquitetura desta tese*, sem nenhuma pretensão de com isso abarcar o trabalho como um todo. Ao leitor que considerar desinteressante se debruçar sobre a “planta” de um manuscrito, preferindo o contato imediato com suas “bases”, “paredes” e “telhado”, sugerimos pular as páginas que se seguem e ir diretamente ao primeiro capítulo.

Ao que preferir não perder nenhum detalhe, o todo desta tese, como era de se esperar, é subdividido em unidades menores a que acabamos de nos referir: os “capítulos”. Apesar de ser possível lê-los isoladamente, o sentido pleno (se é que isso existe) é dado pela sucessão articulada destes. Aliás, se esta introdução seria, como dissemos, uma espécie de “planta”, os capítulos, naturalmente, representam a “construção”. Assim sendo: nos capítulos um e dois, os mais curtos, traçamos a base teórica na qual a investigação se assenta a partir de discussões já relativamente estabelecidas, ainda que haja neles um trabalho de articulação que (esperamos!) não é insignificante; no capítulo três, abordamos a base conjuntural de nossa proposta, porém, nesse caso, com fins menos construtivos que críticos (diríamos que quase destrutivos), à medida que a natureza de nosso objeto implica uma transformação radical da situação política vigente; no capítulo quatro, o mais longo, a

construção em si, com suas paredes e alicerces, ganha forma, constituindo o núcleo onde se encontra a nossa elaboração mais original ou, se não original, onde nos permitimos ser mais propositivos; finalmente, nas considerações finais, decerto a parte mais provisória, construímos um telhado no qual indicamos as lacunas do estudo, tentando assim nos proteger minimamente das possíveis pedradas da crítica.

No primeiro capítulo, *A literatura psicanalítica que trata da problemática da utopia*, nos propomos, em um esforço de mapeamento acadêmico que serve de prólogo ao trabalho como um todo, a discutir brevemente sobre o que tem sido debatido no Brasil sobre a relação entre psicanálise e utopia por meio de uma abordagem meta-analítica de ensaios criteriosamente selecionados sobre o tema. Em seguida, procuramos historicizar a chegada da psicanálise no país, de modo a demonstrar que, se por um lado o conceito de utopia se mostra radicalmente extrínseco ao escopo psicanalítico, por outro o seu estudo pode ter implicações intrínsecas à psicanálise enquanto teoria e prática, aparato institucional e formação discursiva.

No segundo, intitulado *A utopia no interregno entre psicanálise e marxismo*, tentaremos desfazer a possível primeira impressão de que este trabalho transcorrerá exclusivamente no terreno abstruso e abstrato da reflexão ontológica. Para tanto, como o título já deixa entrever, demonstraremos que o conceito de utopia abre um campo profícuo de diálogo entre psicanálise e marxismo. Será assim que, em acordo com a boa tradição materialista, buscaremos trazer certa concretude para nossa investida ressaltando a importância estratégica e teórica da referência à economia e à história quando o assunto é política – principalmente se tratando de utopia e sua considerável má fama no que tange à possibilidade de realização. Prevendo, porém, as prováveis injúrias de “economicismo” e “historicismo” das quais podemos ser alvo, procuraremos nos distanciar do clichê consagrado na visão que reduz a sociedade à relação mecânica entre base econômica e superestrutura, bem como na concepção evolucionista vulgar de história recheada de etapismos.

O terceiro capítulo, *Crítica periférica da razão populista*, se configura como uma espécie de monografia modesta sobre a Nova República, especificamente, sobre a formapolítica a partir da qual a recente estrutura estatal brasileira melhor se estabilizou e que, a nosso ver, envolve o casamento improvável entre populismo e oligarquia. Aqui, o lastro histórico-econômico da política, tematizado no capítulo anterior, serve de pano de fundo para a análise concreta da conjuntura nacional concreta, onde a unidade entre tempo-

espaço presente na ideia de uma “contemporaneidade periférica” parece se realizar de maneira bastante evidente, seja em nossa condição periférica de nascença (referida às nações imperialistas centrais do sistema capitalista global), seja na ambivalência de nossa relação com o futuro do mundo (referida à aparente a-historicidade da dinâmica temporal do capitalismo tardio). Como tentamos demonstrar, a racionalidade populista, apesar de todos os seus méritos, pode facilmente se constituir como uma aliada ambígua do capitalismo na tarefa de desativação de todo descontentamento social com potencial utópico.

O quarto e último capítulo, sob o título de *Sinthome utópico*, procura encadear ao sobrevoos anterior sobre a dimensão objetiva da política uma discussão sobre o aspecto ao mesmo tempo imanente e autônomo do subjetivo. Para tanto, a psicanálise lacaniana é confrontada, tanto com algumas correntes marxistas de crítica da ideologia, quanto com certa hermenêutica internamente hegemônica da obra de Lacan. Partindo do tensionamento cerrado entre psicanálise, política e filosofia, já delineado em páginas anteriores, buscamos sustentar de modo detido a valência política do conceito de loucura e, inversamente, advogar a favor da pertinência (e, quiçá, até mesmo da necessidade) do disparate no que tange à instalação de um processo revolucionário. Nesta parte, que sozinha corresponde a mais de um terço do todo desta tese, esperamos ter conseguido dar alguns pequenos passos sobre um itinerário interior à psicanálise que, apesar de estar ao alcance da mão, parece ainda insuficientemente percorrido. Nesse sentido, pretendemos que ele seja um convite ao estranho “passeio” proposto por Lacan aos seus ouvintes ainda nos primeiros anos de seu seminário:

Passear, fazer um passeio não é uma maneira ruim de se reconhecer num espaço considerado. Mas, trata-se para mim de ensiná-los a imaginar a topografia de um campo fora dos itinerários já percorridos. Acontece, por exemplo, de vocês retornarem ao ponto de partida sem se dar conta. Ou ainda, quando estão num lugar tão familiar e tão perfeitamente autônomo quanto o seu banheiro, não lhes ocorre, com frequência, que se furassem a parede estariam no primeiro andar da livraria ao lado, que todos os dias, enquanto tomam seu banho, o trabalho continua na livraria vizinha, que está ali, ao alcance de suas mãos? Então dizem: – *Que metafísico, esse maldito Lacan.* (Lacan, 1956-57/1995, p. 254).

Em tempo, aproveitamos para pedir perdão ao leitor se, em trechos mais complexos, dá-se a impressão de que o autor desta tese sofre de uma espécie de compulsão por notas de rodapé. Pesando na balança, consideramos que a supressão das notas faria com que o texto perdesse em clareza e, sobretudo, profundidade. Se porventura pecamos

pelo excesso, sem as notas certamente pecaríamos pela falta. Entre o risco do excesso e a certeza da falta (que, afinal, se presentificará no escrito não importando o que façamos), assumimos o risco. Primeiro, porque isso nos dá uma boa oportunidade de nos contrapor a Jacques-Alain Miller que, certa vez, fez uma conveniente apologia à ausência de notas<sup>48</sup>. Segundo, pois desconfiamos da tendência dos psicanalistas de aplicar deliberadamente à escrita de um texto certas premissas da clínica, com a justificativa de despertar o desejo do leitor. Em outros termos, acreditamos que o apego lacaniano ao mal-entendido – do qual, inclusive, fizemos menção elogiosa – deve ser cuidadosamente dosado em um manuscrito acadêmico. Sobretudo porque somos da opinião de que a melhor maneira de dar provas de nossa aposta na hipótese do inconsciente é partir da premissa de que o mal-entendido é inerente ao uso da língua, e não um produto do estilo de quem a usa. Em suma, o mal-entendido existe na realidade das trocas simbólicas a despeito do psicanalista, o que lhe permite se abster de tentar deliberadamente performá-lo<sup>49</sup>. Afinal, por mais claro e distinto que possa vir a ser o seu discurso, a indeterminação e a abertura de sentido estarão presentes. Dito isso, no que tange ao caráter indispensável das notas, arriscaríamos dizer ser o ponto no qual consideramo-nos mais ortodoxamente freudianos.

---

<sup>48</sup> Miller, e não há lugar melhor para reproduzir seu comentário do que em uma nota, dirá: “A ‘nota de pé de página’ é uma das encarnações comuns do ‘verdadeiro sobre o verdadeiro’. Que seja feita pelo autor ou pelo comentador, que se coloque efetivamente ao pé da página ou seja deportada para o final de um trabalho, está em posição de metalinguagem e, daí, faz um semblante de validação (ou de invalidação) da linguagem objeto. Basta ter refletido a propósito da lição de Anthony Grafton em seu saboroso livrinho *Les origines trafiques de l’érudition. Une histoire de la note en bas de page* (Seuil, 1998), para aprender as profundas razões que puderam fazer Lacan decidir a proscrever esse procedimento da edição de seu Seminário, uma vez que o que está em jogo nessa edição é passar para o escrito uma enunciação sem embaçar seu fulgor enigmático. Observem que, nesta nota, substituí a tragédia pela facécia, e julguem se consegui exibir o enigma da enunciação, tanto em sua facúndia como em seu arbitrário e seu mistério.” (Lacan, 1975-76/2007, p. 237). Ironicamente, como ele próprio confessa não sem se justificar e fazer chiste, sua crítica lacaniana das notas é feita em uma... *nota* (além de tudo nomeada “passo a passo”)! Esta se encontra ao final do *Seminário 23* – até onde sabemos, o único dentre os seminários até agora estabelecidos a contar com esse tipo de recurso editorial –, justamente um dos mais enigmáticos e cuja interpretação milleriana, como veremos, é mais profundamente criticável. Vale lembrar que foi também em uma célebre e curta nota que Miller, na ocasião de publicação do *Seminário 11* (o primeiro a ser estabelecido) não teve pudor em afirmar que sua versão dos seminários (tornada oficial pelo próprio Lacan) conta como a verdadeira: “Aqui se quis não ser levado em conta, e procurar, da obra falada de Jacques Lacan, a transcrição que terá fé, e valerá, no futuro, como o original, que não existe” (Lacan, 1964/2008, p. 269).

<sup>49</sup> *Não há forma de estilo, por mais elaborada que seja, em que o inconsciente não abunde*, dizia Lacan (1956/1998, p. 469). Apesar disso, vemos que fenômeno similar acomete, não apenas o processo de escrita e “transmissão” da psicanálise na atualidade, mas também o estilo dos próprios psicanalistas que, não raras vezes, performam a postura “lacaniana” do analista sisudo, silencioso, intelectual e enigmático do século XX francês. Quanto mais tal “estratégia” deixa o analisante pouco à vontade e angustiado – por motivos óbvios e, nesse caso, não necessariamente analíticos –, melhor. Afinal, isso supostamente o confronta com o objeto causa do desejo. Assim, mais uma vez se esquece que a experiência subjetiva com um afeto sem nome, radicalmente indeterminado e que não mente, é inerente a todo ser falante, a despeito da antipatia ou não do psicanalista, o que talvez lhe permita se abster de tentar tornar a análise ainda mais desconfortável.



## Capítulo 1. A literatura psicanalítica que trata da problemática da utopia

*Hoje eu tenho apenas uma pedra no meu peito,  
exijo respeito, não sou mais um sonhador.  
Chego a mudar de calçada  
quando aparece uma flor  
e dou risada do grande amor.*  
(Chico Buarque, Samba do grande amor)

*Ainda existe o psicanalista à altura daquilo que supõe que se lhe faça  
sinal: daquilo que se sabe, pelo menos.*  
(Jacques Lacan, Ato de Fundação)

### Teses psicanalíticas sobre o conceito de utopia

Parece não ser inútil mapear o oceano em que, até o momento, apenas molhamos as pontas dos pés. Afinal, um mergulho de cabeça não condiz com a prudência a qual pretendemos levar conosco até o fim deste estudo. É assim que, seguindo a boa tradição acadêmica, apresentaremos, neste primeiro capítulo, isto que no léxico dos pesquisadores é conhecido como revisão de literatura. No nosso caso, procuraremos da maneira mais breve e menos enfadonha possível retratar *a literatura psicanalítica que trata da problemática da utopia*. Vale lembrar que tal prudência acadêmica não deixa de ser também freudiana: o primeiro capítulo da *Traumdeutung* (Freud, 1900/2001) versa, justamente, sobre a literatura científica que trata do problema dos sonhos.

Para tanto compilamos um total de onze ensaios, dos quais: cinco são artigos publicados em periódicos acadêmicos<sup>50</sup> (Konder, 1998; Peixoto Junior, 1998; Pisani, 2006; Sousa, 2017; Miranda & Sousa, 2018); e os outros seis compõem, no formato de capítulos,

---

<sup>50</sup> Encontrados nos indexadores *SciELO* e *PePSIC* a partir dos descritores “utopia” e “psicanálise”. Primeiramente foram encontrados vinte artigos (dez em cada plataforma), dos quais quinze foram excluídos através de análise cuidadosa, por não se mostrarem pertinentes com a nossa proposta. O critério de inclusão foi a busca de pesquisas que manejam ou descrevem o conceito em si de utopia, tomando como um de seus fundamentos teóricos a psicanálise. De um modo geral, os artigos excluídos têm como mote a interpretação de determinada atividade como veiculando uma perspectiva utópica (como por exemplo, diferentes expressões artísticas ou obras de arte específicas, atos subversivos de adolescentes, esportes de alto rendimento etc.) ou buscam uma prática dita utópica em contextos específicos (como o educacional ou empresarial), não se adequando, portanto, ao critério estabelecido. Isto é, enquanto nossa preocupação está voltada para articulação conceitual da ideia de utopia que em alguma medida passe pela teorização psicanalítica, os artigos excluídos se ocupam de diferentes manifestações de certa discursividade utópica. Como podemos ver, no nosso caso o foco está no conceito, enquanto que os artigos não incluídos se debruçam sobre a sua expressão. Ao leitor atencioso que, porventura, quiser conferir o rigor de nosso critério de exclusão, seguem os artigos não incluídos: Amaral e Sousa (2019), Connell (2013), Costa-Moura e Lo Bianco (2009), Dias e Sousa (2012), Fonseca (2012), Hur e Mendonça (2016), Ketzler e Sousa (2012), Machado e Sousa (2015), Marsillac (2014), Marsillac e Sousa (2017), Matthiesen (2003), Medeiros e Sousa (2020), Seger e Sousa (2013), Sousa (2008), Sousa e Goldmeier (2008).

o livro *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas*<sup>51</sup> (Silveira, 1997; Frayze-Pereira, 1997; Goldenberg, 1997; Naffah Neto, 1997; Costa, 1997; Cardoso, 1997). Aqui, é interessante constatar que apesar de não termos definido previamente um marco temporal enquanto critério de inclusão e exclusão dos ensaios que compuseram esta revisão, percebe-se que eles espontaneamente se situam na virada do milênio, entre os três últimos anos do século XX e as duas primeiras décadas do século XXI. Que o interesse psicanalítico pelo tema da utopia tenha aflorado nesse intervalo de tempo, não deixa de ser uma ironia digna de nota. Sobretudo se levarmos em consideração que o final do século passado, com a queda do muro de Berlim e o colapso de boa parte dos Estados socialistas, seja marcado pelo suposto fim das utopias, e que o nosso século, frente à sangrenta experiência relegada pelo anterior, seja parido em uma intensa descrença com os projetos radicais de transformação social.

Dito isso, a título de prolegômenos, gostaríamos de tentar extrair de cada um desses textos uma “tese” ou “premissa” – seja a partir de uma aproximação ou de um afastamento – que estabeleça de maneira mais ou menos esquemática a forma como pretendemos retomar o conceito de utopia. Assim sendo, cada seção numerada a seguir faz referência a um dos textos que compõem esta revisão de literatura. A ideia de deduzir uma “tese” de cada um dos ensaios se inspira na sistematização realizada por Marx (1845/1978) ao estabelecer as bases de seu materialismo histórico e dialético, em contraposição ao hegelianismo de Feuerbach. Que cheguemos igualmente em onze teses, visto que são onze ensaios, não passa de mera coincidência (uma coincidência feliz, é verdade!). Trata-se de um modo de situar brevemente o que psicanalistas e autores que se utilizam da psicanálise versam sobre o tema da utopia no Brasil sem a intenção de, com isso, fazer uma descrição

---

<sup>51</sup> Não poderíamos partir da psicanálise – que, como evidencia Lacan (1964/2008), é uma práxis que possibilita operar com o real não-mediado por meio de uma mediação simbólica – e nos utilizar de um critério que não levasse em conta algum nível de contingência acadêmica. Este livro que agora compõe nossa revisão de literatura chegou às nossas mãos durante a escrita da dissertação de mestrado (Fonseca, 2018). Já naquele trabalho, ao fazer uma crítica a ideais institucionais que, como tais, se apresentam como ideais políticos, nos vimos na perigosa tentação de relegar todo e qualquer ideal à categoria de um processo ideológico que, ao ocultar o mal-estar (inerente a cultura, é a lição freudiana), impede as manifestações genuínas do sujeito e gera cerceamento. Tanto Freud como Lacan mantinham-se sempre desconfiados diante de um ideal ao perceberem, com bastante astúcia, que idealizar implica, em grande medida, em escravizar-se a tal ideal e à alteridade (o que Lacan chama de grande Outro) que ele engendra. Em suma, ser fiel a um ideal é facilmente convertido em fidelidade a um mestre. Foi assim que chegamos ao impasse de criticar os ideais sem querer, com isso, flertar com nenhum niilismo político. Foi neste momento, aliás, que surgiu o primeiro rudimento do problema fundamental deste trabalho: como repensar a utopia para além do ideal e da ideologia? Como se pode ver, uma contingência fortuita.

exaustiva dessas diferentes abordagens do problema, mas assimilando a nossa maneira aquilo que servirá de baliza para o nosso próprio percurso.

## 1

Contra a visão comum da utopia como imagem imperativa de um lugar onde os caminhos já foram exaustivamente indicados, prescritos e regulamentados, a psicanálise apresenta uma potência, qual seja: a possibilidade de “ler o texto das cinzas”, de medir os efeitos do recalco na história e, assim, recusar-se a um só tempo a esquecer o passado e se submeter a sua lógica de repetição. Desse modo, a psicanálise, ao engendrar uma capacidade de historicização e elaboração de traumas passados, se constitui como uma forma de reação ao contínuo inerte da história, como a quebra do ciclo de repetições que nos interdita o futuro. (Sousa, 2017). Clara referência, ainda que não plenamente explicitada pelo autor, à concepção benjaminiana de história, o que naturalmente desvela uma já conhecida via de diálogo entre psicanálise e crítica marxista quando o assunto é a busca utópica por transformação social.

## 2

Mas se a psicanálise é dotada de uma vocação utópica, trata-se de uma “utopia iconoclasta”, distinta, portanto, de uma vulgar concepção projetista. Ou seja, a vocação utópica da psicanálise se refere à perspectiva de um ideal que não pode ser colocado como imperativo, mas que aciona algo que ainda não se sabe: um vazio, uma brecha que nos movimenta para o novo. Uma utopia desejante que contra a promessa, propõe a aposta. Ora, uma tal concepção de utopia está intimamente relacionada à mensagem conflitante veiculada pela psicanálise, que se coloca, nesse sentido, como “vigilante da falta”, que se constitui no esforço contínuo de responsabilização do sujeito e da sociedade pelo seu mal-estar. (Miranda & Sousa, 2018). Resta saber como recuperar uma utopia assim concebida sem se restringir a fazer mera poesia da falha<sup>52</sup>, a um eterno apontar para falta constitutiva de todo ser falante no qual a iconoclastia se converte em resignação.

---

<sup>52</sup> “[...] o Real lacaniano não é o Real-como-impossível no sentido de não poder acontecer, ou de nunca podermos deparar com ele [...] Lacan não é esse tipo de poeta da falha. A coisa verdadeiramente traumática é que milagres – não no sentido religioso, mas no sentido de atos livres – acontecem, só que é muito difícil nos

## 3

Há uma íntima relação entre a obra freudiana e o tema da utopia na história do pensamento ocidental, cuja realização máxima é certamente a intervenção teórica de Herbert Marcuse<sup>53</sup>. A assimilação marcuseana da psicanálise, ainda que se faça do ponto de vista de uma interpretação filosófica do pensamento de Sigmund Freud, possui a virtude de contribuir sobremaneira no que se refere ao papel da psicanálise em sua articulação crítica com outros campos, como a teoria social e a própria filosofia – questão importante à tradição frankfurtiana na qual o filósofo alemão se insere. Nesse sentido, partindo de uma concepção de que a teoria psicanalítica é, em si mesma, social e política, Marcuse propunha certo horizonte de emancipação (subjéctiva e social) que almejava à liberdade de uma sexualidade polimórfica em uma sociedade não-repressiva, tanto no aspecto social, como metapsicológico do termo. É justamente tal imagem de um indivíduo concreto, pois impensável fora do social, que constitui sua utopia materialista de matiz psicanalítica, como o retrato de uma sociedade transformada. (Konder, 1998).

## 4

Ora, a contribuição histórica do pensamento freudiano ao tema da utopia aparece em Marcuse através da inegável contradição entre certa imagem de satisfação não-reprimida e o peso de uma realidade de não-realização dessa imagem. Trata-se, portanto, para enunciar de maneira um tanto tautológica, de enxergar uma potência de crítica ao princípio de realidade (e de suas exigências de adaptação) na própria assunção de tal contradição. O desafio, para Marcuse, é tornar a liberdade e o prazer uma realidade através da eliminação da repressão inerente à sociedade capitalista. Para tanto, seria necessária a formação de novas relações não-alienadas de trabalho diante da criação de novos destinos pulsionais em uma sociedade transformada, em que o princípio de realidade seria não-repressivo. É importante frisar que, se tal concepção utópica incorre em certa impostura de idealizar uma sociedade não-repressiva, é certo que Marcuse estava plenamente prevenido

---

havermos com eles. É por isso que devemos rejeitar a ideia de uma poesia da falha. Para Lacan, o Real não é esse tipo de Coisa-em-si da qual não possamos nos aproximar; é antes, a liberdade como um corte radical na textura da realidade.” (Žižek & Daly, 2006, p. 204-205).

<sup>53</sup> Mas que, ressaltamos, também pode ser percebida em menor grau em Ernst Bloch, Walter Benjamin e, mais recentemente, em Fredric Jameson.

de certo revisionismo (presente, por exemplo, em Fromm) que suprimia o conceito de pulsão de morte. O filósofo alemão, portanto, acolhe à imanência da pulsão de morte proclamada por Freud, buscando por outro lado desativar o seu caráter regressivo através de uma sociedade transformada em que reinaria um estado pleno de satisfação. (Pisani, 2006). Saída um tanto questionável, pois implicaria que tal estado de satisfação sexual desse fim à tensão do aparelho psíquico através de uma espécie de curto-circuito pulsional que, inesperadamente, não incorresse no conhecido atalho destrutivo da pulsão de morte. Certo malabarismo metapsicológico que, como podemos ver, acaba por se sustentar no recurso a um futuro utópico que justamente por ainda não existir fora de um vir-a-ser, torna-se irrefutável.

## 5

Em todo caso, a tradição freudo-marxista, que tem um dos seus pontos altos em Marcuse, mas que também remete a autores como Wilhelm Reich e Erich Fromm, possui a virtude de criticar um suposto pessimismo cultural de Freud. Porém, esses três pensadores acabaram por escrever certo por linhas tortas (ou torto por linhas certas) ao desembocar no tão criticável otimismo imputado aos utopistas. Em termos teóricos, recaíram na já suficientemente criticada concepção de utopia como inexistência de mal-estar que, enquanto tal, seria exclusivo da sociedade burguesa<sup>54</sup>. Em todo caso, trata-se de ver o desamparo não como primordial (ou, nos nossos termos, ontológico), mas apreendido socialmente<sup>55</sup>, o que se expressa em noções como mais-repressão (Marcuse), recalque socialmente necessário (Fromm) e na ideia de uma repressão sexual própria à dominação fascista (Reich). Uma utopia em psicanálise, todavia, não passa por uma libertação sexual irrestrita, visto que depende do reconhecimento da castração como condição de possibilidade do desejo, em que o sujeito renuncia às suas narcísicas fantasias de onipotência – e, portanto, a qualquer possibilidade de exclusão do mal-estar ou do desamparo. Trata-se, assim, de buscar constituir uma verdadeira “coletividade de sujeitos” que, longe de uma versão harmonizadora de utopia, acolha a singularidade e a diferença, articule o particular e o universal. (Peixoto Junior, 1998).

---

<sup>54</sup> O que, apesar de problemático, não deixa de ser uma forma arrevesada de afirmar a centralidade do mal-estar como o que movimenta em direção a um futuro emancipatório.

<sup>55</sup> Marcuse, no já comentado malabarismo metapsicológico para sustentar o conceito de pulsão de morte, incorreu menos que Fromm e Reich em tal impostura.

## 6

Pois é justamente no campo de problemas da universalidade que se articula uma das críticas mais comuns à discursividade dos utopistas, tida como uma modalidade do chamado discurso do mestre. A premissa é de que o ideal utópico engendra uma exigência do universal que muito facilmente desembocaria num processo de segregação enquanto índice da subordinação da diferença. Isto é, que a universalidade só se realizaria por meio de um discurso totalitário cujos limites são justamente os que dele são segregados. Ora, a posição desta crítica não é bem a de que a utopia suprimiria o mal-estar ou dele se apropriaria como motor, mas de que ela mesma o produziria. Trata-se de relegar a utopia ao que em psicanálise chamamos de recalque, sendo os segregados do discurso utópico universal, o excesso que retorna na forma de mal-estar. Aqui, a renitente demanda social por uma utopia se apresenta como demanda por um mestre, organizada em função de um horizonte ideal de reencontro com o paraíso perdido. (Goldenberg, 1997). O risco, nesse caso, é o de confundir uma crítica obviamente necessária à utopia com o abandono à busca por um universal (mesmo que não-todo) importante a qualquer luta por emancipação – o sujeito do inconsciente não é afinal uma forma de universalidade? –, recaindo no eterno jogo das diferenças que paradoxalmente se converte em um identitarismo sectário (ele mesmo, uma forma de segregação) tão presente no nosso cotidiano narcisismo das pequenas diferenças.

## 7

Aliás, pode-se dizer que a clássica crítica psicanalítica aos ideais configura-se, muito provavelmente, como uma das mais relevantes contribuições de Freud para o pensamento político. Assimilando aspectos dessa crítica há a contribuição de Jurandir Freire Costa para o tema – não diretamente, mas decerto implicitamente político – da utopia amorosa e sexual. E de todo modo, se o tema em si não é explicitamente político, o tratamento dado a ele na interseção entre Marcuse e Foucault certamente o é. Nesse ínterim, encontramos uma crítica contundente a qualquer ideal de felicidade que constranja a liberdade humana e suas expressivas possibilidades de reinvenção. Assim sendo, uma utopia – pensada seja no plano da ética da amizade foucaultiana como prática de libertação que escapa à lógica disciplinar, seja no escopo da erotização total marcuseana enquanto

contraponto crítico ao bem-estar alienado do capitalismo que coisifica a sexualidade – deve ser radicalmente pluralista. (Costa, 1997). Aqui, ainda que nossa proposta seja distinta do narrativismo que norteia a intervenção de Freire Costa na psicanálise, seu foco na potência libertadora da reinvenção subjetiva e a crítica a certo ontologismo positivo, reificador e essencialista<sup>56</sup> possui a virtude de apostar na irredutibilidade do sujeito a modelos (sejam utópicos ou ontológicos) pré-concebidos.

## 8

Ainda na esteira da desconfiança psicanalítica com os ideais, há a produção de um tipo específico de utopia que divide o mundo entre homens bons e maus, como uma forma de nos proteger da ambivalência que nos constitui<sup>57</sup>. Não perceber esse tipo de contradição constitutiva do ser humano moderno implica em recair numa visão estreita de subjetividade como recurso à dicotomia metafísica entre Bem e Mal. O destino de tal estratégia, como era de se esperar, é uma espécie de niilismo ressentido como fruto inexorável da idealização. Trocando em miúdos: quanto mais alto o salto, maior o tombo; quanto maior o ideal, mais ressentido o niilismo. A boa utopia, nesse sentido, deve se estabelecer como uma crítica da metafísica<sup>58</sup> que desde sempre serviu de fundamento de nossas utopias ocidentais: desde o mundo das ideias platônico, passando pelo paraíso cristão, para desembocar enfim nas modernas utopias revolucionária, científica ou tecnológica. Aqui, torna-se tarefa fundamental da psicanálise que pretende assumir sua vocação de para-além da clínica fazer uma crítica ao solo metafísico em que ela mesma está assentada<sup>59</sup>. (Naffah Neto, 1997).

---

<sup>56</sup> Sobre as aproximações e afastamentos do *narrativismo* de Freire Costa e o que nesta tese trabalhamos em termos de *ontologia negativa*, ver Dunker (2007).

<sup>57</sup> Estratégia presente de maneira massiva no Brasil contemporâneo, dividido entre sujeitos supostamente unos: os bandidos e os cidadãos de bem. Uma versão atual da velha luta dicotômica entre bem e mal, na qual os bandidos estão condenados a terem uma única possibilidade de bondade: na morte (como bem assinala a palavra de ordem dos cidadãos de bem: *bandido bom é bandido morto*).

<sup>58</sup> Que no caso de Naffah Neto (1997), partindo de uma abordagem diferente da nossa, preza por uma crítica da metafísica de matiz nietzscheana.

<sup>59</sup> Aqui, fica mais do que evidente que simplesmente reproduzir o gesto freudiano de criticar as diferentes *Weltanschauungen* (religiosa, filosófica ou política) sem perceber que ele mesmo se encontrava no interior de uma *Weltanschauung* científica (possivelmente newtoniana), não é o bastante (Dunker, 2019a).

## 9

Ora, uma utopia de base psicanalítica como crítica da metafísica possui obviamente um alvo bem delimitado: a metafísica do sujeito deduzida do “gnosticismo” que caracterizou a abordagem filosófica clássica. E como os resquícios da filosofia, enquanto disciplina-mãe, não se extinguiram na tendência à especialização e formação de novos campos de estudo (dito científicos) a partir do século XIX, é possível conceber também certo gnosticismo presente no indivíduo sociológico. Se tomarmos a teoria lacaniana do significante, veremos assim uma suposta correspondência “gnóstica” entre estruturas que transcendem e sobredeterminam a subjetividade, que vão de Deus, passando pelo Estado moderno, para desembocar enfim na estrutura inconsciente do Outro<sup>60</sup>. Pois é neste ponto que se encontra a possibilidade de ruptura com o gnosticismo colocada pela psicanálise, visto que o sujeito do inconsciente (*je*) não se restringe à roupagem imaginária e simbólica do eu (*moi*)<sup>61</sup>, isto é, não se restringe a uma estrutura que o transcende e sobredetermina (tal como o indivíduo sociológico ou, seu ancestral direto, o sujeito filosófico tradicional), mas advém do que é da ordem do impossível, da existência irreduzível de um furo na estrutura significante do Outro, em suma, advém do desejo. Com isso, a psicanálise parece conseguir forjar uma concepção de subjetividade que não se vê inteiramente subordinada a qualquer estrutura (seja ela encarnada na figura de Deus, do Estado, da linguagem ou do inconsciente). Isso obviamente possui uma relevância política: se a ideologia tem, por um lado, a função de encobrimento da falta no Outro, de totalização das significações, de constituição de um sistema fechado de ideias e valores quer se refiram ao presente ou ao futuro; a utopia, por outro lado, deve surgir da falta de lugar do sujeito, de uma ética do desejo como confronto à ideologia individualista. (Silveira, 1997). E, acrescentamos, como confronto à metafísica da subjetividade.

---

<sup>60</sup> Tais estruturas não deixam de corresponder ao que nós chamamos de metafísica (Deus), ideologia (Estado) e fantasia (sutura do Outro enquanto discurso inconsciente).

<sup>61</sup> Processo de identificação que na teoria althusseriana da ideologia é conhecido como interpelação e que Silveira (1997), a partir da teoria do antropólogo francês Louis Dumont, assimilou à “gênese extramundana do indivíduo”, ou seja, ao referido gnosticismo que deriva completamente a individualidade ou subjetividade de uma estrutura que o determina. O sujeito do inconsciente, nesse caso, apresentaria uma faceta para além da interpelação ideológica e, portanto, parece além do gnosticismo.



## 10

O curioso é que tal perspectiva da irredutibilidade negativa do sujeito para a recuperação da utopia pode apresentar-se como uma espécie de “faca de dois gumes”. Não à toa, vemos a partir dela uma contundente recusa à utopia enquanto matriz de produção e fechamento de sentido – e, portanto, uma leitura que propõe que a utopia possui uma função semelhante à da ideologia. É dessa maneira que sobrevoando parte da história da arte moderna, encontra-se uma expressiva crítica da identidade através de temas como: o da introdução da contradição e do vazio que leva a um esquecer-se de si mesmo; da busca incessante de si tornando-se outro; da procura por uma identidade inencontrável; da realização de experiências tão profundas que se tornam independentes do eu; da arte como forma de operar com o absurdo, o impensável e o impossível. Em suma, temas que dizem respeito tanto à arte quanto à psicanálise e que implicam no adentrar em um “não-lugar” de onde surgem todos os lugares, uma espécie de estética do vazio que se por um lado nos aproxima da aniquilação, por outro gera a abertura de um caminho criativo: uma verdadeira acrobacia da identidade, perpetuamente reinventada. (Frayze-Pereira, 1997). Mas o mais interessante é que na recusa mesma da utopia – inclusive de seu termo, que quase não aparece no ensaio de nosso autor –, vemos surgir com frequência uma expressão que remete à própria raiz etimológica da palavra: “não-lugar” (ou seja: u-topia, do grego *ou* enquanto prefixo de negação e *topos* que denota lugar). Como dissemos, uma faca de dois gumes que, com intenção ou não do autor, contrapõe à utopia uma versão outra um tanto desavisada de u-topia que, longe do fechamento de sentido, faz dela índice de abertura e invenção.

## 11

Mas se a reinvenção subjetiva, fundamental a toda utopia que se preze, é importante à psicanálise justamente porque esta engendra uma forma particular de simbolização como abertura de sentido, vivemos em tempos pouco simpáticos: tanto à psicanálise, quanto à utopia. Assim, assistimos ao século XXI ser inaugurado num estranho estado de miséria simbólica, tal como no diagnóstico de Benjamin do entreguerras. E sem simbolização não há historicização, não há memória social e não há, enfim, a temporalização necessária ao processo de singularização dos sujeitos que cria uma abertura para sequências diferentes e

conclusões desconhecidas. Que possibilita, enfim, a distensão do tempo e da própria subjetividade. É assim que nos vemos confinados a um presentismo imediato – inclusive no sentido literal de “não-mediado” simbolicamente. Desse modo, operar sobre a psicanálise e sobre a utopia em nosso tempo tem exigido um esforço não-natural. (Cardoso, 1997). Uma antiga intervenção política, marcada na história e nos muros de Paris de 1968, agora faz eco: *soyez realistes, demandez l'impossible*<sup>62</sup>.

### **Utopia na psicanálise, ou breves notas historiográficas sobre uma ideia fora de lugar**

Há utopia na psicanálise<sup>63</sup>. Dito assim, à queima-roupa, pode parecer exagero retórico, impostura ética, imprecisão teórica. Talvez fosse mesmo um pouco de cada, se não houvesse no interior da própria psicanálise àqueles dispostos a apostar em um “não-lugar” (uma u-topia, enfim!) que não precisa nem mesmo ser possível para acontecer. Todavia, ainda que não tenhamos deixado de assimilar algo do que a “psicanálise realmente existente” (Tupinambá, 2015a, p. 13) tem a dizer sobre o problema da utopia, não convém nos contentar com o que já está posto. Se fosse esse o caso, esta pesquisa poderia se dar por encerrada aqui. Antes, convém admitir que a premissa que prescreve uma relação entre utopia e psicanálise é ainda controversa e polêmica, exigindo um trabalho de verificação.

Para tanto, parece-nos útil propor uma abordagem histórica, a qual, segundo ouvimos de um historiador da psicanálise<sup>64</sup>, tem como uma de suas virtudes fundamentais a de possibilitar o deslocamento da questão “isto é psicanálise?” para “que psicanálise é esta?”. De fato, a intuição ganha consistência se voltarmos o nosso olhar para a multiplicidade de interpretações, correntes, assimilações e articulações críticas que a

---

<sup>62</sup> É verdade que as palavras de ordem, tal como os destinos da explosão revolucionária de 1968, podem conter um sentido ambíguo. É o que em alguma medida explora Raul Pacheco Filho (2015) ao se questionar sobre a existência ou não de uma aproximação possível entre o *slogan* da Adidas, “*impossible is nothing*”, e o referido “seja realista, exija o impossível”. Diante desse paradoxo, podemos deduzir a tarefa de contrapor o impossível utópico às infinitas possibilidades de consumo de nosso tempo pós-moderno, globalizado, neoliberal e, claro, antipático à mudança social – afinal, se nada é impossível, não há por que sequer almejar qualquer transformação. Em outros termos, fica a tarefa de defender a utopia política que vislumbra um mundo supostamente impossível contra a utopia consumista de um mundo em que tudo é possível (ainda que apenas aos poucos que tem real poder de compra sem endividamento).

<sup>63</sup> A frase é intencionalmente ambígua. Pois, se por um lado, ela remete ao fato comprovado de que há psicanalistas que falam de utopia (como vimos na seção anterior), gostaríamos de explorar, por outro, uma relação ainda mais profunda entre psicanálise e utopia, por assim dizer intrínseca aos próprios modos de inscrição da psicanálise na sociedade (como veremos nesta seção).

<sup>64</sup> Do autor, a quem agradecemos por essa intuição, sugerimos a leitura de Santos (2016), onde se encontra uma aplicação exemplar de tal premissa.

ciência formulada por Sigmund Freud abarcou desde a sua criação (Dunker, 2006). Contudo, apesar disso (mas, ao mesmo tempo, motivado por isso), a história da psicanálise, sobretudo de sua institucionalização, sempre foi marcada pela presença sintomática de ortodoxias e dogmatismos, de modo que não raras vezes, o que predomina nos círculos psicanalíticos não chega a ser nem mesmo uma interrogação, mas uma sonora exclamação: “isto não é psicanálise!”<sup>65</sup>.

Aliás, a presente pesquisa, ela mesma, ao partir da proposta de recuperação do conceito de utopia partindo da articulação crítica entre psicanálise, política e filosofia, apresenta-se como um alvo potencial de tal exclamação. Dentre as mil-e-uma justificativas para tal recriminação, uma se destaca: a de que reabilitar o conceito de utopia leva, inevitavelmente, ao que Freud (1933/2010) chamou de *Weltanschauung*. Por apego à argumentação cuidadosa, supondo que já não tivéssemos até o momento abordado o tema, não nos custa lembrar que a “visão de mundo”, no léxico psicanalítico, é entendida como uma construção intelectual capaz de produzir um quadro coeso e sem lacunas do edifício do universo. Isto é, um sistema ideal dotado de *unidade harmoniosa* que, como um “guia de viagem” (Freud, 1926/2014), informa sobre tudo, tornando a jornada existencial aparentemente menos angustiante e desamparada, como quem, na falta de uma lanterna, canta na escuridão para afastar o próprio medo.

Ora, é necessária apenas uma brevíssima definição do que Freud queria dizer com *Weltanschauung* para que um paradoxo logo se forme. Pois, recusar a utopia, ou qualquer outro objeto de estudo, enquanto um tema digno de ser investigado pela psicanálise, é a maneira mais fácil de edificar uma desaconselhável “visão de mundo psicanalítica”. Vale lembrar que Freud, ao procurar distinguir a psicanálise de discursos como o da filosofia, da religião, da arte, bem como o de ideais políticos, em momento algum interditou a psicanálise de se debruçar sobre temas advindos desses campos. Ele próprio nunca se furtou disso, sempre remetendo a essas e outras áreas do amplo leque das chamadas “humanidades”. Pelo contrário, em tom combativo, Freud afirmou ser típico das visões de mundo, sobretudo da religiosa, a “proibição de pensar”. Ademais, dizer que um objeto, como a utopia, está para além da “jurisdição psicanalítica” implica em pressupor que a psicanálise possua fronteiras bem delimitadas, como se configurasse um campo de estudos

---

<sup>65</sup> Sobre os “impasses fálicos” típicos da psicanálise e o consequente “complexo de impostura” entre psicanalistas, especialmente no Brasil, ver Dunker e Kyrillos Neto (2014).

uno e harmônico, no qual não existe conflitos encarniçados entre diferentes tradições, correntes e leituras.

Diante de tal impostura, cujo descolamento da realidade dos debates internos à psicanálise, com sua profusão de escolas e cisões, é facilmente percebido por qualquer um que tenha um mínimo de proximidade com o campo, nos vemos tentados a retomar a tese de Louis Althusser (1976/1985) de que a psicanálise é estruturalmente conflituosa e cisionista, pois, tal como o marxismo, é uma ciência que se constitui em torno de um antagonismo que, além de ser seu objeto de estudo, lhe é imanente. Afinal, como se sabe, campo nenhum está ao abrigo da contradição performativa de encarnar justamente o que mais critica. Não raro, as cisões entre psicanalistas foram motivadas pela busca por uma psicanálise pura – ou, pelo menos, depurada –, em que o “antagonismo imanente”, do qual fala Althusser, tornou-se disparador dos mais variados mecanismos de defesa, sobretudo daquele conhecido como “narcisismo das pequenas diferenças”. Processo que o próprio Freud (1933/2010), no contexto da crítica a *Weltanschauung*, demonstrou se fazer presente no marxismo. Não nos esqueçamos que, depois de fazer suas críticas à teoria marxista, o vienense ressaltou que, a seu ver, o “marxismo teórico” ganhou o caráter exclusivo de uma visão de mundo quando se concretizou no “bolchevismo”. A partir daí, Karl Marx teria se tornado uma espécie de Deus-Pai, e sua obra uma espécie de Escritura Sagrada.

Sem entrar no mérito se a avaliação freudiana da experiência soviética é justa, não aconteceria o mesmo com a psicanálise, que frequentemente ganha traços inequívocos de uma visão de mundo no interior de suas instituições (Kyrillos Neto & Pádua, 2015; Palumbo, Moreira & Haritçalde, 2018), onde Freud é tornado Deus-Pai e sua obra Livro Sagrado? Não é isso que está em jogo, afinal, quando os psicanalistas sintomaticamente acabam por constituir, entre si, laços libidinais típicos de uma massa, quando não de uma horda primeva submissa ao líder? O próprio Lacan fez referência a isso na ocasião de dissolução da EFP<sup>66</sup>: “Sabemos o que custou o fato de Freud haver permitido que o grupo

---

<sup>66</sup> E mesmo antes disso, quando ainda era membro da SFP: “Para se transmitir, não dispondo da lei do sangue, que implica a geração, nem da lei da adoção, que pressupõe a aliança, resta-lhe a via da reprodução imaginária, que, por uma modalidade de fac-símile análoga à impressão, permite, por assim dizer, sua tiragem num certo número de exemplares em que o único se pluraliza. Esse modo de multiplicação não deixa de encontrar nessa situação afinidades favoráveis. Pois não nos esqueçamos de que a entrada na comunidade está sujeita à condição da análise didática, e há mesmo uma certa razão para que tenha sido no círculo dos didatas que veio à luz a teoria que faz da identificação com o *eu* do analista a finalidade da análise.” (Lacan, 1956/1998, p. 479, grifo do autor). “Esses fenômenos de esterilização, bem mais patentes ainda por dentro, não podem deixar de estar relacionados com os efeitos de identificação imaginária cuja instância fundamental Freud revelou nas massas e nos grupos, o mínimo que se pode dizer é que esses efeitos não são favoráveis à discussão, princípio de qualquer progresso científico. A identificação com a imagem que dá ao grupo seu

psicanalítico prevalecesse sobre o discurso, tornando-se Igreja” (Lacan, 1980/2003, p. 320). Com a ressalva irônica de que ele próprio não percebesse – ou, se percebendo, não se importasse – que a dissolução, ao ser conjugada na primeira pessoa, como de fato foi (*dissolvo*, escrevera o psicanalista francês), reproduzia um efeito típico de grupo no qual agora era Lacan quem ocupava o lugar do centro totêmico<sup>67</sup>. O comentário de Althusser, que na ocasião fez, “em nome dos analisantes”, uma crítica tanto ao ato de Lacan quanto à perplexidade passiva dos lacanianos, não poderia ser mais precisa:

[...] ainda que não tenha sido convidado, entrei ontem à tarde às 18:20 no grande salão do PLM [hotel em Paris], onde Lacan, de pé, com a cabeça dirigida para um texto que talvez não existisse sob seus olhos, falava em voz baixa, triste e cansado, diante de 500 pessoas aparentemente fascinadas; [...] ontem à noite, interrogado por uma jovem que ‘filtrava a entrada’ e que me permitiu entrar imprudentemente sem dizer nada, contestei a pergunta: ‘O senhor foi convidado?’ com um: ‘Sim, pelo Espírito Santo, e não por Deus Pai, mas é ainda melhor’ (Althusser, 1980/1996, p. 217, tradução nossa).

É nesse sentido que gostaríamos de propor que a turbulenta história da psicanálise, por si só, já justifica a importância da liberdade investigativa (desde que rigorosa), ao remeter aos pontos em que a institucionalização e produção de laço social entre analistas “traí” sua própria teoria, fazendo da psicanálise uma *Weltanschauung* quase religiosa – geralmente paroquial – que proíbe o pensar. No nosso caso, em especial, a visada sobre a história da psicanálise no Brasil, ainda que rápida, torna-se útil por nos abastecer de argumentos a favor, inclusive, da ideia estapafúrdia de se estudar um conceito supostamente obsoleto e caduco, como é o caso da utopia, partindo de uma teoria supostamente pessimista e desencantada, como é o caso da psicanálise. Como se o olhar

---

ideal – aqui, a da suficiência encarnada – decerto fundamenta, como Freud mostrou num esquema decisivo, a comunhão do grupo, mas precisamente à custa de qualquer comunicação articulada. Ali, a tensão hostil é até mesmo constitutiva da relação de indivíduo com indivíduo. É isso que o preciosismo corrente no meio reconhece, de maneira totalmente válida, sob o termo *narcisismo* das *pequenas diferenças*, que traduziremos em termos mais direto por: terror conformista.” (Lacan, 1956/1998, p. 493, grifos do autor).

<sup>67</sup> Justiça seja feita, é verdade que Lacan não deixou de justificar analiticamente o aparente paradoxo – o que, todavia, não nos parece convencer o bastante a ponto de desfazer a ironia: “Que basta que um vá embora para que todos fiquem livres é, em meu nó borromeano, verdadeiro a respeito de todos; é preciso que seja eu em minha Escola.” (Lacan, 1980/2003, p. 319, grifo nosso), “Se pai severo, persevero [*Si je père-sévère*], é porque a experiência feita convida a uma contra-experiência que compense.” (Lacan, 1980/2003, p. 320, grifo nosso). Uma boa análise da crise institucional de 1980, bem como de outras crises nas instituições lacanianas, pode ser encontrada em Tupinambá (2015a; 2019).

atento para a história, quando devidamente iconoclasta<sup>68</sup>, se constituísse como uma espécie de vacina contra a ortodoxia dogmática e às suas vicissitudes.

Mas, antes de qualquer coisa, é preciso esclarecer que, com esse “olhar atento”, não pretendemos encarnar o ofício de historiador da psicanálise no Brasil, mas apenas aproveitar os resultados já encontrados na historiografia, produzidos por aqueles que possuem expertise nesse tipo de investigação. Com isso, acreditamos poder extrair algumas considerações importantes para o desenvolvimento de nosso estudo sobre a utopia. Não será a primeira nem a última vez em que um pensamento, se pretendendo materialista, contrapõe história à metafísica. Com efeito, pretendemos combater uma premissa tacitamente implicada na acusação pseudofreudiana de que uma pesquisa como a nossa inevitavelmente se sustenta em uma visão de mundo, a saber: a vulgata de que o exercício da psicanálise requer uma isenção radical de todo e qualquer compromisso extraclínico, inclusive o político. Aqui, partimos da hipótese de que, se obtivermos sucesso na proposta crítica de contestação desse lugar-comum, conseguiremos demonstrar, em consonância com o que já foi apresentado de maneira mais metódica na introdução, a legitimidade de uma pesquisa que pretende generalizar filosoficamente pressupostos psicanalíticos que possam vir a ter alcance para uma política utópica. Por sua vez, esperamos poder dar também, dessa forma, o nosso quinhão (ou pelo menos nosso incentivo) à futuras investigações<sup>69</sup> que – bem mais ousadas que a atual – procurem defender, inversamente, que o engajamento em uma política utópica possa porventura impor transformações profícuas no campo da práxis psicanalítica.

---

<sup>68</sup> Fazemos a ressalva da iconoclastia porque mesmo Freud, no contexto de disputa teórica e institucional na década de 1910, sobretudo em relação a Carl Gustav Jung e Alfred Adler, fez um uso fortemente enviesado da historiografia, na contramão do que estamos aqui propondo, como uma espécie de método para evitar a dispersão do movimento psicanalítico, forjando um verdadeiro mito de origem no qual ele próprio, encarnando a figura do “pioneiro”, servia de baliza do que poderia ou não ser dito em nome da psicanálise (Ruperthuz, 2021).

<sup>69</sup> Programa de pesquisa sugerido por Gabriel Tupinambá que, por enquanto, optamos por “deixar fermentar”. Em todo caso, vale comentar que ele próprio já traçou os primeiros contornos de um projeto dessa ordem, ao ressaltar que há uma história dos compromissos sociais que a psicanálise afirmou serem passíveis de variação, como é o caso das variáveis culturais ligadas à sexualidade que são, para os psicanalistas, contingentes por excelência. Partindo desse pressuposto, torna-se plausível, desde que a distensão do espaço de escuta não tenha a pretensão de prescrever o que pode aparecer sob associação livre, que o analista mantenha o compromisso com a hipótese de que o modo de produção e reprodução da vida em que vivemos (lê-se capitalismo) seja também contingente e variável, o que nos obrigaria a não restringir a variabilidade do que escutamos à cultura e aos costumes, incluindo aí questões ligadas à economia e ao Estado. (Tupinambá, 2020b). O que, a nosso ver, não deixa de ser uma maneira de experimentar a possibilidade de ser psicanalista e garantir a escuta, mantendo o compromisso com a transformação utópica do mundo. Vale comentar que, nos últimos anos no Brasil, surgiram algumas iniciativas práticas nesse sentido, das quais destacamos a título de exemplo: Psicanálise na Praça Roosevelt, Margens Clínicas, Psicanálise na Rua, PerifAnálise, Clínica Aberta, Estação Psicanálise, entre outras.

Afinal, não custa lembrar que na história da psicanálise no Brasil não é novidade o processo de inadvertida influência exercida por (des)engajamentos políticos, por vezes escusos, na prática clínica. Para o mal e para o bem, a própria assimilação da psicanálise, que nestas terras foi precoce, se deu intimamente articulada a ideários predominantemente extraclínicos. Basta lembrar da surpresa do já septuagenário Freud ao saber do interesse pela psicanálise no “distante Brasil”, em carta ao psiquiatra brasileiro Osório César<sup>70</sup>. E não poderia ser diferente em um país cujo emblema originário, nas palavras de Gilberto Freyre<sup>71</sup>, autoproclamado veterano da aplicação da psicanálise à reinterpretação da formação social brasileira, é o “andar nu do índio” que denota a nossa afinidade de origem com a psicanálise – que, por aqui, sempre fora instintiva e intuitiva.

No Brasil, país onde pressupõe-se que “Freud explica” tudo (ou, pelo menos, muita coisa), pode-se dizer que a aplicação da psicanálise veio bem antes da formação de um campo psicanalítico consistente. Em 1964, ano em que coincidem o golpe militar no Brasil e a fundação da primeira escola de psicanálise lacaniana na França, Lacan (1964-1971/2003) propôs uma estrutura em três seções não hierarquizadas verticalmente, mas organizadas de maneira circular, para a EFP: a primeira (e central), de “psicanálise pura”, ligada à doutrina e práxis clínica propriamente dita; a segunda, de “psicanálise aplicada”, vinculada à terapêutica médica; e a terceira (e mais marginal), de “recenseamento do campo freudiano”, envolvida na articulação com ciências afins. Transpondo a tecnologia organizacional lacaniana para o nosso caso de implantação primordialmente não organizada da psicanálise, diríamos que a segunda e a terceira seções curiosamente precederam a primeira, de modo que *a nossa psicanálise nasceu im-pura por definição, uma espécie de freudismo brasileiro a um só tempo orgânico (pois sem centro organizador) e inorgânico (pois sem base social)*.

Como comenta Christian Dunker (2015), antes mesmo da existência de psicanalistas – que para existir requeriam a presença de instituições formadoras no país – havia por aqui uma psicanálise enquanto complexo discursivo assimilado, primeiramente, de maneira sincrética e antagônica pela psiquiatria de viés higienista e pelas vanguardas artísticas modernistas nos anos 1920 e, posteriormente, incluído no amplo debate sobre a brasilidade a partir dos anos 1930. Foi assim que as premissas psicanalíticas aportaram por

---

<sup>70</sup> Sobre as correspondências de Freud remetidas ao Brasil entre as décadas de 1920 e 1930, ver: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/6/05/mais!/5.html#:~:text=Uma%20segunda%20carta%20de%20Freud,internos%20do%20Hospital%20do%20Juquery.>

<sup>71</sup> Em entrevista que pode ser acessada aqui: [http://memoria.bn.br/DocReader/030015\\_10/103597.](http://memoria.bn.br/DocReader/030015_10/103597.)

aqui como verdadeiras ideias fora do lugar<sup>72</sup>, no sentido preciso dado por Roberto Schwarz (2000) para o processo, típico da truncada modernização periférica, de importação de ideias europeias que, quando chegam ao Novo Mundo, passam a ser utilizadas de maneira independente de seu lastro material de origem. Ora, no caso das ideias psicanalíticas – que a rigor não foi teorizado por Schwarz, mas devidamente aduzido por Dunker – ocorreu o mesmo processo de “utilização imprópria dos nomes”. Quando inscritas na cultura brasileira, tais ideias inicialmente tornaram-se tão impraticáveis (de fato, até o pós-guerra não se praticava psicanálise em território nacional), quanto indescartáveis (pois assimiladas com destaque na interpretação brasileira do brasileiro).

Situação temporária, sanada logo da implantação definitiva da psicanálise no Brasil que, a partir da década de 1950, passou a contar com uma instituição reconhecida pela IPA, psicanalistas atuantes e formação de aspirantes? Não exatamente. Até porque não parece exagero afirmar que ainda hoje a experiência do “caráter postiço, inautêntico e imitado” perdura entre muitos psicanalistas brasileiros, confirmando, talvez, a tese schwarziana (Schwarz, 1987) de que esse sentimento generalizado de impostura constitui um mal-estar “durável e de fundo” na experiência cultural brasileira, do qual a nossa subcultura psicanalítica não poderia escapar. Tudo se passa como se, uma vez percebida a possibilidade de autonomização do discurso psicanalítico frente à clínica psicanalítica, sempre houvesse o medo de sua conversão em pura ideologia<sup>73</sup>. A maneira encontrada para tentar evitar esse risco, porém, não poderia ter sido mais ideológica, na qual nos deparamos com o já mencionado histórico de busca empedernida por uma psicanálise depurada, sobretudo de todo e qualquer comprometimento externo ao *setting* clínico tradicional.

Mas de fato, como íamos dizendo, a história da busca pela pureza em psicanálise não pode ser dissociada do seu processo de institucionalização no Brasil, iniciado logo após a Segunda Guerra Mundial e, inclusive, beneficiado pela chegada de imigrantes

---

<sup>72</sup> A base original para a concepção de “ideia fora do lugar”, de Schwarz (2000), é a do liberalismo com seu lastro escravocrata no Brasil. Que uma figura como Domenico Losurdo (2006) tenha demonstrado, com vasta fundamentação histórica, que a relação entre liberalismo e escravidão é mais estrutural do que mero acidente histórico de um país na periferia do capitalismo, parece – muito mais que condenar a tese schwarziana a ser mais um capítulo da hagiografia liberal acadêmica ou do marxismo ocidental, a depender do humor da ocasião – ratificar a perspectiva de que a verdade da exploração disfarçada do centro se encontra na brutalidade explícita existente na periferia, o que conseqüentemente a dota de uma visão privilegiada da ideologia capitalista. Coisa que Losurdo não deixa de fazer jus, quando destaca a importância das lutas anticoloniais para a crítica marxista.

<sup>73</sup> Aliás, mais uma prova da “virtude” periférica da antecipação na qual, como dizia Paulo Arantes (2021), revertemos a nosso favor as desvantagens do atraso, é que o processo de cisão entre base e superestrutura, que nos países centrais tornou-se mais facilmente perceptível no capitalismo tardio com sua racionalidade cínica, no Brasil já era visível a olhos nus pelo menos desde a Independência.



refugiados, como no caso exemplar de Adelheid Koch, primeira analista didata em solo nacional. Tal como na proposta institucional lacaniana na qual psicanálise pura era sinônimo de centro organizador – ainda que evidentemente não motivado por ela, visto que o lacanismo só chegaria no Brasil décadas mais tarde e numa chave de crítica institucional –, o processo de “purificação” da psicanálise foi devidamente “centralizado” pelas sociedades recém filiadas à IPA, nas quais a psicanálise britânica, sobretudo de inspiração kleiniana, reinava absoluta. (Coimbra, 2004; Russo, 2006; Kyrillos Neto & Pádua, 2015). A expectativa geral era a de que finalmente o defeito histórico da psicanálise brasileira, marcada inicialmente por uma espécie de *implantação social elíptica*, seria corrigido. Dessa vez, instituindo uma psicanálise legítima, de maneira menos apressada e precoce, por assim dizer no “tempo certo”, em consonância com a pontualidade dos ingleses<sup>74</sup>.

O curioso foi que, a despeito de todo esforço centralista, por aqui a psicanálise nunca conseguiu se fechar completamente em si mesma. Para além da pulverização institucional que não pôde ser evitada<sup>75</sup>, provavelmente por vocação de um discurso que no Brasil nasceu sem centro, ela continuou cumprindo um papel no interior da cultura brasileira, comprovando que mesmo a clínica tradicional, exercida sob quatro paredes, não constitui por si só uma cena metafísica apartada do mundo. Pelo contrário, a clínica é a via privilegiada por meio da qual se realiza justamente a inscrição da psicanálise neste mundo. A “outra cena” de que falava Freud é “outra” em relação à consciência individual, não escapando, portanto, da sobredeterminação social – coisa que Lacan viria a demonstrar ao propor que o inconsciente, discurso do Outro, é estruturado como linguagem.

Se em sua assimilação inicial, ainda no início do século XX, a psicanálise serviu como um discurso no qual ressoavam nossas aspirações de modernização estética e científica, veremos o movimento de institucionalização ser estranhamente intensificado a partir da década de 1960, com um verdadeiro *boom* da psicanálise durante a ditadura

---

<sup>74</sup> Aliás, levando em conta que, de fato, quando o assunto é psicanálise pós-freudiana, a inglesa foi uma das mais profícuas produzindo uma verdadeira tradição dentro do movimento psicanalítico internacional – além de Ernst Jones, responsável pela ida de Sigmund e Anna Freud para a Inglaterra durante o regime nazista, temos Melanie Klein, Wilfred Bion, John Rickman, Donald Winnicott, James Strachey e John Bolwby como apenas alguns dos nomes de peso que compuseram a psicanálise britânica –, não deixa de ser uma ironia divertida que a “gota d’água” para a famosa excomunhão de Jacques Lacan pela IPA tenha sido as sessões de tempo variado.

<sup>75</sup> “É característica da psicanálise brasileira, salientada por observadores externos, sua presença em diversas instituições, bem como a dimensão turbulenta de suas próprias associações. Das entidades de saúde mental a escolas e hospitais gerais, das universidades aos aparelhos jurídicos e os programas de pós-graduação, isso tudo, além da proliferação de associações de psicanálise no Brasil, testemunham nossa fé institucionalista.” (Dunker, 2015, p. 141).

militar (Coimbra, 2004; Dunker, 2015; Kyrillos Neto & Pádua, 2015). O irônico é que, se por um lado, era creditado ao centralismo das instituições oficiais a patrulha de uma doutrina e prática psicanalíticas purificadas de influências externas, por outro, essas mesmas instituições demonstrariam reproduzir internamente traços da estrutura ditatorial que a princípio lhe era externa – convivência que viria a ser comprovada publicamente no infame episódio conhecido como “Caso Amílcar Lobo”<sup>76</sup> (Moreira, Bulamah & Kupermann, 2014; Kyrillos Neto & Campos, 2015).

Ademais, tal qual uma fita de Moebius, veremos que não só o externo possuía continuidade no interno, como o contrário também. Assim, a estrutura superegoica típica da formação ipeísta de analistas – “praticantes da obediência anglófona”, segundo Lacan (1964-71/2003, p. 243) – utilizava-se da transferência como instrumento alienante de doutrinação, não somente teórica, como política no contexto brasileiro (Moreira, Bulamah & Kupermann, 2014). Dessa forma, a psicanálise, na esteira de boa parte do mundo “psi” brasileiro, diga-se de passagem, ocupava na cultura autoritária daqueles anos uma dupla função. Por um lado, participava do ideário modernizante da ditadura, se constituindo como objeto fetichizado de consumo das elites em seu processo de subjetivação e tentativa de inserção no estilo de vida aristocrático e burguês da Europa. Por outro, tratava-se de um verdadeiro dispositivo de adequação, traduzindo conflitos derivados do espaço familiar para reduzir a percepção das contradições do espaço público, de modo que o tratamento dado a elas fosse restrito e controlado. Na década de 1970 houve, inclusive, o desenvolvimento de pesquisas, algumas de inspiração psicanalítica, sobre o perfil psicológico de militantes presos pelo regime, contando com a participação tanto de psicólogos ligados ao exército, quanto de profissionais civis. A estratégia, colaboracionista por excelência, era evidente: privatização do conflito político via psicologização moralizante. (Coimbra, 2004; Dunker, 2015; Kyrillos Neto & Pádua, 2015).

Com efeito, o contexto desenvolvimentista relegado pela ditadura, com seu “milagre econômico”, parece justificar que a primeira psicanálise a prosperar por aqui

---

<sup>76</sup> Amílcar Lobo foi um psicanalista em formação na Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro que, concomitantemente, trabalhava no aparato repressivo da ditadura militar com o codinome “Dr. Cordeiro”. Como médico, sua função era manter os presos políticos acordados, garantindo – numa semelhança perversa com o trabalho do analista – que eles “continuassem falando” durante os interrogatórios. Como veio a ser comprovado, seu analista didata na época, Leão Cabernite, assim como outros psicanalistas da instituição no país e no estrangeiro, sabiam de sua colaboração nos “porões” da ditadura. Todos fizeram vista grossa, explicitando a cumplicidade da SPRJ e da IPA com o regime militar brasileiro. (Moreira, Bulamah & Kupermann, 2014; Kyrillos Neto & Campos, 2015).

tenha sido a inglesa, com seu horizonte de individualismo liberal, bem como seu foco nos processos de maturação e desenvolvimento psicológico. O mesmo pode ser dito sobre a centralidade atribuída a noções técnicas ligadas ao contrato analítico e a uma suposta e necessária neutralidade dos psicanalistas, que combinavam com uma psicanálise que, para funcionar, deveria ser exercida sob um enquadre clínico justo – uma *psicanálise devidamente enquadrada*, por assim dizer. O que explica também que sua assimilação universitária, de proporção incomum se comparada com outros países, tenha se dado de maneira privilegiada nos cursos de psicologia, que se “psicanalizaram” na mesma proporção e velocidade na qual foram expandidos, em detrimento dos “subversivos” departamentos de filosofia e sociologia, que passaram por um processo de progressivo desmantelamento durante o regime militar. (Coimbra, 2004; Russo, 2006; Dunker, 2015).

Em todo caso, como o monopólio das sociedades psicanalíticas reconhecidas pela IPA era o nosso equivalente microinstitucional do emparelhamento militar do Estado brasileiro, ao final da década de 1970 assistiríamos a um duplo movimento de “abertura”: democrática e psicanalítica. É quando conhecemos, nos termos de Jane Russo (2006), uma verdadeira “invasão” argentina e francesa, que logo viria a constituir uma cena fundamentalmente crítica na psicanálise brasileira, sobretudo de corte lacaniano<sup>77</sup>.

Que tenha sido o lacanismo o eleito da vez para florescer em nossas terras férteis, há pelo menos duas explicações concatenadas. A primeira, remete à suposta vocação anti-institucional lacaniana. A segunda, está ligada a uma curiosidade infeliz: o tempo de duração da ditadura militar no Brasil coincide com o da existência da sociedade de psicanálise fundada e dissolvida por Lacan na França. Enquanto entre o golpe e a fundação (ela mesma, fruto de uma dissidência) há uma diferença de pouco menos de três meses, o tempo que separa a lei de anistia da carta de dissolução não chega a cinco, a primeira assinada ao final de agosto de 1979 e a segunda datada do início de janeiro de 1980. Assim, pelo contraste das duas experiências temporalmente (mas não espacialmente) coincidentes, a psicanálise lacaniana chega ao Brasil como uma espécie de solução de

---

<sup>77</sup> Ainda que não possamos, de modo algum, ignorar a existência de uma psicanálise crítica de influência inglesa nesse período. Aqui, recorremos mais uma vez a Christian Dunker, que ressalta que: “A partir do final dos anos 1970, a influência anglo-saxônica veio também em outra chave, pelas mãos dos exilados, em especial os que vinham da Argentina ou os que voltaram do exílio em centros europeus. A psicanálise argentina traz uma consciência mais clara sobre colonização e é historicamente tida como benéfica influência crítica: Aberastury, Pichon Rivière e Boholavsky e seus discípulos emigrados nos mostraram como a tradição britânica albergava posições de resistência a situações culturais opressivas.” (Dunker, 2015, p. 155).

compromisso contra o “integralismo” das sociedades psicanalíticas oficiais no período ditatorial, segundo expressão chistosa de Betty Milan e MD Magno<sup>78</sup>.

Se as críticas do próprio Lacan à IPA tomavam para si, como uma espécie de espantalho preferido, a *ego psychology* – psicanálise nova-iorquina que nunca chegou a ancorar em nossos portos –, no Brasil tais críticas acertaram outro alvo: a psicologia das relações objetais, de Melanie Klein e companhia. Mais uma vez, como já havia acontecido com o freudismo, a implantação do lacanismo no Brasil também foi condicionada principalmente por compromissos extraclínicos, ligados à sua origem institucional contestatória, à crítica rigorosa da psiquiatria e ao horizonte de emancipação subjetiva. (Dunker, 2015). Um caso paradigmático que, a nosso ver, confirma o que talvez seja o último episódio da assimilação descentrada da psicanálise no Brasil é o do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, primeiro grupo lacaniano em solo nacional<sup>79</sup> que, numa perspectiva meio modernista, meio tropicalista, tinha como projeto a busca por uma “psicanálise extensiva”, “aberta ao campo mais amplo de interesses culturais”, “capaz de abranger qualquer discurso” e “intervir analiticamente na cultura”<sup>80</sup> – cuja produção intelectual, diga-se de passagem, viria a inspirar uma das mais importantes figuras da teoria social brasileira contemporânea, como Lélia González (1975/2020).

É sabido, contudo, que a proposta do Colégio Freudiano não viria a se tornar hegemônica no campo lacaniano brasileiro. Com um estilo demasiadamente elíptico – dessa vez, não apenas na acepção “astrofísica” com o qual viemos trabalhando desde o início deste estudo, mas sobretudo no sentido da figura de linguagem<sup>81</sup> –, tal abordagem

<sup>78</sup> Em entrevista elogiosa à Dissolução de 1980 (“Diz-solução”, como eles pontuaram em estilo “lacaniano”), que pode ser acessada aqui: [http://memoria.bn.br/DocReader/030015\\_10/2409](http://memoria.bn.br/DocReader/030015_10/2409).

<sup>79</sup> Mas nem de longe o último, como mostra Jane Russo: “Curiosamente, a proliferação de sociedades lacanianas ocorreu no Brasil como um todo (embora o Rio de Janeiro permaneça sendo uma espécie de recordista), o que não acontecera no período do monopólio das sociedades “oficiais”, nem mesmo na época de maior difusão da psicanálise. Sem contar cinco sociedades paulistas, entre 1982 e 1990 foram fundadas 13 instituições de formação lacaniana nas seguintes cidades: Brasília, Vitória, Salvador, Recife, Belo Horizonte (duas), Curitiba, Teresina, Porto Alegre (duas), Fortaleza e São Luís (duas). Esta informação revela-se ainda mais surpreendente quando se sabe que até 1987 só havia sociedades psicanalíticas “oficiais” no Rio de Janeiro (duas), em São Paulo e Porto Alegre, além de núcleos psicanalíticos no Recife e em Brasília.” (Russo, 2006, p. 422). Essa profusão de instituições lacanianas, como o leitor já deve imaginar, carregou consigo a velha tensão intergrupos que, como vimos, é uma constante na história da psicanálise.

<sup>80</sup> Ver: [http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083\\_04&pagfis=36691](http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083_04&pagfis=36691).

<sup>81</sup> Além de caracterizar o movimento dos astros, *elipse* remete a uma figura de sintaxe da língua portuguesa que envolve tanto um processo gramatical, quanto estilístico, definido como: “Omissão de um termo numa enunciação linguística. No enunciado, o termo elíptico é facilmente subentendido porque está presente em nosso espírito e sua compreensão se depreende do contexto geral ou da situação. [...] Fora da coesão referencial, a elipse [...] conta às vezes com o conhecimento de mundo do leitor. [...] Alguns poetas modernistas fizeram uso abundante da elipse em nome do estilo propício à captação dos elementos essenciais de uma cena” (Azeredo, 2018, pp. 529-530). “Recurso condensador da expressão, a elipse é naturalmente

“sincrética”<sup>82</sup>, segundo expressão de Dunker (2015), acabaria, por fim, perdendo espaço para a vertente institucionalista de nosso lacanismo periférico que, ainda hoje, prolifera, acompanhando as novidades e cisões ocorridas no centro europeu<sup>83</sup>.

Pois bem, a essa altura de nosso sobrevoo historiográfico, já estamos em condição de finalmente retomar o problema inicial quanto à justificação desta pesquisa. Para tanto, vale a pena partir de onde paramos, isto é, de uma peculiaridade da institucionalização lacaniana. Pois, se começamos partindo da hipótese de que ao voltar o olhar para a história dos laços sociais instituídos entre psicanalistas perceberíamos que eles próprios traíam performaticamente a crítica teórica dos laços, parece-nos interessante, confirmada àquela hipótese, concluir apontando para um traço estrutural dos agrupamentos lacanianos que acreditamos revelar com relativa nitidez a existência de *uma dimensão profundamente militante na própria inscrição social da psicanálise*. E o ensejo para tal afirmação foi paradoxalmente encontrado num comentário crítico contundente aos modos com que historicamente os psicanalistas se organizaram:

A definição do que é ser “psicanalista” é uma questão candente desde seu surgimento. Quem pode ou deve atribuir a alguém o título de psicanalista? Sabemos que tudo começou de modo extremamente personalizado em torno da figura de Freud. Com o passar do tempo, a institucionalização tornou-se inevitável, com a fundação da Associação Internacional (IPA) e a implantação de um modelo único de formação. Pode-se falar aí na escolha de uma via burocrática de legitimação, em detrimento do carisma – que se baseia na autoridade e na legitimidade do “pai fundador” e seus discípulos. A via carismática, entretanto, permanecia como potencialidade sempre presente, expressando-se nos diversos casos de ruptura, dissidências e concomitante fundação de outras escolas ou instituições [...]. Lacan foi o grande atualizador dessa via, através de sua crítica à rigidez burocrática das sociedades “oficiais” e de seu chamado a uma “volta a Freud”, uma volta às origens da psicanálise. O que Lacan propunha não era apenas uma releitura dos textos do pai fundador, mas sobretudo uma revolução no modo de transmissão do título de psicanalista. A via carismática é valorizada em detrimento da burocrática. A psicanálise não

---

usada de preferência naqueles tipos de enunciado que se devem caracterizar pela concisão ou pela rapidez. Seus efeitos estilísticos são, portanto, apreciáveis [entre outros casos] [...] na enunciação de pensamentos condensados, provérbios, divisas, ditos sentenciosos ou irônicos” (Cunha & Cintra, 2016, pp. 636-637).

<sup>82</sup> O que, aliás, rendeu diversas críticas e comentários irônicos, como o feito pelo psicanalista Luiz Alberto Py a respeito dos neologismos de MD Magno: “*Revirão*, por exemplo, tem a maior pinta de sanduíche de repolho com carne moída. Já *pleroma* leva um jeitão de carne assada com maionese.”. Ver: [http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015\\_10&pagfis=169762](http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_10&pagfis=169762).

<sup>83</sup> Para mencionar de passagem apenas o mais importante desses episódios, vale lembrar que em 1992, Jacques Alain-Miller funda uma Internacional dos lacanianos (AMP), que hoje conta com uma federação das Escolas presentes nos continentes americanos (FAPOL), incluída aí uma representante brasileira (EBP). Seis anos depois, em 1998, surge uma iniciativa cisionista que também conta com uma espécie de Internacional dos lacanianos dissidentes (IF-EPFCL) e uma representante nacional (EPFCL-Brasil). Ironicamente, a história de internacionalização do lacanismo vem repetindo muito do “cominternismo” que Lacan (1956/1998, p. 477) imputava à IPA.

pode ser contida nos limites de uma formação pré-programada – tantos anos de análise didática, tantas horas de supervisão, um certo número de cursos. *A ênfase na experiência singular de cada candidato implica, além do abandono de esquemas escolares de transmissão, um constante testar de sua adesão irrestrita à doutrina. A formação nunca acaba. O analista deve dar provas constantes de seu compromisso com a causa.* O fundamentalismo lacaniano teve, como vimos, importante papel no redirecionamento do movimento psicanalítico brasileiro. (Russo, 2006, p. 423, grifos nossos).

Sem concordar inteiramente com tal crítica, já que o próprio Lacan, ainda que reproduzindo em vários momentos a “via carismática”, nunca ignorou os seus riscos e efetivamente propôs novos dispositivos de transmissão, inclusive impessoais (como, por exemplo, a criação de uma revista de artigos anônimos), é digno de nota que, às vésperas da morte, ele reafirmasse seu compromisso freudiano<sup>84</sup> e criasse uma instituição com um nome tão sugestivo: *La Cause Freudienne*, renomeada posteriormente de *L'École de la Cause Freudienne*. Diríamos que a desburocratização engendrada pelas inovações organizacionais lacanianas – que, repetimos, a despeito de todos os seus impasses não são redutíveis a uma mera regressão “fundamentalista” – torna explícita uma condição estrutural na qual a única coisa que realmente atesta a existência da psicanálise é o engajamento com a sua causa<sup>85</sup>, isto é, com o inconsciente. Talvez porque Lacan tenha sido o único psicanalista a fazer de maneira explícita o seguinte questionamento: “[...] haverá mesmo um analista?, quem pode saber?” (Lacan, 1969-70/1992, p. 112). É isso que parece justificar que Freud (1915c/2010) tenha abandonado o projeto de busca por uma positividade anatômica, fisiológica ou química para o inconsciente em nome da sustentação de que o seu estatuto fundamental é o de uma *hipótese*. “Necessária e legítima”, ele dizia, mas uma hipótese, cuja experiência se revelaria no compromisso subjetivo implicado na práxis clínica. Daí, ainda, que Gabriel Tupinambá (2015b) *se autorize* (com o perdão do trocadilho lacaniano!) a falar em uma “metapsicologia militante”, partindo da premissa de que o que nos permite organizar um espaço para a atualização da experiência do inconsciente – espaço que não é unicamente clínico, mas também cultural como vimos em nossas notas historiográficas – é o fato de a psicanálise se

---

<sup>84</sup> Como em sua famosa fala no Seminário de Caracas, em 1980: “Cabe a vocês serem lacanianos, se quiserem. Eu, eu sou freudiano.” (citado por Marini, 1990, p. 290).

<sup>85</sup> Não custa reforçar que isso não configura uma idiosincrasia da psicanálise lacaniana, apesar de ser mais facilmente observado a partir dela, visto que desde Freud a “defesa da causa” foi um elemento de unificação das diferentes posições e forças políticas dentro da psicanálise e de suas instituições (Palumbo, Moreira & Haritçalde, 2018).

constituir como uma *ideia*. Diga-se de passagem, uma ideia para a qual, em seus mais de cem anos de existência, não faltou sujeitos dispostos a endereçar-lhe catexia libidinal.

O inconveniente é que essa estrutura militante da psicanálise é mais facilmente percebida sob o ponto de vista de seu caráter ideológico e, portanto, por um viés meramente crítico, como “aquilo que não se deve fazer”. É quando é dado relevo, por exemplo, aos momentos históricos nos quais a condição militante da psicanálise se expressou na similitude dos impasses entre psicanalistas com os de organizações políticas e religiosas. Um caso exemplar, aqui, é o de Luís Cláudio Figueiredo (1993) que, ao rastrear o solo histórico no qual as condições para a “invenção do psicológico” foram estabelecidas, descobre que a mesma configuração cultural que deu esteio ao surgimento da psicanálise, deu também ao da militância. Porém, se por um lado tal confluência genealógica originária produziu as confluências históricas que já conhecemos, por outro, o autor deixa clara a sua posição de que a militância – na contramão da psicanálise, mas em consonância com a ideia de que se trata de mais um modo de subjetivação relegado pelo século XIX e ligada ao campo psicológico – é antes de tudo um “modo de vida”, uma “patologia identitária”, uma “inflação imaginária da vontade contra a inconsistência desagregadora e constitutiva da sociedade”, o “fortalecimento reativo de uma subjetividade acuada”, uma espécie de “sintoma contra a divisão subjetiva” e, no fim das contas, um “mau costume contemporâneo”.

Nesse sentido, aliás, parece concordar com esse diagnóstico um tanto antipático o fato de Figueiredo, em outro momento, já ter se engajado na hipótese de que a era das escolas de psicanálise se encerrou, defendendo que estaríamos em um momento, por assim dizer, pós-escola (Figueiredo, 2006). Contudo, caberia questionar se esse esforço por dissociar psicanálise e militância por meio do combate às escolas<sup>86</sup>, com toda formação de grupo que elas implicam, não recairia no mesmo erro de tentar combater a existência de todo e qualquer compromisso extraclínico dos psicanalistas. Situação cujos destinos funestos já demonstramos e que o próprio autor reconhece ter sido, paradoxalmente, uma das expressões mais evidentes da militância psicanalítica<sup>87</sup> – em que a psicanálise, quanto mais superficialmente neutra se apresenta, mais tacitamente engajada se revela.

---

<sup>86</sup> Assumindo-se que são essas as intenções de Luís Cláudio Figueiredo, o que ele não chega a explicitar no texto em questão.

<sup>87</sup> “Que a psicanálise possa ter destino semelhante parece um contra-senso. Contudo, seríamos tolos se não reconhecêssemos que o espírito militante está presente desde Freud. Basta lembrar alguns rebentos notáveis desta tendência, como a formação daquele grupo secreto, por sugestão de Ferenczi, para atuar

Afinal, como tentamos demonstrar em nossa visada historiográfica, a dimensão ideológica da militância psicanalítica, que reduz as escolas de psicanálise a estruturas paroquiais, é efeito de uma tendência intrínseca à psicanálise, e não apenas um fruto de sua “contaminação” por compromissos que lhe seriam extrínsecos, inclusive institucionais ou burocráticos. Não é necessário muito mais que dois ou três psicanalistas em um mesmo ambiente para logo se produzirem efeitos de identificação grupal – aliás, é realmente impressionante o quanto os psicanalistas, mesmo munidos de um extenso instrumental teórico de crítica da identidade, tendem a ser parecidos entre si. Não sem motivos, ao se implicar a partir da década de 1960 num processo de inventividade organizacional preñe de implicações políticas (Lacan, 1967a/2003), Lacan o fez em torno de um conceito que estrutura a própria práxis analítica, a saber: a transferência. Assim, em consonância com a perspectiva freudiana que enxergava na transferência um correlato clínico do que ocorre na massa (Freud, 1921/2011), o psicanalista francês tentou medir os efeitos institucionais de uma teorização sobre a relação clínica que não ignorava os princípios de poder aí engendrados (Lacan, 1958/1998). Afinal, presumindo-se que a transferência, quando bem manejada, deveria pressupor uma “forma negativa de poder” (Dunker, 2011, p. 68), impôs-se o problema de se pensar um modo de socialização em torno de uma dimensão igualmente negativa dos vínculos<sup>88</sup>.

O passo lacaniano mais ousado nesse sentido é provavelmente aquele sintetizado no axioma da *identificação com o sinthome*.<sup>89</sup> A princípio referindo-se ao final de análise, somos da opinião de que esse foi, antes de tudo, o nome dado por Lacan à difícil tarefa – não apenas teórico-clínica, mas também institucional, pois inevitavelmente influenciada pelo processo de intensa inventividade no interior da EFP – de pensar as condições de

---

clandestinamente dentro da Sociedade de Psicanálise de forma a garantir a pureza do movimento; os membros do Conselho, Freud e alguns dos mais leais seguidores, não dispensaram nem o uso de um anel de ouro especial, no melhor estilo das sociedades esotéricas. Este e tantos outros incidentes do movimento psicanalítico apenas atestam o vigor desta ‘visita da saúde’, que, se pode ajudar o paciente a morrer, a partir de certa altura apenas prolonga o sofrimento desnecessariamente.” (Figueiredo, 1993, p. 214).

<sup>88</sup> “Para a psicanálise [...] não há nenhuma comunidade positiva com a qual o indivíduo poderia se fundir terapêuticamente. Há, no máximo, comunidades negativas, ou seja, um laço social baseado na suposição de um reconhecimento intersubjetivo jamais inteiramente realizável e na partilha conflitiva sobre os bens e seu gozo. Por outro lado, há o trabalho crítico de desestabilização de ideais e valores que se pretendem destacar do sujeito e afirmar sua validação intrínseca. É uma prática que parte de uma configuração social na qual há impossibilidade de laço comunitário orgânico e que envolve analisar os diferentes modos pelos quais o fracasso desse laço ocorre: educar, governar, fazer desejar e até mesmo psicanalisar.” (Dunker, 2011, p. 84).

<sup>89</sup> Suspeitamos que a teorização sobre uma “cultura comunista”, proposta por Žižek (2010b), se fia nessa mesma intuição. Ao tentar pensar uma sociedade comunista sem mestre, pois radicalmente igualitária, o esloveno propõe um tipo de construção coletiva cuja consistência grupal seria dada por um modo peculiar de “identificação direta com *sinthomes*” que solaparia identificações ideológicas recheadas de sentido, como as de tipo populista, nazifascista etc.



possibilidade para algo como a constituição de vínculos via processos de “identificação real”. Em outros termos, o esforço de se inventar uma experiência capaz de fazer frente aos já conhecidos fenômenos de massa marcados por mecanismos de identificação simbólica e imaginária, bem como pela respectiva produção de vínculos intragrupais de unidade e identidade.

Hoje sabemos que a tentativa de elaborar, de maneira imanente a teoria e clínica psicanalíticas, uma resposta à questão organizacional sobre “como identificar e agrupar o conjunto daqueles cuja única propriedade compartilhada é a de dissolver as identificações grupais”, acabou malogrando. Não só no sentido óbvio de que o próprio Lacan acabou dissolvendo sua escola, mas de que todas as formas por ele encontradas de enfrentar esse impasse por meio de conceitos inerentes à dinâmica transferencial – como desejo do analista, ato analítico e discurso do analista – desembocaram numa espécie de “excesso político” não passível de ser solucionado analiticamente. (Tupinambá, 2015a).

Disso se deduz a curiosa situação na qual a psicanálise, que no Brasil consistiu numa ideia (clínica) fora de lugar, se vê constantemente confrontada, em seu íntimo, com uma ideia (política) fora de lugar. O que talvez comprove que o caráter descentrado, impuro e elíptico da ciência criada por Freud, tão facilmente perceptível na história de sua assimilação na periferia da modernidade, não é uma contingência brasileira, mas um traço que constitui o campo psicanalítico propriamente dito. Ora, pois é justamente esse excesso político que, apesar de intrínseco à psicanálise, estranhamente empurra os psicanalistas a pensarem questões que estão para além de seu escopo, que aqui chamamos de dimensão formal da conjugação entre psicanálise e militância. Não era a outra coisa que Lacan remetia sob as alcunhas sugestivas de “mal-estar da psicanálise” (Lacan, 1964-71/2003, p. 244) e “real da formação do psicanalista”, das quais ele asseverava: “provoca[m] seu próprio desconhecimento, ou até produz[em] sua negação sistemática” (Lacan, 1967a/2003, p. 249).

A expressão maior desse excesso militante se encontra no fato de que, devido ao caráter não positivista da psicanálise, a verificação da hipótese do inconsciente – problema com o qual os psicanalistas se deparam *diante de seus analisantes* na clínica, *diante de outros analistas* nas escolas e *diante da sociedade* no caso em que a psicanálise se presentifica enquanto discurso autonomizado sobre a cultura – só se efetiva por meio do engajamento em torno de uma ideia. O que parece constituir, afinal, mais uma faceta da relação de tensão constitutiva entre a psicanálise e o campo científico em geral, cujo

resultado é um verdadeiro oxímoro, a saber: a descoberta de um processo sem sujeito (o “ics” da primeira tópica freudiana) cuja existência só é atestada pelo sujeito desse processo (o “je” lacaniano deduzido do “es” da segunda tópica). Disso se derivam afirmações enigmáticas como: “o sujeito em questão continua a ser um correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (Lacan, 1965/1998, p. 875). Esse é o nosso paradoxo fundamental: a defesa da universalidade da psicanálise, desde os seus primórdios perseguida por um vienense impassível cujo espírito foi forjado num contexto de franco otimismo epistemológico e crença no alcance do *Aufklärung*, requer certo comprometimento subjetivo que, no final das contas, é tipicamente político<sup>90</sup>.

Foi justamente esse comprometimento subjetivo imanente à ideia de inconsciente, aqui trabalhado em seu aspecto político militante, que levou Lacan a afirmar que o estatuto da mais importante hipótese psicanalítica é ético, pois indissociável do engajamento do próprio Freud em descobri-lo a qualquer custo:

Quero marcar agora, por mais espantosa que a fórmula lhes possa parecer, que seu estatuto de ser tão evasivo, tão inconsistente, é dado ao inconsciente pelo encaminhamento de seu descobridor. O estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético. Freud, em sua sede de verdade diz – *O que quer que seja, é preciso chegar lá* – porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra.” (Lacan, 1964/2008, p. 40, grifos do autor).

Ora, o complexo é que definir a militância privilegiando certa pureza das ideias frente aos ideais, como o leitor menos atento pode derivar da proposta de Tupinambá (2015b), não esgota por si só o problema. Claramente inspirada no procedimento genérico de fidelidade subjetiva a um acontecimento-verdade, presente na filosofia de Alain Badiou, tal definição lança luz a um aspecto da militância que denominamos de *formal*, em contraponto ao perscrutado na leitura feita por Figueiredo (1993), que poderíamos, para fins didáticos, chamar de *ideológico*. O grande embaraço é que, se por um lado, ambos os

---

<sup>90</sup> Ao afirmar isso nos deparamos com um paradoxo não exclusivamente periférico, próprio aliás à presentificação da psicanálise no mundo, que a localiza no interregno entre a ciência e a política. A ênfase em tal localização social da psicanálise, historicamente reconhecível, possui a virtude de nos possibilitar uma abordagem privilegiada de sua compossibilidade com o marxismo (por vezes localizado nesse mesmo interregno) sob o solo comum de um materialismo dialético. A desvantagem dessa perspectiva, contudo, é que ela deixa de fora uma reflexão detida sobre a viabilidade de tal compossibilidade levando em consideração a inscrição social da psicanálise, não como ciência ou política, mas enquanto “[...] a única verdadeira tentativa moderna de fazer do amor um conceito” (Badiou, 1991, p. 31). Aqui, sentimo-nos em dívida com as discussões do grupo de supervisão clínica do qual participamos nas manhãs de segunda-feira, nas quais tivemos a oportunidade de formar tal intuição.

aspectos não são redutíveis entre si, por outro, eles decerto são permutáveis. Ou, para recorrer ao léxico proposto pelo próprio Badiou para a compreensão do par althusseriano ciência-ideologia (Badiou, 2015), podemos dizer que há uma “mobilidade orgânica” entre as dimensões formal e ideológica da militância, visto que a oposição entre ambas engendra um “processo”, e não uma “contradição simples”. Aqui, convém nos deter em uma anedota e uma interpelação, ambas protagonizadas por Jacques-Alain Miller, por serem surpreendentemente ilustrativas da barafunda em questão.

A primeira veio à público durante o célebre ciclo de palestras proferidas no Brasil durante as décadas de 1980 e 1990 – e que, mais tarde, seriam convertidas num livro, hoje clássico, de introdução ao pensamento lacaniano –, no qual ele comenta “jesuiticamente”:

Agradou-me bastante o fato de, estando no Brasil pela primeira vez, começar pela cidade de São Paulo, que me traz uma lembrança muito especial; e como estamos conversando, não vou calar a evocação trazida à tona pelo nome da cidade. Permaneci, com alguns outros, junto de Lacan até o fim de sua vida. Porém, durante três anos, estive afastado de seu convívio, após os acontecimentos de maio de 68. Lacan, num seminário em que eu não era um dos ouvintes, usou uma expressão, sem me nomear, mas com suficientes indicações para que viessem repeti-la para mim. Comparou-me a São Paulo, dizendo que caíra do cavalo por causa de uma revelação política. *Diante de tal observação, reencaminhei minha existência. Montei de novo, como São Paulo, porém no cavalo lacaniano, vindo agora ainda mais longe que o apóstolo. Como São Paulo, fiquei na posição de organizar e espalhar uma verdade. Ele, na história do cristianismo, foi portador, organizador e propagador da verdade de Cristo. Nesta viagem, na Argentina e agora no Brasil, eu até poderia me imaginar como São Paulo... mas, se digo isso, é para me proteger da idéia, e para que não haja confusão. A verdade da psicanálise nada tem a ver com a verdade do Evangelho, e talvez seja a razão porque essa verdade não é agradável e não promete salvação.* (Miller, 1997, pp. 17-18, grifos nossos).

A densidade subjetiva da declaração é justificada, se lembrarmos que Lacan, que no relato encarna uma espécie de Cristo improvável, havia falecido há pouco mais de um mês. Trinta e seis anos depois, num momento em que o lacanismo já se mostrava bem estabelecido e devidamente espalhado pelo mundo, Miller daria novamente mostras de sua fidelidade militante. Desta vez, porém, não apenas na figura de mero portador, organizador e propagador de uma verdade desagradável que não promete salvação. Não mais, para usar uma expressão badiouniana, como aquele que faz surgir a conexão integralmente humana entre “a ideia geral de uma ruptura, de uma virada, e a de um pensamento prático, que é a materialidade subjetiva dessa ruptura” (Badiou, 2009, p. 8), ou que é capaz de traçar um caminho em direção à fundação de um universalismo ligado a um modo de subjetivação não identitária, pois fiel a um acontecimento negativo por definição, e não a instâncias

ideais positivas. Pelo contrário, em entrevista realizada na França, o psicanalista se apresenta como um verdadeiro líder de igreja, um legítimo inquisidor, bastião do bom lacanismo e da exegese fiel do lacanês, bem-disposto a incorporar o seu ofício de sentinela dos pecados e desvios da carne<sup>91</sup>:

A caixa de Pandora esteve aberta por tempo demais! Nós temos Žižek, que ‘žizekianiza’ Lacan, usando rudimentos da doutrina que eu ensinei para ele no meu seminário. Temos Badiou, que ‘badiouaniza’ Lacan, o que não é nada bom. É tempo de fecharmos novamente essa caixa de Pandora. [...] aqueles que se divertem com brinquedos que pegaram de Lacan, para o entretenimento de audiências estupefatas e que fazem turnês pelas universidades americanas com intimidações pseudo-comunistas, precisam largar mão disso, ou mudar a ladainha. Acabaram as risadas! Como diria Lacan.” (Miller, 2017, citado por Tupinambá, 2019, p. 191).<sup>92</sup>

Evidentemente que não se sabe, ainda, qual seria a melhor maneira de lidar com os infortúnios que uma tal estrutura militante pode trazer para a psicanálise, que se expressam no risco constante de sua conversão em uma espécie de teologia, com todo o esquema de relação entre uma divindade, sua doutrina e seus fiéis, que frequentemente encontramos nos agrupamentos psicanalíticos. Com efeito, talvez seja o caso de dizer que esse processo que transmuta a ideia de psicanálise em uma ideologia psicanalítica seja, ele mesmo, uma reação a sua configuração elíptica, em que se institui um único centro de gravidade que artificialmente dota o campo de certa unidade e harmonia internas. Daí o cenário no qual uma espécie de transferência ao pioneiro (seja ele Freud, Lacan ou quem o valha) aparece como uma repetição compulsiva em nossa história (Ruperthuz, 2021), por vezes suprimindo o estabelecimento de uma transferência ao trabalho de experimentação, verificação e elaboração de nossas hipóteses. O que, aliás, explica por que, apesar da profusão de conflitos entre psicanalistas, boa parte deles não necessariamente deriva de significativas divergências teóricas (Russo, 2006).

---

<sup>91</sup> A grande ironia é que Žižek percebeu isso muito precocemente, chegando a incluir um breve comentário sobre o assunto em sua tese de doutorado sob orientação do próprio Miller: “[...] a dissolução da Escola Freudiana de Paris e a constituição da Causa Freudiana podem ter dado a impressão de um gesto libertário – acabaram-se a burocratização e a regulamentação próprias da escola; agora, só é preciso ocupar-se da própria Causa, liberta de todos os entraves terrestres... Pois bem, logo se percebeu que esse gesto acarretou o restabelecimento de uma Escola da própria Causa, muito mais severa do que todas as outras escolas, assim como a superação dos temores terrestres pelo amor divino implica o temor a Deus, mais terrível do que todos os medos terrestres.” (Žižek, 1991, pp. 48-49).

<sup>92</sup> A íntegra da entrevista pode ser acessada aqui: <http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2017/05/LQ-698-2.pdf>.

Seja como for, sabemos que a resposta para esse impasse ainda não solucionado na história do movimento psicanalítico certamente não virá daquele clichê tão apegado à crítica psicanalítica dos ideais ou à vulgata de que toda construção coletiva engendra o apagamento do sujeito em função de uma subjetivação de grupo<sup>93</sup>. Lugar-comum cujo destino, frequentemente, é a conversão numa defesa liberal enrustida do indivíduo como lócus de uma subjetividade livre. A nosso favor, é justamente a busca por uma saída para os problemas envolvidos no engajamento militante com uma ideia, que seja alternativa à da psicanálise realmente existente, mas esteja devidamente precavida de tentações fantasmáticas, ideológicas ou metafísicas, que está em questão em nossa investigação. Afinal, não parece nenhum exagero afirmar que a busca por uma incorporação histórica dessa dimensão militante que seja distinta das formas que até então conhecemos de presentificação da psicanálise na sociedade constitui-se como uma verdadeira *utopia*<sup>94</sup>. Logo, não é de todo improvável que, assim procedendo, façamos justiça à premissa althusseriana sobre a imanência entre psicanálise e mundo, de modo que ao esclarecer algo sobre nosso objeto de estudo, aprendamos algo sobre nós mesmos.

---

<sup>93</sup> Caminho optado por muitas das abordagens críticas à utopia presentes em nossa revisão de literatura. O que era de se esperar se lembrarmos, com Jameson (2021), que o velho dilema da constituição de grupo vem sendo seriamente mistificado pelas pesquisas contemporâneas em psicologia social (aí incluída a psicanálise) em favor de uma ideologia antirrevolucionária que condena toda ação de grupo como “irracional” – em nossos termos, frisamos, como *louca*.

<sup>94</sup> Utopia perseguida por Lacan (1964-71/2003; 1967a/2003; 1967-70/2003; 1968/2003; 1969/2003; 1973a/2003), diga-se de passagem, com invenções institucionais como o passe, o cartel, a *Scilicet* etc. Não por coincidência, Safatle (2017) tentou extrair uma teorização sobre a revolução dos escritos lacanianos em torno da justificação do funcionamento da EFP.

## Capítulo 2. A utopia no interregno entre psicanálise e marxismo

*Num tempo em que grandes nações declaram esperar a salvação meramente do apego à religiosidade cristã, a subversão na Rússia aparece – não obstante todas as particularidades desagradáveis – como o anúncio de um futuro melhor.*  
(Sigmund Freud, Acerca de uma visão de mundo)

*Deus fez os cães da rua pra morder vocês  
que sob a luz da lua  
os tratam como gente, é claro,  
aos pontapés.*  
(Belchior, Conheço o meu lugar)

### A imanência da contradição

*Pensar significa transpor.* E o dono dessa máxima, Ernst Bloch (1959/2005), completa: é Karl Marx quem melhor representa a reviravolta no pensamento ocidental que nos possibilitou tomar consciência do “transpor concreto”.

Ora, se Marx inscreve no pensamento ocidental o imperativo de se interrogar pelo futuro, talvez seja possível dizer que Freud (1933/2010) via no futuro marxista uma visão de mundo que, no melhor dos casos, “tapava buracos”, uma ilusão metafísica que não condiria com suas próprias pretensões materialistas. Era como se Freud dissesse que a busca de Marx por transformar o mundo ainda era deveras presa a uma interpretação determinada do que deveria ser o mundo, como a produção de um horizonte de sentido, a idealização de um paraíso na terra a ser reencontrado; mecanismo que seria comum ao da religião. De acordo com a leitura freudiana, a teoria marxista ainda recaía no vício filosófico e idealista de interpretação e produção de uma visão de mundo<sup>95</sup>, de uma *Weltanschauung*.

Sobre tais críticas a Marx, o próprio Freud (1930/2011) confessava pouco conhecimento aprofundado de sua obra econômico-filosófica. Inclusive, poder-se-ia objetar sobre o quão curioso é Freud criticar certa metafísica incrustada no *telos* marxista que vislumbra um momento histórico de igualdade material entre os homens recorrendo ao argumento tipicamente metafísico sobre a natureza humana, ainda que consagrado na paráfrase hobbesiana de que o homem é o lobo do próprio homem. Mas o fundador da psicanálise ainda assim argumentava, pois tinha convicção sobre a existência de uma

---

<sup>95</sup> Vício ao qual o próprio Marx combatia, vide a famosa *tese onze*: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo.” (Marx, 1845/1978, p. 53, grifos do autor).

verdade em suas críticas. Talvez possamos dizer que, se tal verdade não é necessariamente justa com a utopia marxista<sup>96</sup>, ela certamente se aplica à sociedade. Assim, acreditamos que, para além de certa veia liberal presente no manuscrito freudiano, que diante de um projeto político de mudança social apela para a natureza agressiva do homem<sup>97</sup>, esta tenha sido a forma por ele encontrada de afirmar a *imanência da contradição social e subjetiva* através de um conceito preciso: mal-estar (*Unbehagen*).

Muito curiosamente, seja dito, vê-se que a crítica de Freud (1930/2011) à utopia marxista enquanto busca por supressão do mal-estar inclusive coincide com a crítica dos próprios Marx e Engels (1848/2011) ao “socialismo utópico” de Saint-Simon, Fourier e Owen que, apesar de possuir um aspecto revolucionário, acabava por buscar atenuar a luta de classes e conciliar os antagonismos<sup>98</sup>. Aliás, sobre uma possível compatibilidade entre Marx e Freud, pode-se dizer que há uma estreita ligação entre a imanência freudiana do mal-estar na civilização e a imanência marxista da luta de classes na história. Tal afirmação, como o leitor deve ter percebido, possui clara inspiração em Žižek, que

---

<sup>96</sup> É o que parece advogar, por exemplo, Slavoj Žižek (2012), que faz do comunismo não uma solução ou uma resposta ideal para os impasses da política, mas, muito pelo contrário, um *problema* que nos instiga a nos arriscar no “abismo do novo”, numa aposta tipicamente hegeliana na contradição. O que também é o caso de Alain Badiou (2012), ao fazer da utopia marxista do comunismo uma espécie de *ideia* platônica que viria a dar consistência histórica para certo potencial político de emancipação. Nesse sentido, o que o filósofo franco-marroquino chama de “ideia comunista” não se reduz a um futuro idealizado em que não existe mal-estar, mas na projeção material e afirmativa de uma potência política puramente negativa, isto é, real no sentido lacaniano do termo. Como veremos, tanto a aposta žižekiana na contradição, como a leitura badiouiniana da ideia, possuem ressonâncias na forma como procuraremos recuperar o conceito de utopia.

<sup>97</sup> Nesse caso, ainda que cientes do fato de que Thomas Hobbes, em sua ligação com o tema da soberania, não tenha sido um teórico do liberalismo, concordamos com Safatle (2019a) de que a ideia hobbesiana, assimilada pela psicanálise, de que as relações intersubjetivas são fundamentalmente relações de agressividade – com todo o esquema imaginário em que o “outro” é sempre, à primeira vista, percebido pelo “eu” como um invasor potencial – é operante e característico de nossas sociedades de democracia liberal, nas quais os vínculos sociais são enraizados na figura do indivíduo defensor de sua privacidade e integridade enquanto predicados dos quais ele é proprietário. Corroborando com isso, aliás, vale comentar da similaridade, denunciada por Jameson (2000), entre o Monarca (segundo Hobbes) e o Mercado (segundo Adam Smith). Para o filósofo estadunidense, a distinção entre eles seria histórica, e não político-ideológica. E faz sentido, se atentarmos para o fato de que em ambos os casos há a presença de uma instância superior que domestica a violência humana externada, seja na “guerra de todos contra todos”, seja no “cada um por si” da livre concorrência. Em outros termos, tanto o Leviatã como a Mão Invisível possuem a função social de controle da violência política que emana da própria estrutura antagônica, dividida e contraditória da sociedade. Tendo isso em mente, fica mais fácil entender o aparente paradoxo de as sociedades (neo)liberais serem tão permeáveis a todo e qualquer tipo de tirania.

<sup>98</sup> Marx e Engels, assim como vimos na crítica de Freud ao paraíso a ser reencontrado, condenam certo teor religioso do chamado socialismo utópico: “Continuam a sonhar com a realização experimental de suas utopias sociais [...] da nova Jerusalém; e, para a construção de todos esses castelos no ar (*spanischen Schlösser*), são obrigados a apelar para filantropia dos corações e bolsos dos burgueses. Pouco a pouco, caem na categoria dos socialistas reacionários ou conservadores acima descritos, deles se distinguindo apenas por um pedantismo mais sistemático e por uma fé fanática e supersticiosa na eficácia milagrosa de sua ciência social. Por isso, opõem encarniçadamente a todo movimento político dos operários, pois ele apenas poderia provir de uma cega falta de fé no novo evangelho.” (Marx & Engels, 1848/2011, p. 80).

enxergou justamente na luta de classes uma manifestação material do real que impede uma fechada e totalizante *Weltanschauung*:

[...] a luta de classes é ‘real’ no sentido lacaniano estrito: uma ‘dificuldade’, um empecilho que origina simbolizações sempre renovadas, mediante as quais nos esforçamos por integrá-lo e domesticá-lo [...] mas que, ao mesmo tempo, condena esses esforços a um derradeiro fracasso. A luta de classes não é nada mais do que o nome do limite imperscrutável que é impossível de objetivar, situado dentro da totalidade social, já que ela mesma é o limite que nos impede de conceber a sociedade como uma totalidade fechada. Ou, para dizer de outra maneira, ‘luta de classes’ designa o ponto em relação ao qual ‘não existe metalinguagem’. (Žižek, 1996, p. 27)

Ora, Žižek não esconde suas bases, deixando claro que deve tal elaboração ao conceito de antagonismo social de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, como um impasse nunca simbolizado no interior do próprio campo social que, enquanto tal, sempre se estrutura em torno de uma fissura imanente. Porém, se por um lado esses autores propõem a ideia de um real do antagonismo a partir de uma abordagem profundamente crítica à tendência econômica presente no marxismo tradicional (Laclau & Mouffe, 1987), por outro o filósofo esloveno assevera a centralidade da economia política visto que a profusão de lutas na pós-modernidade (ecológicas, culturais, sexuais etc.) teria como base a globalização capitalista (Žižek & Daly, 2006).

Nesse sentido, talvez possamos dizer que o apego à crítica da economia política – do qual somos signatários – na atualidade deve ser estratégico, no sentido de que é possível assumir o caráter negativo e imanente do antagonismo, porém sem deixar de acreditar que seja imprescindível uma transformação radical da própria estrutura econômica que divide os que têm dos que não têm. Assim, nós podemos ter plena consciência de que a luta de classes, enquanto princípio de divisão social, não pode ser “positivada” com a ideia tradicional do proletariado como classe operária, bem como ter clareza de que a instauração de uma igualdade material entre os seres humanos não vai pôr fim à contradição (subjetiva e social) que, afinal de contas, é ontológica. Mas, em todo caso, isso não nos impede de apostar que somente através de uma efetiva crítica da economia política e da destruição do sistema capitalista no que ele possui de elemento estruturante de todas as formas de opressão, seja possível vislumbrar um horizonte verdadeiramente emancipatório.



## O capital como bússola

Há, em Fredric Jameson, uma boa descrição desta função do capital em nosso mundo, enquanto uma espécie de matriz geradora de relações de espoliação da qual nada parece escapar:

A noção de capital é reconhecidamente um conceito totalizante ou sistêmico: ninguém nunca viu ou encontrou a coisa em si, ou ela é o resultado de uma redução científica (e deve ser óbvio que o pensamento científico sempre reduz a multiplicidade do real a um modelo de pequena escala) ou a marca de uma visão imaginária e ideológica. Mas falando sério: quem acredita que a busca por lucro e a lógica de acumulação do capital não são as leis fundamentais deste mundo, quem acredita que isso não estabelece barreiras e limites absolutos à mudança e transformação social em si, está vivendo em um universo alternativo; ou, para ser mais polido, em tal universo, essa pessoa – assumindo que ele ou ela é progressista – está condenada à social-democracia com seu histórico, hoje abundantemente documentado, de fracassos e capitulações. Porque se o capital não existe, então claramente o socialismo também não existe. Estou longe de sugerir que nenhuma política é possível neste novo mundo pós-marxista nietzscheano da micropolítica, o que seria empiricamente falso. Mas, quero argumentar que sem uma concepção de totalidade social (e da possibilidade de transformação de todo o sistema), nenhuma política propriamente socialista é possível. (Jameson, 1988, pp. 354-355, tradução nossa).

O foco na luta anticapitalista, nesse sentido, se justifica porque é somente a partir da percepção do caráter sistêmico do capital que se consegue mapear a totalidade social em que nos encontramos. Por isso Jameson afirma que todo programa utópico engendra um compromisso com a totalidade. Em outros termos, o mapeamento da estrutura de exploração que configura o nosso mundo é necessário a quem visa uma transformação social utópica e concreta. Retomando, assim, nosso argumento, a classe trabalhadora de fato não seria uma categoria ontologicamente diferente de qualquer outra dimensão da subjetivação política (mulheres, negros, loucos etc.), como bem notaram Laclau e Mouffe (1987). Dar destaque à luta contra a economia capitalista não implica, portanto, em fechar os olhos para a precariedade constitutiva de toda e qualquer identidade social, inclusive de classe. Isto é, trata-se de advogar a centralidade da luta econômica e não necessariamente da classe operária tradicional. Nesse sentido, aliás, acreditamos que a subjetivação proletária, no sentido sociológico do termo, se transforma com o decorrer histórico, de acordo com o próprio desenvolvimento do capitalismo.

No Brasil contemporâneo, por exemplo, arriscaríamos dizer que uma das categorias que têm ocupado o lugar que um dia foi composto sobretudo por operários sindicalizados

são os motoristas e entregadores de aplicativo<sup>99</sup>. Vítimas da chamada uberização, eles certamente formam uma das categorias que mais tem sofrido com o regime protofeudal de precarização do trabalho e informalidade que, inclusive, é um dos responsáveis pelo enfraquecimento da capacidade de mobilização classista que a exploração capitalista até então provia. Vale comentar que essa categoria composta por trabalhadores informais, cuja existência massiva é não só um grave sintoma contemporâneo, como também uma espécie de doença crônica no Brasil, é designada por certa tradição no campo da ciência política brasileira como “subproletariado” ou, nos termos de André Singer, sobrepopulação trabalhadora superempobrecida permanente: “[...] uma vasta fração de classe que luta por aceder ao mundo do trabalho formal em regime capitalista, com todos os defeitos que ele possui, tendo estado historicamente dele excluída” (Singer, 2012, p. 24). Bom, o que temos visto é que, com o avanço brutal do neoliberalismo, essa classe que segundo o cientista político historicamente se concentrou na região nordeste tem cada vez mais se generalizado para todo o país – e, quiçá, para todo o mundo. Pois, como se sabe, em razão de nossa constituição periférica de nascença, nos viabilizamos enquanto nação como uma espécie de “proletariado externo” das sociedades capitalistas centrais, segundo a expressão de Darcy Ribeiro (2015). Afinal, é difícil pensar no sucesso do capitalismo dos grandes centros sem a garantida exploração da periferia. Desta feita, na ascendente periferização do mundo na qual nos metemos (ou melhor, fomos metidos), é esperado que presenciemos uma generalizada proletarização em condições cada vez mais delicadas. Trata-se de um processo peculiar ao capitalismo globalizado que, para fazer referência à ironia de Paulo Arantes, não cessa de gerar um “[...] formidável e crescente contingente de trabalhadores que hoje transitam num perpétuo vai-e-vem entre desemprego e as mil-formas de trabalho precário.” (Arantes, 2004, pp. 75-76).

Ora, o recurso ao conceito de antagonismo social como categoria fundamental de análise poderia servir para o mapeamento desse espaço social periferizado e, portanto, profundamente fraturado. O problema é que isso seja feito às custas da crítica da economia política. Aqui, o livro *Política e ideologia na teoria marxista...* (1986), de Ernesto Laclau, nos ajuda a entender o encadeamento de seu argumento posterior, produzido

---

<sup>99</sup> Com efeito, o seu drama parece constituir uma espécie de arquétipo do antagonismo social contemporâneo, dividido entre trabalhadores informais precarizados e um agente invisível com seu algoritmo secreto que organiza a espoliação geral. Como disse em entrevista recente Paulo Lima Galo, líder dos *Entregadores Antifascistas*: “[...] se você entrega sua força de trabalho é também um entregador”. Ver: <https://digilabour.com.br/2020/07/02/e-luta-de-classes-mesmo-sem-conversinha-entrevista-com-galo-dos-entregadores-antifascistas/>.

conjuntamente com Chantal Mouffe: se o campo da economia política é redutível às chamadas relações de produção, o abandono da economia na análise da política torna-se uma consequência lógica, visto que o que no léxico marxista é chamado de superestrutura (i.e., o campo da política, da ideologia, da cultura) se autonomizou da chamada infraestrutura (i.e., das relações econômicas de produção)<sup>100</sup>. Disso se deduz, para o filósofo, que a lógica de dominação de nossa formação social só possa ser analisada por meio da compreensão da maneira como os diferentes agentes sociais se articulam em torno de um “bloco de poder”. Tendo em vista que tal bloco de poder seria fruto de uma correlação de forças hegemônicas, muitas vezes externas às relações de produção, o seu enfrentamento antagônico só poderia emergir de um agente social igualmente “externo”, a saber: o povo, uma forma de subjetivação política ampla o bastante para acolher em seu interior os diferentes movimentos políticos característicos de uma sociedade fragmentada e dessolidarizada. Em suma, Laclau e Mouffe (1987), ao perceberem a dificuldade crescente em se constituir uma mobilização social insurgente de caráter estritamente classista, dissociaram a dinâmica do capital da própria estrutura de dominação da formação social.

Por isso que, justamente neste ponto, consideramos que Žižek (Žižek & Daly, 2006) avançou em relação a eles, ao perceber que o econômico não se reduz ao conceito sociológico de “classe trabalhadora” ou de sua posição no interior das relações de produção. Do mesmo modo, para o filósofo, a estrutura de dominação de nossa sociedade é indissociável da lógica de funcionamento do capitalismo, por mais abstrato que isso possa parecer. A centralidade do econômico, por conseguinte, se deve ao fato de que *o capital é real*, no sentido de que a crítica da economia política possui um estatuto prototranscendental que permite uma visão privilegiada do campo social. Daí as sutilezas metafísicas e os melindres teológicos de que falava Marx (1867/2019) ao se debruçar sobre o caráter fetichista da mercadoria, enquanto coisa de natureza sensível-suprassensível. O que, em outros termos, pode ser enunciado da seguinte forma: só se é lícito falar em uma formação social capitalista admitindo-se que ela possui, em seu núcleo estruturante, uma

---

<sup>100</sup> O fato de que a ideologia fascista possuía, historicamente, aderência popular, ou de que a classe trabalhadora, não raras vezes, seja seduzida pela propaganda nacionalista e se engaje de maneira suicida em guerras imperialistas, são bons exemplos de tal autonomização da superestrutura. Laclau destaca ainda o *jacobinismo* como momento máximo de expressão da autonomia das chamadas lutas democrático-populares no que tange a sua determinação pelo discurso e interesses políticos da burguesia.

determinação econômica, ainda que tal determinação já não seja mais adequadamente apreendida por meio da velha relação de classe<sup>101</sup>.

Nesse sentido, quando se ouve truísmos como “a culpa é do sistema”, por mais vulgar que isso possa parecer, não deixa de indicar uma maneira de intuitivamente perceber o caráter automático e despersonalizado do funcionamento capitalista na contemporaneidade. As teorias de conspiração, por sua vez, que no Brasil frequentemente possuem um caráter anticomunista, também são motivadas por uma tentativa de nomear a enigmática estrutura impessoal do Outro capitalista (um verdadeiro paradoxo!)<sup>102</sup>. O mesmo pode ser dito ainda das interpretações “pós-marxistas nietzscheanas da micropolítica”, dentre elas, a abordagem de Laclau e Mouffe do “bloco de poder hegemônico” enquanto encarnação dos “de cima” a serem antagonizados pelos “de baixo”. Em todos esses casos, trata-se de tentar dar conta da estrutura abstrata da dominação capitalista, que não possui um *locus* determinado, transcende o âmbito estrito da produção e, portanto, já não se encerra na figura do burguês proprietário<sup>103</sup>, abrangendo outras formas de hierarquia socioeconômica. Evidentemente que algumas dessas interpretações possuem poder analítico, mas inevitavelmente pecam por não atentar para o fato de que ainda vivemos em um mundo regido pelo capital, no qual a busca cega por lucro e acumulação continua sendo o grande imperativo de nosso tempo.

---

<sup>101</sup> Como diria Moishe Postone: “[...] o que caracterizaria fundamentalmente o capitalismo é uma forma de mediação historicamente específica, aparentemente objetiva [*quasi-objective*], que é constituída por modos determinados de prática social e, ademais, torna-se aparentemente independente [*quasi-independent*] das pessoas envolvidas. O resultado é uma forma de dominação historicamente nova que sujeita as pessoas a imperativos e coerções estruturais, impessoais, crescentemente racionalizados e que não podem ser adequadamente apreendidos em termos de dominação de classe ou, de modo mais geral, em termos de dominação por grupamentos sociais ou por agências institucionais do estado e/ou da economia. Essa dominação não tem *locus* determinado e, apesar de constituída por formas determinadas de prática social, não aparenta ser social.” (Postone, 2016, p. 82).

<sup>102</sup> Sobre a tentativa de mapeamento da estrutura abstrata do capital por meio de teorias de conspiração no Brasil contemporâneo, ver *O inimigo sempre foi Outro* (2021).

<sup>103</sup> “Nessa ordem social, então, já não se pode mais ter rebeldes da Boêmia ou *avant-gardes* revolucionárias, porque já não têm mais o que explodir. Seu inimigo que usava cartola e sobrecasaca, facilmente indignável, evaporou. Em vez disso, o não-normativo tornou-se a norma. Hoje em dia não são apenas os anarquistas que dizem ‘tudo é permissível’, mas também as vedetes, os editores de jornais, operadores da bolsa e executivos das grandes corporações. A norma agora é dinheiro; mas, como o dinheiro não tem absolutamente nenhum princípio ou identidade próprios, não é norma nenhuma. É totalmente promíscuo, e acompanhará às mais bizarras ou extremas situações e, como a Rainha, não tem nenhuma opinião própria a respeito de nada. [...] A esse respeito, a corrente de experimento cultural que conhecemos como modernismo foi afortunada. Rimbaud, Picasso e Bertolt Brecht ainda tinham uma burguesia clássica contra a qual podiam falar e fazer coisas rudes. Mas seu descendente, o pós-modernismo, não tem.” (Eagleton, 2016, pp. 27-28).

## Utopia e mal-estar da economia política

Aqui, não se trata de simplesmente afirmar que o instrumental teórico-conceitual do marxismo é mais refinado na leitura da sociedade capitalista do que as interpretações não-marxistas, pós-marxistas, estruturalistas, pós-estruturalistas e afins. Trata-se, na verdade, de reiterar a premissa blochiana de que foi Marx quem abriu a possibilidade de uma *teoria crítica* que, por uma questão de método, pretende não só interpretar o mundo, mas utopicamente transformá-lo. Pois não custa lembrar que o materialismo histórico-dialético é, antes de qualquer coisa, um *materialismo da práxis*, isto é, daquilo que é capaz de romper com a falsa dicotomia entre teoria e prática, entre o pensar um novo mundo e o transpor concreto do antigo. Por isso a utopia, se quiser ser mais que um fantasioso “não-lugar”, deve ser materialista.

Mas, vale a pena ainda nos perguntar: qual seria o estatuto desse “real do capital” de que fala Žižek? Estaria ele ligado à homologia proclamada por Lacan (1968-69/2008) entre a mais-valia e o mais-gozar? Numa primeira visada podemos dizer que sim, visto que de fato existe uma afinidade lógica. Assim, tal qual o real que produz efeitos no simbólico, o capital (a economia) produz efeitos na cultura e, portanto, nas relações de gênero, de raça etc. Por exemplo: recentemente saiu nas grandes mídias uma série de notícias de que o Brasil é o segundo país com a maior concentração de renda e o sétimo mais desigual do mundo. O curioso e trágico de tal situação é que a desigualdade econômica brasileira se manifesta nas relações de raça e gênero: mulheres e negros possuem salários drasticamente mais baixos<sup>104</sup>, mostrando que de fato há uma lógica de espoliação própria ao funcionamento capitalista que estrutura brutalmente outras formas históricas de exploração. Em outros termos, como o capitalismo a um só tempo produz e se alimenta de relações de exploração, ele sempre instrumentaliza diferentes formas de subjugação. No caso brasileiro, o regime racista e patriarcal são alguns de seus principais aliados<sup>105</sup>, de

---

<sup>104</sup> As fontes dos dados apresentados neste parágrafo podem ser acessadas nos seguintes links: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/09/brasil-tem-segunda-maior-concentracao-de-renda-do-mundo-diz-relatorio-da-onu.ghtml>; <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2019/12/09/brasil-e-o-7-mais-desigual-do-mundo-melhor-apanas-do-que-africanos.htm>; [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/12/politica/1573581512\\_623918.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/12/politica/1573581512_623918.html).

<sup>105</sup> Sobre este processo em que diferentes formas de subalternidade são estruturadas pela lógica desigualitária do capitalismo, Douglas Barros (2019) dá uma explicação precisa: “[...] as raízes da manutenção da desigualdade racial não parecem repousar apenas na nossa especificidade cultural – ainda que não desprezemos sua força – mas na própria dinâmica interna do sistema econômico que se sustenta por meio da exclusão. [...] o *lugar-de-fora* – próprio aos indivíduos racializados ou identificados e reduzidos em seu gênero ou sexualidade – é estruturado como um elemento de exclusão que se combina com a lógica de

modo que mulheres e negros acabam por se constituir como alvos privilegiados de nossa proletarização periférica.

Contudo, pode-se objetar, é inegável que sob esse prisma de corte psicanalítico dá-se a impressão de que ficamos numa leitura um tanto unilateral. A isso, responderíamos que quando Žižek afirma que o capital é real, mais do que simplesmente utilizar uma metáfora lacaniana para ler uma categoria econômica, ele está pondo em xeque o “[...] suposto monopólio do real pela psicanálise” (Tupinambá, 2019, p. 199). Assim, se por um lado o conceito leva a psicanálise a propor questões que não pertencem mais ao campo estrito da clínica, por outro isso não a autoriza a se considerar a única capaz de responder a tais questões. Mas nesse caso, estaríamos tratando de economia política ou seria mais correto falar em economia libidinal? Acreditamos que ambas. No sentido ontológico, crítica da economia libidinal. No sentido estratégico, crítica da economia política.

Desse modo, acreditamos que quando Laclau e Mouffe recusaram certo economicismo presente no marxismo tradicional, denunciando o essencialismo do sujeito político por um lado e a totalização ideológica da sociedade por outro, eles teriam confundido estratégia socialista com ontologia política, isto é, reduzido a estratégia à ontologia. O que não deixa de remeter, aliás, a um velho sintoma (melhor dizendo: a uma atualização contemporânea daquele sintoma) do chamado “marxismo ocidental” e de seus derivados, nos quais, segundo Perry Anderson:

A reunificação da teoria marxista com a prática popular num movimento revolucionário de massas falhou consideravelmente em se materializar. A consequência *intelectual* deste fracasso foi, lógica e necessariamente, a carência geral de um pensamento *estratégico* real na esquerda dos países avançados – isto é, uma elaboração qualquer de uma perspectiva concreta ou plausível para uma transição da democracia capitalista para uma democracia socialista. Mais do que uma “miséria da teoria”, o que o marxismo posterior ao marxismo ocidental continua a partilhar com o seu predecessor é uma “miséria da estratégia”. (Anderson, 1985, p. 32, grifos do autor).

O corolário imediato disso, no caso em questão, é que eles acabaram recaindo no que Žižek (Žižek & Daly, 2006) chamou de aposta em uma “política pura”, como demanda incondicional por igualdade e liberdade. Sobre isso, é interessante ver como o empuxo a

---

circulação da mercadoria e sua realização no processo de troca.” (p. 114, grifo do autor). Assim, prossegue o autor: “[...] é possível ao capitalismo incluir parcelas de negros, ciganos, indígenas, mulheres, homossexuais etc., sendo ainda possível a construção de outras identificações racializadas e dissociativas que sofram das mesmas mazelas que sofrem os atuais condenados da terra.” (p. 117). Daí que sem uma mudança radical no sistema econômico que constitui o processo de condenação de uns por outros, seja difícil falar em emancipação.

uma política pura parece ter presença perene na história das lutas por emancipação. Uma ilustração disso se expressa na crítica de Marx e Engels aos chamados “verdadeiros socialistas”, corrente de esquerda da Alemanha do século XIX bastante influenciada pelos “jovens hegelianos”. Estes teriam sido responsáveis pela constituição do que Marx denominaria de “ideologia alemã” (Marx & Engels, 1845-46/2007), da qual ele foi um crítico feroz e cuja crítica assentou as bases de seu próprio materialismo<sup>106</sup>. Curiosamente, se Marx e Engels perceberam nessa esquerda hegeliana do século XIX uma espécie de apropriação idealista do pensamento socialista e revolucionário francês, atualmente Žižek percebe de maneira inversa, em teóricos influenciados pela filosofia francesa do século XX, uma apropriação um tanto abstrata (ou pura) do marxismo. Que Paulo Arantes (2021), ainda que incorrendo numa crítica generalizada nem sempre justa, tome a sério o palpite de Castoriadis e fale em “ideologia francesa” para se referir ao circuito estruturalista e pós-estruturalista, parece só corroborar com o argumento aqui apresentado.

No caso específico de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1987) – a nosso ver, dois rebentos improváveis, pois otimistas, da ideologia francesa – isso se expressou na recusa da determinação econômica da política em prol de uma estratégia calcada na hegemonização discursiva da negatividade pressuposta pelo caráter ontológico do antagonismo político. Como quem afirmasse que o antagonismo social, menos que fruto da completa desagregação da sociedade no capitalismo tardio, fosse o efeito da impossibilidade de se restituir ao sujeito político uma unidade positiva e, portanto, marca de um trajeto em direção a uma democracia radicalizada e plural<sup>107</sup>. Por isso a política, na perspectiva dos autores, é reduzida a dar ao antagonismo uma direção emancipatória. Fica claro que a lógica de valorização do capital, bem como sua estrutura de reprodução social,

---

<sup>106</sup> “O trabalho dos literatos alemães consistiu unicamente em harmonizar as novas ideias francesas com sua velha consciência filosófica, ou melhor, em se apropriar das ideias francesas a partir de seu próprio ponto de vista filosófico. Tal apropriação foi feita da mesma maneira que se usa, em geral, para se apropriar de uma língua estrangeira: pela tradução. [...] Assim, a literatura socialista-comunista francesa foi completamente castrada. E como nas mãos dos alemães ela tinha deixado de ser a expressão da luta de uma classe contra outra, o alemão convenceu-se de ter superado a ‘unilateralidade francesa’ e de ter defendido não verdadeiras necessidades, mas a necessidade da verdade, não os interesses do proletariado, mas os interesses do ser humano, do homem em geral, do homem que não pertence à classe nenhuma, que não pertence a nenhuma realidade, e que apenas existe no céu nebuloso da fantasia filosófica”. (Marx & Engels, 1848/2011, p. 73).

<sup>107</sup> Tal trajeto de radicalização da democracia é deduzido do marco da *revolução democrática*, termo proposto por Alexis de Tocqueville e retomado por Laclau e Mouffe (1987) para falar do solo histórico estabelecido pela Revolução Francesa enquanto gesto fundador da modernidade e de ruptura com o *ancien régime*, no qual viria a florescer, entre outros, o socialismo real, o nazi-fascismo, a social-democracia e a própria perspectiva de uma democracia radicalizada que nossos autores vislumbram no populismo de esquerda. Que a aposta num certo jacobinismo e o consequente abandono da crítica da economia política tenha suas bases fincadas em um pensador fundamental à tradição liberal, como é o caso de Tocqueville, talvez não constitua mera coincidência.

pouca importância teria. O que acreditamos ser uma espécie de reatualização de esquerda da “confusão” feita por Freud<sup>108</sup> ao criticar a utopia marxista apelando ao capcioso argumento sobre a natureza humana. Nesse sentido preciso, no que se refere à crítica freudiana, podemos dizer que a nossa afirmação de que ontologia e estratégia são coisas distintas talvez seja a melhor maneira de mostrar que a subjetividade não se resume à estrutura econômica – e, por conseguinte, que crítica da economia libidinal e crítica da economia política são articuláveis, ainda que não complementares ou idênticas. Trata-se de ratificar, na contramão dos autores em questão, a não sobreposição entre a leitura freudiana da sociedade (da qual deriva-se uma ontologia política) e a concepção marxista da política (da qual deriva-se uma estratégia socialista).<sup>109</sup> Procedendo assim, duas consequências se impõem:

- (1) Vemo-nos na obrigação de advogar a centralidade estratégica da luta econômica anticapitalista por igualdade sem vislumbrar, com isso, uma reviravolta final que produza uma harmonia social sem mal-estar ou uma subjetividade plena e não conflituosa.
- (2) Torna-se necessário pensar um traço de liberdade subjetiva irreduzível que, justamente por ser constitutivo (ou, se quisermos, ontológico), não depende de uma sociedade materialmente desigual.

Desta feita, determinar o campo da economia política como objeto privilegiado de luta não implica em recorrer ao marxismo vulgar expresso na dicotomia entre base e superestrutura, já suficientemente criticado e criticável em nossos tempos pós-modernos. Ou seja, não se trata de defender um apriorismo de classe no interior da topografia social

---

<sup>108</sup> Confusão herdada por Lacan que em alguns momentos chegou a psicanalisar indevidamente a estratégia política: “Se por este seu empenho em se castrar não houvesse contabilizado esse mais-de-gozar, se não houvesse construído a mais-valia – em outros termos, se não houvesse fundado o capitalismo, Marx teria se dado conta de que a mais-valia é o mais-de-gozar. Tudo isto não impede, é claro, que por ele o capitalismo tenha sido fundado e que a função da mais-valia seja muito pertinentemente designada em suas consequências devastadoras. No entanto, talvez fosse preciso, para arrematar, saber ao menos qual é o primeiro tempo de sua articulação. Não é nacionalizando os meios de produção, no plano do socialismo num só país, que se dá fim à mais-valia – se não se sabe o que é isso.” (Lacan, 1969-70/1992, p. 113).

<sup>109</sup> A ideia, portanto, é propor uma articulação na esteira do que Tupinambá denominou de uma “não-relação positiva” entre psicanálise e marxismo, de modo que não percamos de vista que “[...] se faz parte da interioridade da política a possibilidade de pensar uma ‘igualdade real’ em seus próprios termos – o que não significa que ‘igualdade real’ seja um conceito com qualquer pertinência direta para psicanálise – então de que maneira a psicanálise precisaria ser pensada para que *ambos os pensamentos possam existir no mesmo mundo?*” (Tupinambá, 2019, p. 202, grifo do autor).



que perderia de vistas a referência a um contexto notadamente perpassado por uma profusão de antagonismos (de gênero, de raça etc.), como argumentam Laclau e Mouffe (1987). A distinção entre o capital enquanto núcleo da formação social e as diferentes configurações historicamente específicas do capitalismo, feita por Moishe Postone (2016), dá inteligibilidade ao nosso argumento, pois ajuda a fundamentar a perspectiva de que o foco na crítica da economia política se justifica pela centralidade do capital em termos das estruturas abstratas de dominação que constituem nossa sociedade, e não pela aposta numa subjetivação política historicamente situada como, por exemplo, a da classe operária tradicional. Ora, isso possui um lastro empírico bastante evidente: basta levar em consideração, por um lado, o cenário de globalização no qual parece não haver mais limites geográficos para a expansão do capital e, por outro, o declínio da condição classista com o desenvolvimento do próprio capitalismo, no qual o trabalho vivo já não se constitui como elemento de mediação social. Situação paradoxal na qual o movimento cego do capital parece depender cada vez menos da exploração do trabalho, em que a acumulação de capital se combina catastróficamente com um processo peculiar de proletarianização via informalidade, precarização e desemprego.

O que não é para menos: trata-se, para arriscar um brevíssimo “economiquês”, da consequência lógica de uma série de mudanças interiores ao desenvolvimento capitalista – satisfatoriamente identificadas sob a rubrica da ascensão do neoliberalismo, sobretudo da desvinculação entre o ouro e o dólar americano que fez deste último o dinheiro mundial – cuja característica fundamental é o processo crescente de autovalorização do capital que se autonomizou da esfera de valorização produtiva, gerando o predomínio da riqueza financeira que passou a não mais depender da riqueza real, mas a reger seu processo de produção e influenciar de maneira irrecuperável a relação entre capital e trabalho. (Paulani, 2011). Assim, se por um lado, o mundo do trabalho, cada vez mais precarizado, tornou-se praticamente dispensável à dinâmica de valorização do capital em um mundo no qual os meios de produção estão progressivamente automatizados e a economia financeirizada<sup>110</sup>, por outro, a massa de desempregados e trabalhadores informais daí decorrente continua sendo funcional à manutenção do *status quo* por meio da contínua reprodução, generalização e expansão das relações capitalistas de dominação. Isto é, o fato de a

---

<sup>110</sup> De fato, na atualidade a produção de riqueza real está completamente subordinada aos imperativos do mercado financeiro e seus processos fictícios de valorização. Segundo Leda Paulani (2011), entre 1980 e 2006, o valor dos ativos financeiros cresceu cerca de catorze vezes, enquanto o crescimento do PIB mundial não chegou a cinco no mesmo intervalo de tempo.

dominação social capitalista se efetivar cada vez menos no terreno do trabalho não significa que ela inexista em nosso mundo, mas, pelo contrário, que ela passa a fazer parte de todas as dimensões da vida<sup>111</sup>, pois se descola da esfera estrita da produção. (Canettieri, 2020). O que talvez explique por que, a partir de meados da década de 1970, uma figura como Michel Foucault tenha passado a enxergar “relações de poder” nos detalhes mais microscópicos do cotidiano (Foucault, 1975/1983). Afinal, não deve ser mera coincidência que seu diagnóstico tenha sido elaborado poucos anos depois do “choque Nixon” – conjunto de medidas econômicas, referidas acima, que decretaram o fim do Acordo de Bretton Woods e uma série de transformações sociais, como a passagem da sociedade de produção para a sociedade de consumo etc. –, como se o filósofo francês estivesse inadvertidamente rastreando um fenômeno cuja “genealogia” remetia ironicamente à economia.

Fica evidente, portanto, que não estamos propondo um rechaço aos “novos movimentos políticos” destacados por Laclau e Mouffe, mas afirmando a importância de não se perder de vistas o *mal-estar da economia política* enquanto uma necessidade estratégica da busca por emancipação, que só é de fato concretizável em um horizonte pós-capitalista. Desse modo, a profusão de antagonismos e a dispersão característica de nossa topografia social pós-moderna não nos demite da tarefa de pensar de maneira sistêmica essa topografia. Que seja de forma abstrata, como propõe Jameson (1988) ao falar da importância do mapeamento cognitivo de nossa estrutura social através de um modelo de pequena escala para o qual o fator central e estruturante, neste mundo, é certamente o capital – cuja dinâmica interna, capaz de absorver a contradição em seu próprio movimento, não poderia ter ganhado de Marx uma ilustração<sup>112</sup> mais sugestiva ao nosso estudo senão a da *elipse*:

[...] o processo de troca das mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover. Esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais. É, por exemplo, uma

---

<sup>111</sup> Como diria Paulo Arantes: “Sob a pressão da concorrência interiorizada em seu nível histórico máximo, de um jeito ou de outro todos acabam arregimentados para o serviço da ‘colaboração’ [com a dominação neoliberal], que não funciona se não insensibilizar seus agentes através de mil expedientes e armadilhas defensivas. Comparado a esse grandioso sistema de colaboração *stricto sensu*, o ciclo fordista-taylorista anterior poderia ser revisto como um regime de alienação em tempo parcial.” (Arantes, 2014, p. 103). Afinal, no capitalismo tardio nossa alienação às relações capitalistas de dominação é total – ainda que nesse “todo” haja paradoxalmente brechas, como veremos.

<sup>112</sup> Devemos a lembrança dessa passagem de *O Capital* a Rodolfo Rodrigues Machado.

contradição o fato de que um corpo seja atraído por outro e, ao mesmo tempo, afaste-se dele constantemente. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve. (Marx, 1867/2019, p. 240).

### Uma psicanálise para além do nihilismo burguês

Em todo caso, como aqui estamos apostando de que é possível forçar a elipse na direção da transformação em vez da reprodução, é importante esclarecer que consideramos que a crítica à luta de classes como elemento interior à dinâmica do capital e, portanto, sem poder de transição para o socialismo, tal como aparece em Postone (2016), somente “acerta o alvo” se tal noção é tomada na perspectiva tradicional, como conceito positivo derivado das relações de produção (trabalhadores assalariados *versus* burguesia proprietária). Assim sendo, nossa concordância com tal crítica é parcial, no sentido de que, se por um lado, não negamos que sob esses moldes a condição classista entrou em declínio em nosso tempo, por outro, concordamos com Žižek (2012) de que a luta de classes deve ser tomada não como fenômeno positivo da sociedade capitalista, mas como antagonismo negativo imanente a essa sociedade, como limite imperscrutável que impede que esta ganhe consistência enquanto um todo harmônico, de modo que a luta de classes se constitui, sim, como via para a transformação social. Dessa perspectiva, a noção de proletariado seria dotada já desde Marx de um aspecto negativo<sup>113</sup>: está para além dos atributos “ônticos” (ou, se quisermos, “sociológicos”, “fenomênicos”) de classe ou identidade, pois possui um estatuto ontológico. Ou seja, o que entendemos por proletário designa o ponto em que as determinações econômica e política falham.

Ora, é evidente que o nosso recurso ao caráter ontológico da subjetivação proletária é como um último suspiro em um mundo cujo progresso não possui outro destino senão a morte lenta – ou talvez nem tão lenta assim. Trata-se da percepção de que, diante da completa ausência de horizonte imposta pela estrutura social capitalista, resta-nos tão somente apelar para a sua própria raiz ontológica ou, se quisermos, para a lógica que dita o que pode ser ou não ser no atual estado da situação. Por isso a utopia, se quiser ser mais

---

<sup>113</sup> Leitura que não é exclusividade de Slavoj Žižek. Como lembra Vladimir Safatle (este que, dentre nós, melhor representa essa perspectiva): “Que a força de desdiferenciação própria ao conceito de proletariado tenha ganhado evidência graças a marxistas franceses, como Badiou, Balibar e Rancière, isso demonstra como o descentramento próprio ao conceito lacaniano de sujeito alcançou a política através de ex-alunos de Louis Althusser. No entanto, tal descentramento tem sua matriz na noção de ‘negatividade’ própria ao sujeito hegeliano. Assim, por ironia suprema da história, algo do conceito hegeliano de sujeito acaba por voltar à cena através da influência surda em operação nos textos de ex-alunos desse antihegeliano por excelência, a saber, Louis Althusser.” (Safatle, 2019a, p. 238).

que um projeto “sustentável” de adiamento do fim, deve ser radical o bastante (no sentido já proposto por Marx, daquilo que toca a raiz das coisas) para não conciliar com uma transformação que não seja a nível ontológico.

O desafio, porém, como já demonstramos, é falar em ontologia sem confundi-la com estratégia. Daí buscarmos uma articulação que, por um lado, numa guinada psicanalítica, afirma a importância de uma ontologia (negativa) do sujeito para o vislumbre de uma política utópica e, por outro, aproximando-se da tradição marxista, não perde de vista as condições materiais (i.e., da estrutura econômica) envolvidas na luta por transformação social. Pois se a chave para uma realidade renovada é tão “nova” a ponto de ser impensável nas condições do atual contexto histórico, isso não nos deve induzir à perder de vistas tais “condições”. Tal articulação, nesse sentido, nos parece crucial para lidar com o velho dilema marxista ligado à oposição entre determinismo econômico e luta de classes. Ou, nos termos propostos por Perry Anderson (1985), para lidar com a oposição entre “estrutura” e “sujeito”, evitando, assim, o pendor para um dos dois lados da oposição que inevitavelmente desemboca: seja num modesto reformismo que nem por um segundo desconfia da onipresença da estrutura de dominação, seja num voluntarismo anárquico que não cessa de afirmar a potência revolucionária ainda não realizada do sujeito político<sup>114</sup>.

Em outras palavras, se por um lado, a partir da noção de *capital*, alcançamos uma visão sistêmica de sociedade enquanto “totalidade”<sup>115</sup>, por outro, a *luta de classes* se configura justamente como o elemento que vem a desvelar que a estrutura do que entendemos por sociedade é inapelavelmente “não-toda”. Daí que a luta de classes seja uma espécie de brecha ontológica para a transformação radical do que, em condições normais de temperatura e pressão, possui a aparência de um “todo”. Por isso é lícito que um mesmo autor, como Slavoj Žižek, faça uso de um mesmo conceito, como o de real, para pensar duas categorias políticas tão distintas: uma, que se configura como uma espécie de motor da estrutura social (*capital*); e outra, que enquanto elemento não plenamente integrado a essa estrutura se apresenta como a possibilidade de sua

---

<sup>114</sup> “Neste ponto, Marx pelega antes em duas frentes: ele luta tanto contra a teoria mecanicista do ambiente, que acaba no fatalismo do ser, quanto contra a teoria idealista do sujeito, que acaba no golpismo, ou ao menos no otimismo ativista exacerbado.” (Bloch, 1959/2005, p. 257).

<sup>115</sup> “Vocês, portanto, notarão de passagem, que uma certa força unificante e totalizante é pressuposta aqui [no desenvolvimento capitalista], embora não seja o Espírito Absoluto hegeliano, nem o Partido, ou Stalin, mas simplesmente o próprio capital; e é por causa dessa visão que um jesuíta radical, amigo meu, uma vez me acusou publicamente de monoteísmo. É certo, pelo menos, que a noção de capital é dependente da ideia de alguma lógica unificada desse sistema social em si, isto é, na linguagem estigmatizada a que voltarei mais tarde, ambos são conceitos irrecuperavelmente totalizantes.” (Jameson, 1988, p. 348, tradução nossa).

transformação imanente (luta de classes). Sobre isso, gostaríamos de lembrar que para Lacan, o real designa, a um só tempo, o ponto impossível da formalização significativa e a condição de possibilidade dessa mesma formalização. Ou seja, a realidade simbólica só se estrutura em torno daquilo que lhe escapa, através de um processo incessante de produção de sentido em torno de um ponto sem sentido. De modo homólogo, o antagonismo de classe seria, a um só tempo, sustentação (i.e., uma espécie de “carvão” da máquina capitalista) e possibilidade de derrubada do capitalismo – donde se deduz, aliás, a famosa frase do *Manifesto...* (1848/2011) de que os capitalistas produzem seus próprios coveiros.

Isso posto, vale salientar que apesar de certa convergência de nossa proposta com uma abordagem que enxerga na crítica da economia política marxista a via para uma crítica ontológica aos pressupostos estruturantes da sociedade capitalista – cuja forma pode remeter a Georg Lukács –, acreditamos ser possível falar em ontologia e economia política por outros meios que não necessariamente lukacsianos. Aliás, já confessando de antemão se tratar de um ponto que merece um desenvolvimento posterior que os nossos objetivos não comportam, talvez seja possível afirmar que assim como denunciemos um impasse ocasionado pelo abandono da economia política na obra de Laclau e Mouffe, podemos dizer de algo semelhante em Lukács causado, por sua vez, pela não assunção da irreduzibilidade da divisão subjetiva que impediria uma concepção de ser social dotado de um autodomínio consciente e reflexivo<sup>116</sup>, tal como a que se encontra na leitura humanista do pensador húngaro. Se no primeiro caso percebe-se uma concepção “pura” de emancipação para a qual o marxismo oferece materialidade através da economia, no segundo vemos uma leitura um tanto ingênua do processo de desalienação (ou de conscientização)<sup>117</sup> para a qual a psicanálise possibilita uma leitura mais acurada ao não perder de vista o caráter constitutivo da alienação inconsciente.

---

<sup>116</sup> Deve estar claro ao leitor que aqui estamos acompanhando mais ou menos de perto a leitura hegelolacanianana de Žižek, profundamente crítica ao “hegelianismo” de Lukács, para quem o sujeito é um agente que, em seu trabalho de conscientização, se reconcilia com a substância alienada no processo de exploração capitalista, isto é, sujeito que “sabe o que faz enquanto faz” (Žižek, 2012, p. 132). Ou ainda, como diria Safatle, sujeito que é capaz de criticar a alienação ideológica através de uma “[...] apropriação autorreflexiva dos pressupostos determinantes da ação. Apropriação que, por sua vez, pressuporia a possibilidade, mesmo que utópica, de processos de interpretação capazes de instaurar um regime de relações não reificadas que garantam a *transparência da totalidade dos mecanismos de produção de sentido*.” (Safatle, 2008, p. 67-68, grifos do autor).

<sup>117</sup> Devemos ser justos e lembrar que no famoso prefácio a *História e consciência de classe* (1922/2003) escrito quando Lukács já se encontrava na maturidade, mais de quarenta anos depois da publicação daquele livro, é proposta uma impressionante autocrítica dessa posição que hoje é tão criticada pelos lacanomarxistas. Nele, o próprio filósofo reconhece que em seu primeiro livro as contradições do capitalismo e a revolução adquiriram uma “ênfase involuntária de subjetivismo dominante”, de modo que a práxis

É importante perceber também que a nossa tese se distancia significativamente, ainda que guardando algumas afinidades, do projeto de uma “esquerda lacaniana” nos termos propostos por Jorge Alemán (2010). Isso porque ainda que o psicanalista argentino afirme que há em Lacan uma teoria materialista do mal-estar no século XXI, ele abandona por completo o campo econômico e afirma um suposto “final marxista”. Curiosamente, se para Alemán a psicanálise lacaniana possui um instrumental teórico que permite a elaboração do luto sobre o fracasso das experiências de esquerda no século XX como uma maneira de se libertar de seu “fantasma utópico” (que ele associa ao dito final marxista), nós, pelo contrário, acreditamos poder nos servir da psicanálise para a recuperação da utopia que, como vimos com Bloch (1959/2005), foi originalmente articulada como transpor concreto justamente por Karl Marx. Em outros termos, longe de a psicanálise ser o índice do golpe final que levaria à constatação da morte do marxismo através da elaboração de seu luto, pensamos que ela pode se apresentar como uma *possibilidade* de sua atualização – sem fazer disso uma *necessidade*, como se a psicanálise fosse imprescindível, o que de fato acreditamos não ser o caso.

Assim, ainda que a política populista proposta por Laclau (2012)<sup>118</sup>, e endossada por Mouffe (2020), seja uma forma legítima de dar corpo às demandas populares advindas dos “novos antagonismos” que caracterizam o nosso tempo, asseveramos que ela não é a única possível. Aliás, a própria afirmação do filósofo argentino de que o marco da “revolução democrática” não possui uma teleologia de antemão impede que ela seja a única. Dessa forma, por meio de um balanço da experiência populista no Brasil (principalmente de seu fracasso), pretendemos propor no terceiro capítulo uma alternativa pela via de uma *racionalidade utópica* que não perca de vistas, enfim, à importância

---

revolucionária assumiu um caráter de “utopia messiânica”. Mais que isso, Lukács identifica de maneira precisa que isso se deveu ao fato de seu livro, ao focar no problema da alienação, inevitavelmente remontou o estudo sobre a dialética marxista à Hegel, propondo que a sociedade sem classes porvir se constituiria como uma espécie de efetivação histórica da construção lógico-metafísica da identidade sujeito-objeto, a qual o próprio Hegel, graças ao seu forte sentido de realidade e rejeição a toda solução místico-irracional, hesitava em demonstrar concretamente. Fazendo, pois, uma honesta *mea-culpa*, ele retifica no manuscrito de 1967: “Portanto, o proletariado como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealistas, mas muito mais um hegelianismo exacerbado, uma construção que tem a intenção de ultrapassar objetivamente o próprio mestre, elevando-se acima de toda realidade de maneira audaciosa.” (Lukács, 1922/2003, p. 25). Mais à frente, ainda nesse prefácio, Lukács propõe um denso debate sobre a diferença entre “alienação” e “objetificação”, que teriam sido erroneamente equiparadas em seu livro produzindo todos os seus equívocos. Dito isso, não negamos que a obra tardia do filósofo marxista possa, quiçá, responder antecipadamente às críticas que aqui humildemente reproduzimos. Entretanto, também não afirmamos que ela responda, pois isso é tarefa dos lukacsianos.

<sup>118</sup> Fruto de sua abordagem pós-marxista e da experiência peronista na Argentina que, inclusive, parece influenciar Jorge Alemán (2010, p. 25): “Lacan, Perón, un solo corazón”.

estratégica da crítica da economia política. Aqui, estamos falando em utopia como estratégia política e não como teleologia, isto é, a utopia como um meio e não como um fim pré-determinado. Trata-se de uma maneira de tentar escapar à armadilha do “melhor plano possível da melhor sociedade possível” denunciado por Marx e Engels (1848/2011) como característica marcante do “socialismo utópico”.

Logo, se Bloch (1959/2005) colocou para si a tarefa de na esteira de Marx propor uma filosofia que tenha consciência do amanhã e tome partido do futuro, colocamo-nos aqui a tarefa de na esteira de Freud pensar em uma psicanálise que se interrogue sobre as (im)possibilidades de um horizonte utópico, sem com isso produzir um quadro coeso e sem lacunas do edifício universal. Isto é, propor um pensamento psicanalítico que, ao se direcionar para o “novo”, nos possibilite imaginar o transpor concreto de uma dada realidade sociossimbólica. Trata-se de uma forma de asseverar que *a crítica freudiana pode ser muito mais do que mera expressão de certo niilismo burguês*. E com esse “muito mais” estamos nos referindo ao seguinte: a crítica freudiana, ao pressupor a imanência da contradição – cuja materialização se expressa em conceitos como pulsão de morte, mal-estar e, lacanianamente, real – nos convida a repensar uma ideia de utopia crítica à mera fantasia, à carcomida ideologia e à velha metafísica. Logo, na interseção entre psicanálise, política e filosofia.

### Utopia e real da história

É de se esperar que a crítica marxista da utopia subsumida na denúncia dos limites do chamado socialismo utópico de Saint-Simon, Fourier e Owen não se resuma à afirmação de um cientificismo vulgar, tal como o título do célebre manuscrito de Friedrich Engels, *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1877/1984), pode dar a entender a um intérprete apressado. Não sem motivos, boa parte dos autores que se debruçaram de maneira aprofundada sobre o problema da utopia – desde Ernst Bloch, passando por Walter Benjamin e Herbert Marcuse, para chegar enfim a Fredric Jameson – possuem um pé (ou os dois) no materialismo histórico-dialético<sup>119</sup>. Por outro lado, mesmo dentre aqueles que possuem uma concepção mais acurada de ciência é possível ver, a partir da referência ao argumento de Marx e Engels, certa desconfiança com a utopia, que a trata como algo da

---

<sup>119</sup> Bem como na psicanálise, o que talvez mostre que nosso estudo não é tão excêntrico ou extemporâneo quanto pode parecer.

ordem de uma fantasia completamente descolada da realidade. Ora, achamos ser de importância crucial demonstrar que a crítica materialista da utopia não se autointitula “científica” por mero realismo ingênuo, mas sim por se constituir num esforço de afastamento da metafísica. Esforço que se fez presente tanto na teorização marxista, como na freudiana, bem como em boa parte do que o pensamento ocidental produziu a partir do século XIX, ajudando a sedimentar o que hoje se entende por ciência.

O campo da ciência moderna, tal como hoje o concebemos, está tão inerentemente ligado a um necessário e progressivo afastamento da metafísica que dominou a história do pensamento desde Platão, que uma figura pioneira como Wilhelm Wundt só poderia falar na psicologia como uma ciência (dotada, inclusive, de um laboratório) isolando o projeto de uma psicologia experimental de tudo o que preservasse algum resquício de reflexão metafísica, cujo espaço foi reservado a sua psicologia dos povos (Farr, 1996). O desenvolvimento disso – que em nosso exemplo se expressa na transição wundtiana que constituía paralelamente uma ciência experimental e uma psicologia social – é, como sabemos, a disjunção definitiva entre ciência e filosofia tradicional que se materializaria num firme rechaço à metafísica.

Pois se trata de um rechaço semelhante o que encontramos na afirmação de um socialismo científico. Contudo, Engels, ao traçar as bases de seu materialismo (que é, afinal, o de Marx), deixa clara sua postura crítica diante da estreiteza do método de investigação importado das ciências da natureza que, num ímpeto de focar as coisas de maneira isolada, subtraídas da concatenação do todo, tende a ver seus objetos de estudo “[...] não em sua dinâmica, mas estaticamente, não como substancialmente variáveis, mas como consistências fixas; não em sua vida, mas em sua morte” (Engels, 1877/1984, p. 46). Para o materialista, tal modo de proceder, no ímpeto de se afirmar científico, leva o pensamento paradoxalmente de volta para a especulação metafísica que o materialismo somente “sanaria” através da inclusão da história, em seu movimento dialético imanente, no próprio cerne da investigação. Em outros termos, seria como trocar uma *Weltanschauung* filosófica por uma *Weltanschauung* científica, por mais que isso pareça uma contradição entre termos.

O método que isola seu objeto da dinâmica histórica é relativamente comum no campo das chamadas ciências humanas e da sociedade em sua já conhecida submissão ao modelo “laboratorial” das ciências naturais. É isso que justifica que a psicologia dos povos de Wundt precisasse se desenvolver à parte de sua psicologia experimental, sendo a



história uma espécie de limite da ciência. (Farr, 1996). Outro exemplo interessante disso – e próximo de nós psicanalistas – é a obra de Ferdinand de Saussure (1916/1970) e seu foco no eixo sincrônico da língua (que a toma como um sistema fechado e estático), em detrimento do eixo diacrônico que abarca a variação linguística no tempo e que, segundo o pensador suíço, não poderia ser objeto de estudo de sua nascente ciência linguística.

Ora, o que os materialistas através de uma argumentação astuta tentavam demonstrar é que o “vácuo” instituído como condição de possibilidade para a experimentação científica (inclusive teórica), longe de afastar a dita ciência da metafísica, a aproximaria. Nesse sentido, há aqui uma verdadeira assimilação subversiva da estratégia de elevar a história à função de limite entre ciência e metafísica, em que o pensamento verdadeiramente científico e rigoroso, afastado da mera especulação, de modo algum é o que se realiza no interior da vacuidade excessivamente controlada e enclausurada de um laboratório, mas sim o que leva em consideração a complexidade inerente ao movimento histórico. Como podemos ver, Marx e Engels (diga-se de passagem, assim como Freud) eram profundos admiradores do gesto pioneiro de Charles Darwin de incluir a história na investigação científica. Se isso acabou desembocando num certo evolucionismo historicista no marxismo tradicional – que deu à emancipação proletária a aparência de uma necessidade e que trata a sua não realização como um desvio<sup>120</sup> – isso não obrigatoriamente torna a história menos relevante, principalmente àqueles que (como nós) pretendem(os) retomar o conceito de utopia em toda a sua potência.

Por isso afirmamos que a crítica de Engels se direciona a uma concepção bastante específica de utopia, ligada a um tipo de idealização característico do pensamento especulativo que é completamente desprovida de materialidade histórica. É por isso, ainda, que gostaríamos de mostrar que o ensaio de Engels, apesar de aparentemente tomar a utopia como alvo, permite paradoxalmente a formulação de uma concepção outra de utopia que não a tradicional imagem idealizada de mundo, assim nomeada pela primeira vez por Thomas More no longínquo século XVI.

---

<sup>120</sup> Concepção etapista que ao tornar a história algo previsível, trai a própria ideia de contrapô-la à metafísica, além de ser definitivamente criticável sob o ponto de vista da miséria política contemporânea na qual a emancipação universal mantém-se tão distante. Aliás, a redução do materialismo histórico e da crítica da economia política a um historicismo e um economicismo vulgares faz com que os ataques à teoria marxista se tornem inapeláveis. Um caso exemplar é Cornelius Castoriadis (1982) e sua extensa crítica à transformação do marxismo em “teoria acabada”, que teria levado à morte a sua vocação revolucionária marcada justamente pela exploração do inacabado e da abertura para a transformação radical.

Isto é, assim como demonstramos que olhando de perto é possível ver na psicanálise uma perspectiva utópica para além de seu aparente niilismo, asseveramos que através de um esforço interpretativo é também possível ver tal perspectiva no marxismo<sup>121</sup>. E o pequeno livro de Engels, apesar de não amolecer em sua crítica incisiva aos socialistas utópicos, não deixa margem a dúvidas. Uma rápida visada sobre o tom elogioso com o qual ele descreve esses utopistas e critica o embrutecimento dos que não conseguem vislumbrar um porvir já fala por si mesmo:

Deixemos que os trapeiros literários resolvam solenemente nessas fantasias, que parecem hoje provocar o riso, para ressaltar sobre o fundo desse “cúmulo de disparates” a superioridade de seu raciocínio sereno. Quanto a nós, admiramos os germes geniais de ideias e as ideias geniais que brotam por toda parte sob essa envoltura de fantasia que os filisteus são incapazes de ver. (Engels, 1877/1984, p. 35).

Assim, Engels reconhece em Saint-Simon o mérito de ter percebido, já no início do século XIX, que o antagonismo envolvido na Revolução Francesa se constituía como uma luta de classes e não somente entre nobreza e burguesia, mas envolvendo também os “despossuídos”. Além disso, ele prediz a assimilação da política pela economia ao defini-la como “ciência da produção”.

Por outro lado, através da análise aprofundada das condições sociais existentes, presente no pensamento de Charles Fourier, Engels demonstra que há nele um contundente desmascaramento da fraseologia que produzia uma versão idealizada do mundo burguês e que, portanto, escamoteava sua miséria moral e material. Isso sem falar que Fourier foi um dos primeiros a proclamar que a emancipação feminina seria uma espécie de termômetro da emancipação geral. É digna de nota ainda sua concepção de história que explicita o

---

<sup>121</sup> De fato, parece existir algo que prende toda e qualquer política por emancipação, sobretudo materialista, à ideia de utopia, mesmo dentre àqueles que mais a criticam. Segundo a opinião insuspeita de Paulo Arantes: “É bom não esquecer que Engels viu na heresia plebeia de Thomas Münzer a instauração imediata do Reino de Deus. Sobretudo o comunismo de um precursor, dissimulado por uma fraseologia quase profética. Porém, foi preciso esperar que uma sensibilidade política formada na atmosfera anticapitalista da Grande Recusa característica do expressionismo alemão, como foi o caso de um Ernst Bloch, para que o espírito utópico daquilo que parecia mera ‘fraseologia’ fosse tomado ao pé da letra, a consciência antecipadora entranhada nos sonhos diurnos, nos sonhos para frente, como dirá, por oposição à marcha retroversa dos sonhos noturnos da psicanálise. Não estou fazendo esse rodeio à toa. Se afinal estamos interessados em vislumbrar uma política para a esquerda no século XXI, e, portanto, na reconstrução de uma Teoria Crítica à altura da atual reconfiguração do capitalismo global, será do maior interesse não perder de vista essa primeira manifestação do acento utópico, sem o qual o esforço de emancipação ficaria privado de sentido, e uma Teoria Crítica radical mal se distinguiria de uma análise estrutural da dinâmica de crises sistêmicas.” (Arantes, 2004, pp. 140-141).

perpétuo retorno da barbárie (ainda que sob formas mais complexas) no processo civilizatório.

Por fim, Engels demonstra que apesar da alcunha de utópico, Robert Owen mostrou ser materialmente possível, e por um caminho puramente prático, dar condições humanas de vida aos operários. Além do mais, percebeu claramente que a riqueza produzida com a revolução industrial era obra da classe operária e que, portanto, seus frutos também deveriam a ela se destinar. As forças produtivas que até então enriquecia alguns (os burgueses) deveriam ser a base para o bem-estar coletivo. O ímpeto prático de Owen se mostrou, inclusive, na tentativa de criação de colônias comunistas e na sua importância para os movimentos sociais em interesse da classe trabalhadora na Inglaterra.

Mas, diante de tantos elogios, o que justifica o afastamento desses socialistas utópicos? Justamente a percepção de um limite – não um limite das mentes utópicas de Saint-Simon, Fourier e Owen, mas um limite histórico. A utopia desses pensadores, portanto, reflete as condições incipientes da época – tanto do desenvolvimento da produção capitalista quanto da própria luta de classes – que não permitiam o vislumbre de soluções efetivas. É nesse sentido que, na ausência de condições materiais para expressão da contradição imanente ao capitalismo, a busca de um novo sistema precisasse “vir de fora”, condenada a se mover no terreno da “pura utopia”. Isto é, precisasse se constituir como uma espécie de revelação religiosa, de expressão de uma “verdade absoluta” que não estivesse sujeita às interferências da dinâmica histórica. (Engels, 1877/1984). Com efeito, era preciso que a exploração capitalista inspirasse uma contra-força de corte materialista para que a utopia (e, por conseguinte, a revolução) dispensasse a fraseologia profética de busca de um paraíso perdido (Arantes, 2004), com seus *spanischen Schlösser*, para usar a expressão que Marx e Engels utilizam no *Manifesto*.

Ora, tal concepção excessivamente messiânica e deficitariamente concreta de utopia<sup>122</sup>, por isso obviamente criticável, não seria uma manifestação possível disso que Freud chamou de “visão de mundo”, como o fruto de um processo de idealização que nos permitiria “[...] nos sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como alocar de maneira mais apropriada os nossos afetos e interesses” (Freud, 1933/2010, p. 322)? É nesse sentido que afirmamos que há uma convergência possível na crítica – subjacente tanto ao

---

<sup>122</sup> Se Marx e Engels distanciavam-se da utopia por seu caráter profético e pouco material, Ernst Bloch e Walter Benjamin (e, em uma tradição menos próxima a nós, o jovem Lukács), cada um à sua maneira, representariam, a nosso ver, uma tentativa materialista de equilibrar “messianismo” e “concretude” no que concerne aos projetos utópicos.

marxismo, como ao freudismo – às bases metafísicas da noção tradicional de utopia, de modo que o fato de ambas se autointitularem científicas talvez não seja mera coincidência. Dessa forma, acreditamos que há um entrecruzamento textual improvável, de modo que o manuscrito de Engels, ao mirar na utopia (o socialismo utópico), acertaria indiretamente a metafísica, enquanto que o manuscrito de Freud, ao mirar na metafísica (a *Weltanschauung*, ou visão de mundo), acertaria indiretamente a utopia. Aliás, foi percebendo algo nesse sentido que Althusser (1976/1985) afirmava que tanto Freud como Marx apresentavam um pensamento materialista e dialético.

Assim, quando Lacan – leitor de Freud e de Marx – afirma que “não existe metalinguagem” e que “a verdade é semi-dita”, ele está dizendo nos seus termos que não há uma solução absoluta vinda de fora, que não há um mundo superior transcendente e ideal. Aliás, podemos dizer que Lacan subverte a própria ideia de um “fora”, já que através do seu recurso à topologia, os registros que compõem a realidade são trabalhados através da lógica do espaço euclidiano que prevê a indistinção entre interior e exterior. E da mesma maneira que isso serve para entender um sujeito, seus conflitos e fantasias na clínica, acreditamos servir para compreender a sociedade, sua estrutura política dividida e ideologias. Por isso Christian Dunker (2019a) identifica na teoria lacaniana da sexuação e, por conseguinte, na noção de “não-todo”, o desenvolvimento mais acabado da crítica da metafísica de matiz psicanalítica. E não poderia ser diferente, já que a partir disso, a ideia de uma unidade (seja ela subjetiva ou social) enquanto totalidade harmônica é definitivamente colocada em xeque pela psicanálise.

É por isso, ainda, que afirmamos de uma vez por todas que a utopia criticada pelo marxismo possui o estatuto de uma verdadeira *Weltanschauung*, de uma visão especulativa de mundo. Assim, nos demonstra Engels (1877/1984), é justamente a percepção da luta de classes inerente ao processo civilizatório que impede uma concepção de história como harmonia universal. Daí Žižek (2012) afirmar que o materialismo histórico se debruça sobre o “real da história”<sup>123</sup>. O chamado socialismo científico, por consequência, não é

---

<sup>123</sup> Sobre isso, lembraríamos ainda que o fato de o materialismo de Marx ter sido gestado a partir do elogio ao “materialismo antigo” de Epicuro, com seu reconhecimento da irreducibilidade do acaso e da experiência do tempo, indica a tentativa de conceber um materialismo capaz de afirmar a força política da indeterminação, como bem assinalou Safatle (2016) – o que parece servir para ratificar a ideia de que a leitura marxista se fia pelo real da história. Pois, se por um lado, mostramos que o real da história é derivado da imanência do antagonismo social (luta de classes) que impede uma visão harmoniosa de sociedade, por outro, tal real também é tributário da crítica à noção de necessidade histórica em prol da percepção da inexorabilidade da contingência, de modo que nos vemos tentados a falar lacanianamente em *tyché da história* enquanto modo de aposta na potência do que não está posto *a priori*, do que não é determinado e nem necessário.

fruto de uma consciência ou intelecto genial, mas o produto histórico advindo da estrutura antagonica da sociedade. Nos termos do próprio Marx: “Não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento.” (Marx, 1843/2010, p. 152).

### **Por um utopismo sem vergonha**

Aqui, o que estamos dizendo é que devemos ter em mente que não há necessariamente correspondência entre uma ideia genial e seu impacto social. O que não implica em dizer que as ideias não tenham serventia quando o assunto são mudanças sociais efetivas, mas, pelo contrário, de mostrar que a importância das ideias – que não deve em hipótese alguma ser ignorada, pois se fosse esse o caso, não teríamos por que falar em utopia – deve ser medida por sua capacidade de responder de maneira intransigente e assertiva a uma crise. Perry Anderson descreve isso de maneira extremamente elucidativa:

[...] as idéias contam no balanço da ação política e dos resultados da mudança histórica. Nos três grandes casos de impacto ideológico moderno: Ilustração, marxismo, neoliberalismo, o padrão foi o mesmo. Em cada caso desenvolveu-se um sistema de idéias, com um alto grau de sofisticação, em condições de isolamento inicial do – e tensão com – entorno político circundante e com pouca ou sem nenhuma esperança de influência imediata. Foi somente ao produzir-se o estalido de uma crise objetiva muito importante, da qual nenhum destes sistemas foi responsável, que recursos intelectuais subjetivos acumulados gradualmente nas margens de calmas condições adquiriram subitamente uma força intensa como ideologias capazes de ingerir diretamente sobre o curso dos acontecimentos. Tal foi o padrão nos anos de 1790, 1910 e 1980. Quanto mais radical e intransigente era o corpo de idéias, tanto mais impetuosos eram seus efeitos no contexto das turbulentas condições da época. [...] As idéias incapazes de comover o mundo também são incapazes de sacudi-lo. (Anderson, 2007, pp. 413-414)

É por isso que Engels pode, a um só tempo, admirar as utopias socialistas e afirmar que elas estavam condenadas a ficar no campo da fantasia. O poder de materialização de uma utopia não está necessariamente ligado a ela ser “melhor” ou mais “completa” do que as outras, mas em ser capaz de responder a determinados impasses urgentes a uma época, com a radicalidade que tais impasses exigem.

Em um tempo como o nosso, de emergência perpétua e achatamento dos horizontes de expectativas (Arantes, 2014), o privilégio de se operar com os impasses da situação atual frente à imagem de resolução futura desses impasses se mostra de maneira ainda mais

clara. É isso que engendra, em alguma medida, a ascensão de uma figura como Jair Bolsonaro à presidência do Brasil, mostrando que nem sempre é a qualidade de um projeto que determina que uma potência política ganhe corpo. Antes de ocupar o mais alto cargo executivo do país, Bolsonaro não tinha muito mais que um histórico parlamentar recheado de manifestações públicas consideradas esdrúxulas. Ele não possuía um projeto consistente, mas parece ter sido, num misto de mérito seu e demérito de seus adversários, o único capaz de perceber a emergência de um impasse na sociedade brasileira que não aceitava concessões e exigia uma resposta radical, ainda que a sua tenha sido precária e evidentemente reacionária<sup>124</sup>.

Aqui, afirmar a inconsistência do projeto bolsonarista não é motivado pelo nosso posicionamento no espectro político-ideológico brasileiro, por mais que pareça. A campanha de Jair Bolsonaro, no mais das vezes, se resumia à afirmação vaga de uma necessidade radical de mudança – “tem que mudar isso daí!” virou um sonoro bordão do candidato –, de modo que seu projeto possuía um caráter fundamentalmente negativo que parecia reagir de maneira muito sintonizada às demandas de uma população que poucos anos antes, nas Jornadas de Junho de 2013, ocupou as ruas numa revolta dotada de uma potência anti-institucional poucas vezes vista no Brasil e entoando um mantra igualmente negativo: lembremos do “não são 0,20 centavos!”, em que os manifestantes mostravam que a mobilização popular ultrapassava a pauta sobre o aumento da tarifa do transporte coletivo (ligada ao MPL) que deu início à sublevação, pois clamava por uma mudança do que estava posto.

Nesse caso, somos obrigados a discordar respeitosamente de Paulo Arantes (2015) quando afirma que a “crise” não é mais sinônimo de abertura de oportunidades, de modo que ela não comporta mais em si uma possibilidade de resolução. Aliás, sobre a postura do filósofo uspiano, de certa desconfiança desencantada de que a crise possa trazer em seu bojo uma potência de transformação utópica do mundo, Gabriel Tupinambá (2020a) chega a comentar: não se trata de um niilismo filosófico, mas de vergonha<sup>125</sup>. Nesse sentido,

---

<sup>124</sup> Sobre a ascensão de Bolsonaro estar intimamente relacionada à sua capacidade de leitura das demandas de uma sociedade profundamente antagonica e descrente com o *status quo*, tomamos a liberdade de remeter o leitor ao ensaio de conjuntura: *A esquerda deve temer a ruína? Notas sobre a crise da democracia no Brasil* (2019).

<sup>125</sup> Numa leitura em diversos sentidos oposta à de Tupinambá, Vladimir Safatle irá afirmar que há em Paulo Arantes uma busca por operar com uma espécie de “nihilismo verdadeiro”, mais especificamente, com sua energia negativa de destruição que, paradoxalmente, engendraria um momento afirmativo de vislumbre de uma ordem radicalmente outra, cuja sustentação seria uma filosofia nunca assumida, mas sempre pressuposta. “Filosofia implícita”, já que para Arantes o discurso filosófico na atualidade já não possuiria

aliás, menos que discordar de Arantes, desconfiamos de sua desconfiança. Pois, de alguma maneira, sua obra parece apontar para o fato aparentemente paradoxal de, por um lado, não existir utopia no interior do capitalismo tardio e, por outro, não existir saída do capitalismo se não utópica<sup>126</sup>. Assim sendo, se como tentamos mostrar, é possível deixar o niilismo – essa disposição burguesa – para trás, talvez possamos dizer igualmente que buscamos aqui pensar as condições de possibilidade para um *utopismo sem vergonha*. À afirmação de Arantes de que vivemos em um tempo de expectativas decrescentes em que imaginar ser possível “tirar um coelho da cartola da crise” é um verdadeiro disparate, nós responderíamos que toda utopia, em sua íntima relação com a loucura, está em alguma medida ligada a não ter vergonha de ser fiel a um disparate.

Pois é justamente o cenário desencantado de ausência de expectativas – esse sim, um diagnóstico aranteano<sup>127</sup> com o qual concordamos profundamente – que nos forçaria a imaginar politicamente uma possibilidade de emancipação aparentemente impossível. Não seria, afinal, a algo dessa ordem, que Walter Benjamin (1929/1987) fazia referência ao afirmar que os surrealistas se aproximavam dos comunistas, pois buscavam “organizar o

---

“força de explicitação” (Safatle, 2019b) – sobretudo, acrescentaríamos, quando o assunto é uma realidade renovada. Ora, como se pode imaginar, somos da opinião de que a postura algo antifilosófica de Arantes pode ser – à revelia do autor e de sua conhecida implicância com o lacanismo – pertinente a uma recuperação da utopia que assume como eixo central de reflexão a psicanálise, tida por Lacan como antifilosofia, mas já assim postulada desde Freud e sua crítica a *Weltanschauung*.

<sup>126</sup> Não encontramos melhor expressão da ambivalência de Paulo Arantes que no seguinte excerto: “Como a mais absoluta dominação sobre os homens continua a ser exercida através de processos econômicos de exploração – mesmo sobre a crescente parcela da humanidade que está sendo rifada precisamente porque deixou de ser economicamente rentável – o Manifesto Comunista ainda cruzará o milênio como uma mensagem na garrafa. [...] Porém, a Modernidade anunciada pelo Manifesto viera também para abortar o não-lugar dessa utopia. Com a atual mundialização do capital, enfim, ninguém mais está fora, sobretudo as grandes massas precarizadas e desconectadas na corrida ao corte de custos: em tempos de pressões competitivas globalizadas, literalmente não têm mais para onde ir. Nunca estiveram tão irremediavelmente incluídas. Continuamos portanto na mesma, a mesma desgraça econômica de sempre, desde que a terra, o trabalho dos homens e a moeda de troca entre eles foram transformados em mercadoria, como qualquer outro artigo de comércio. [...] No rumo sabe-se lá de que apogeu econômico futurista, não se achará muito mais do que outro espasmo pré-histórico do sistema tautológico a que se resume a absurda e interminável acumulação de capital comandada pelo único e exclusivo fim de se acumular mais capital.” (Arantes, 2004, pp. 133-134). A que acrescentaríamos o comentário de Marildo Menegat, que destaca, do que ele chama de crítica demolidora de Arantes, um momento de criação de novas formas de sociedade: “Ao contrário do intelectual tradicional, assim como do parecerista bem informado das agências de fomento, que se entregam aos temas sérios da moda e almejam a glória da obra aclamada, a matéria reflexiva de Paulo Arantes é antes a crítica de um presente vivido como insuportável. Enquanto invenção de um lugar no debate público, o resultado é muito surpreendente. Dele emerge um tipo de intelectual negativo que combina excepcionalmente bem o momento destrutivo – ademais, posto em curso pela própria estrutura social, portanto parte constitutiva da realidade, do qual ele apenas aproveita o influxo – com o momento criador que deve retirar seus recursos de uma disposição, esta também negadora, que espera o grande dia (que pode ser hoje) de iniciar a ação de produzir outras formas de relações sociais.” (Menegat, 2014, pp. 21-22).

<sup>127</sup> Quando afirmamos que o diagnóstico é de Arantes, estamos nos referindo ao tratamento que o filósofo paulistano dá ao tema, cuja precedência remonta à Christopher Lasch e Reinhart Koselleck.

pessimismo”<sup>128</sup> para dele extrair seu caráter revolucionário? Surrealistas cuja admiração pela loucura e pelo disparate (bem como pela psicanálise!), diga-se de passagem, era notável.

Prosseguindo dessa maneira, acreditamos ser possível escapar tanto do “ideal de um mundo perfeito”, quanto do seu anverso imanente, o “ideal de viver sem ideais”. O que, a nosso ver, não deixa de ser uma maneira de fazer a jus a velha lição lacaniana de que os afetos – despertados pelo ideal, mas acrescentamos, igualmente pelo seu avesso – mentem. Por isso que um mesmo sujeito, em um mesmo mundo, é capaz de ler *O princípio esperança* (1959/2005) de Ernst Bloch e assim se sentir esperançoso quanto à possibilidade de transformação utópica da realidade, porém, no dia seguinte, ao ler *O novo tempo do mundo* (2014) de Paulo Arantes, se ver desconfiado diante de qualquer horizonte utópico de expectativa. Nem o sujeito e nem o mundo precisam mudar substancialmente, pois basta ser enganado pelos afetos despertados pela persuasiva argumentação dos pensadores.<sup>129</sup> Daí a nossa aposta na angústia derivada da imanência lógica do real da história enquanto impulso (no sentido pulsional do *Trieb* freudiano) para além da conformação a uma situação civilizacional que, a cada dia que passa, produz mais descontentes. Maneira quase didática de demonstrar o que queríamos dizer, nas primeiras páginas deste estudo, com uma abordagem hetero-doxa e para-doxal da utopia<sup>130</sup>. Heterodoxa, porque apesar de movidos pelo mesmo ímpeto utópico que dirigiu a existência intelectual de Bloch, não confiamos, como ele, na esperança. Paradoxal, porque apesar de inescapavelmente marcados pelo diagnóstico de queda do horizonte de expectativa de Arantes, ainda acreditamos desavergonhadamente no valor da utopia.

De tais premissas se deduz, enfim, a nossa defesa de que a passagem do “utópico” para sua contrapartida “científica”, presente no marxismo, indica alguns dos traços de uma maneira de conceber a própria ideia de utopia que, tal como a que pretendemos recuperar, é paradoxalmente calcada no ponto de impasse da situação atual a qual se quer transpor. Aliás, é justamente por acreditar que a passagem que constitui a revolução como uma espécie de projeto científico não deixa de operar com certa concepção de utopia, enquanto

---

<sup>128</sup> Benjamin toma a expressão do sociólogo comunista e escritor surrealista francês, Pierre Naville.

<sup>129</sup> Estamos em alguma medida replicando, com outros termos, a lógica spinozista da reversão constante da esperança em medo e do medo em esperança, de modo que não poderíamos deixar de concordar com Safatle (2019a) em sua aposta na força política do desamparo.

<sup>130</sup> Se Jameson (2021) estiver correto que a crítica platônica da doxa está intimamente associada à crítica marxiana da ideologia, tal caracterização de nosso estudo torna-se ainda mais justificada.



vislumbre de uma realidade transformada, que vemos nela uma “racionalidade”, ainda que paradoxalmente enlouquecida<sup>131</sup>.

Uma utopia que segue a trilha de sua própria contradição, quer se queira nomeá-la de luta de classes ou de mal-estar. Aqui, é a imanência social de tais categorias que cria as condições para o afastamento de uma utopia como recurso a um mundo transcendente. Não é esta uma das virtudes da dialética, prescindir do recurso ao transcendental em nome da crítica imanente? Pois, apesar do peso de viver em um tempo já excessivamente ciente da capacidade do capitalismo de se alimentar de suas próprias crises<sup>132</sup> e sem cair em nenhuma ilusão sobre a existência de um caminho natural da história em direção à emancipação<sup>133</sup>, continuamos apostando na controversa lição marxiana de que a humanidade só se propõe tarefas as quais tenha condições de responder (Marx, 1857-58/2011), ainda que isso por vezes sirva simplesmente para a formulação de novos problemas, na boa tradição do espírito científico que movimentou Marx e Freud a melhor saber somente para poder melhor questionar.

---

<sup>131</sup> Ainda que tomemos a relação entre loucura e utopia sob um prisma próprio, de corte sobretudo lacaniano, não poderíamos deixar de remeter à leitura feita por Leandro Konder da dialética hegeliana como uma “razão quase enlouquecida” que, à sua maneira, ressoa em nossa proposta: “A ambição da razão dialética lhe confere uma grandeza sem precedentes: [...] a razão dialética encarna o inconformismo; ela, definitivamente, se recusa a ficar ruminando sua impotência no pasto da finitude. Mesmo magra e seca, obstinada e eventualmente delirante, ela é capaz de inspirar respeito, admiração, simpatia. Exatamente como Dom Quixote. A comparação não é casual. Existe, realmente, algo de quixotesco na concepção hegeliana da razão dialética. Cabia-lhe enfrentar simultaneamente o desafio de pensar a ordem nascendo do tumulto e o desafio de pensar o tumulto abrindo caminho para o *novo* no interior da ordem constituída. Uma das tarefas que lhe era atribuída era a de reconhecer as contradições, encaminhar sua superação e, em seguida, reconhecer as novas contradições emergentes, que precisariam depois vir a ser superadas. Eram desafios tremendos, tarefas pesadíssimas.” (Konder, 1991, p. 96, grifo do autor).

<sup>132</sup> Sobre a estranha estabilidade instável do capitalismo tardio, vale a pena ver as análises do cinismo como uma espécie de paradigma ideológico contemporâneo, presentes em Žižek (1992) e Safatle (2008).

<sup>133</sup> Pelo contrário, graças a Benjamin (1940/1987), temos plena clareza de que a trilha civilizatória aponta para a catástrofe, de modo que afirmar uma utopia é sempre um esforço, o que talvez explique a sua aparência disparatada.

### Capítulo 3. Crítica periférica da razão populista

*Fica-se às vezes inclinado a duvidar se os dragões dos dias primevos  
estão realmente extintos.*

(Sigmund Freud, Análise terminável e interminável)

*... como flores fantásticas em meio a poeira e fragmentos das ruínas.*  
(Máksim Górkki, Camarada!)

#### Da “invenção” ao “colapso” do populismo no Brasil

Há poucos temas no Brasil capazes de gerar debates tão encarniçados quanto o populismo. O assunto é tão espinhoso que se torna difícil resistir à tentação de recorrer à paráfrase marxista<sup>134</sup> e se interrogar: qual partido de oposição não foi acusado de populista por seus adversários no poder? Qual partido de oposição, por sua vez, não lançou contra os elementos mais avançados da oposição e contra os seus adversários reacionários a pecha infamante de populismo?

Todavia, no Brasil e na América Latina como um todo, uma pergunta ainda se impõe, transbordando a mera paráfrase: qual personagem político *no poder* não foi estigmatizado de populista? Isso porque, se até meados do século XIX era extremamente improvável pensar em um partido comunista à frente de um país europeu, em nosso contexto latino-americano o populismo possui um histórico de ascendência ao poder, estando tão próximo do lugar de “situação” quanto de “oposição”. Se o comunismo dependeu da elaboração consistente de Karl Marx e Friedrich Engels para se tornar um projeto político viável, o populismo chegou ao poder muito antes de uma teorização elaborada. Talvez por isso ele mantenha o estatuto de um *espectro*, com todo esvaziamento conceitual que lhe acompanha. Nesse sentido, devemos dizer, a tentação à paráfrase não é exclusividade nossa, assim como a afirmação dos limites do que seja o populismo não é um assunto polêmico somente em terras brasileiras. É o que nos indica Ernesto Laclau: “há um fantasma que assombra a América Latina, e esse fantasma é o populismo” (Laclau, 2013, p. 20).

Acontece que no caso brasileiro isso é mais que evidente. Por aqui, a noção tornou-se tão elástica e a-histórica, que passou a explicar tudo e, conseqüentemente, quase nada. Na maioria das vezes, não se trata de uma categoria de análise social, mas de uma espécie

---

<sup>134</sup> Sobre isso, ver a introdução do *Manifesto do Partido Comunista* (1848/2011).

de maldição tupiniquim. Um nome contra tudo e contra todos. Assim, personagens díspares como Getúlio Vargas, João Goulart, Leonel Brizola, mas também Jânio Quadros, Carlos Lacerda, Eurico Gaspar Dutra e Juscelino Kubitschek foram, não raras vezes, colocados em um mesmo “balaio”, o balaio do populismo. (Ferreira, 2001a; 2001b). O mesmo parece ocorrer, na história recente, com figuras como Lula e Jair Bolsonaro.

Uma ilustração exemplar de nosso argumento: Fernando Henrique Cardoso, assim que eleito presidente, em seu discurso de despedida do Senado Federal, afirmou de maneira eloquente e em consonância com a sua origem acadêmica na sociologia uspiana de histórico crítico ao populismo que daria cabo à chamada “Era Vargas” no Brasil (Cardoso, 1995). Pouco menos de uma década mais tarde, era a vez de Luiz Inácio Lula da Silva, no ano de campanha para o pleito presidencial, afirmar o fracasso do “populismo cambial” de seu arquirrival (Silva, 2002).

O curioso é que a celeuma em torno do populismo não acometeu somente o campo político-ideológico, onde o jogo de acusações mútuas é comum, para não dizer “normal”. Pelo contrário, tal vulgarização do termo encontrou um forte paralelo no campo intelectual em que, o que antes era somente uma injúria política, foi como que provido de um substrato teórico bem fundamentado. Precavidos, como somos, de que o campo científico não está ao abrigo das ideologias e das dinâmicas de poder, já era de se esperar que a categoria de populismo, dotada de autoridade acadêmica, levaria consigo algo do lastro pejorativo que já havia ganhado como palavra corrente. Destaca-se desse lastro a postura anti-estatista dos críticos que viam no populismo uma estratégia de manipulação popular em que o povo, tido como vítima, reduzia-se a uma imensa massa de manobra. (Ferreira, 2001a).

Mas é claro que nem sempre foi assim. O sentido de uma experiência não surge *ex nihilo*. Aliás, como Lacan nos ensina, o sentido geralmente é dado *a posteriori*. Para fins didáticos, talvez possamos dizer que uma espécie de marco zero do uso indiscriminado do termo “populismo” está ligado ao ano de 1945, mais especificamente ao contexto de derrocada do Estado Novo e da conseqüente mobilização popular em prol da continuidade de Vargas no poder, conhecida como “Queremismo”. Jorge Ferreira (2001b) fala em “invenção do populismo” – visto que até então o termo praticamente inexistia e, quando usado, não possuía um sentido negativo – derivada de uma leitura de corte liberal que assimilava o populismo ao nazifascismo com o objetivo de neutralizar a força dos trabalhadores organizados que apoiavam o então presidente Getúlio Vargas.

É importante lembrar que o Estado Novo pode ser caracterizado como um período ditatorial da história brasileira iniciado com um golpe de estado em 1937 que, nas palavras de Nelson Werneck Sodré (1975), se constituía como uma ditadura militar exercida por um civil, em que tínhamos à frente do país a personalidade carismática de Getúlio Vargas, sustentado no poder por figuras eminentes das Forças Armadas, como o general Eurico Gaspar Dutra e o brigadeiro Eduardo Gomes que, não por coincidência, viriam a se candidatar à sucessão de Vargas após a sua deposição em outubro de 1945. Com a derrota da Alemanha nazista, da Itália fascista e do Japão militarista ao final da Segunda Guerra, o regime autoritário brasileiro, já profundamente desgastado, entrava em declínio frente à “ascensão democrática” a nível mundial.

O curioso é que, numa pirueta ideológica típica da política brasileira, o ímpeto de redemocratização no Brasil encontrava duas frentes divergentes que, até então, convergiam justamente na sustentação da ditadura do Estado Novo. Ironicamente, a mais próxima de uma democratização de fato era encabeçada por Getúlio Vargas. A ela se contrapunha uma corrente, comandada do exterior e com aliados no interior, que visava comandar a democratização de modo a não colocar em risco as estruturas materiais arcaicas do Estado brasileiro, que impediam que a democracia transcendesse um estatuto puramente formal e abstrato.<sup>135</sup> Não devemos esquecer que o contexto global era o do início da chamada Guerra Fria, em que as grandes potências em conflito ideológico, Estados Unidos e União Soviética, buscavam manter suas respectivas hegemonias regionais. (Sodré, 1975).

---

<sup>135</sup> Para entender em detalhes o desmanche do conchavo que antes sustentava o Estado Novo e que transformou aliados em adversários, vale à pena reproduzir o seguinte trecho, apesar de longo: “Do ponto de vista mais significativo, o fundamental da divergência fica evidenciado quando Vargas, pelo seu ministro Agamenon Magalhães, elabora o projeto de lei que limita a formação de trustes e monopólios – logo incriminando, em virulenta campanha de oposição, como *lei malaia*. A ameaça aos interesses dos trustes e monopólios, pois, estabelece um divisor que, imediatamente, através de bem articulada campanha de imprensa e de rádio, culmina em apaixonada controvérsia. Do ponto de vista econômico, e fundamental, a divergência gira, pois, em torno de um projeto de grande alcance, que poderá ferir profundamente as estruturas tradicionais em que se apoiava o Estado brasileiro, e particularmente sua forma eventual e ditatorial, o Estado Novo. Do ponto de vista político, a divergência será situada no que se refere à forma: as correntes conservadoras e reacionárias opinavam que a liquidação do Estado Novo deveria ter início com a substituição do governante; as correntes democráticas e progressistas opinavam que a passagem ao novo regime deveria ser iniciada com uma Constituinte, que elaboraria normas a que tal regime obedeceria, importando pouco que, enquanto isso, permanecesse Vargas no poder. Ora, os mais rancorosos adversários de Vargas, agora, eram precisamente aqueles que o haviam levado à ditadura [...] Aí temos, pois, fatos ligados aos planos em que operou o processo de mudança: no plano essencial e econômico, a intenção de controlar os monopólios e limitar os lucros; no plano político o desejo de impedir a democratização real pela Constituinte, colocando no poder alguém decididamente comprometido com as forças externas” (Sodré, 1975, p. 6, grifo do autor).

É nesse contexto tumultuado que surge a já referida “invenção do populismo” que, como toda produção de sentido, irá produzir um efeito retroativo. Assim, comenta Jorge Ferreira (2001b), assiste-se a um processo no qual o potencial político do povo e da classe trabalhadora no período posterior a 1930, quando se dá o início da conhecida “Era Vargas”, é simplesmente ignorado por boa parte dos acadêmicos. Por conseguinte, se o (ab)uso do termo populismo, com o claro intuito de derrubada de Vargas, inicia-se em 1945, ele passará a explicar retroativamente uma trajetória que se inicia em 1930 – e, como veremos, que se estenderá até pelo menos 1964, quando o populismo supostamente entrará em “colapso”. É assim que a história das camadas populares (sobretudo trabalhadoras) a partir de 1930 no Brasil passa a ser, para a crítica ilustrada, reduzida a “[...] um grande ardid das classes dominantes, que, pela propaganda política e a doutrinação das mentes, entre outros dispositivos ideológicos, desviam os trabalhadores de seus ‘verdadeiros’ objetivos” (Ferreira, 2001b, p. 100).

### **Mentira tem perna longa**

O populismo surge, então, na sociologia brasileira, como uma noção que expressaria a problemática transição de uma economia tradicional de participação política restrita para uma economia de mercado de participação política ampliada, que teriam configurado tanto a instauração quanto a derrocada da Era Vargas. Destaca-se, nisso, a ideia de uma classe trabalhadora pouco conscientizada devido a sua origem camponesa, com as marcas indeléveis de individualismo e tradicionalismo que lhe acompanhariam. Ainda que houvesse, em alguns casos, o reconhecimento da existência de ganhos materiais na vida dos trabalhadores que, em partes, justificariam sua adesão à Vargas e ao trabalhismo do antigo PTB (em que se destacavam figuras como João Goulart e Leonel Brizola), saltava aos olhos uma clara ênfase no caráter repressivo e demagógico do Estado sobre a população. Tratava-se de uma visão maniqueísta de populismo que, de um modo geral, tendia a reduzir os trabalhadores a seres domesticados pelas classes dominantes e pelo Estado. O golpe militar de 1964 tornava-se, então, uma espécie de consequência histórica, servindo para a consagração de uma corrente interpretativa na qual a inércia de uma sociedade civil incapaz de resistir à força bruta dos militares seria justificada pelos anos de suposta manipulação populista. (Ferreira, 2001b; Reis Filho, 2001).

Nesse ínterim, certa tradição intelectual se destacava na elevação e cristalização do populismo ao estatuto de categoria privilegiada para o entendimento da fragilidade crônica de nossa estrutura republicana, decorrente por sua vez da suposta falta de capacidade política da sociedade civil. Tal intelectualidade era composta por sociólogos, economistas e cientistas políticos paulistas, sobretudo uspianos – em sua maioria, não há por que não dizer, colegas do futuro presidente Fernando Henrique. Com sua leitura hegemônica no campo acadêmico, estava decretado o apagamento da memória brasileira qualquer resquício de racionalidade política das camadas populares<sup>136</sup>. Ficava em seu lugar a imagem desalentadora de uma massa facilmente instrumentalizada, presa ao cabresto dos populistas. Foi assim, aliás, que o projeto político dos militares de destruição das formas genuínas de mobilização política da população e da classe trabalhadora foi acompanhado, de perto, por certo academicismo que, apesar de crítico ao regime, acabou por ignorar a materialidade histórica das diferentes expressões de politização popular – organizadas (ligadas principalmente ao PTB e ao PCB) e orgânicas – que antecederam a ditadura militar, dando a falsa impressão de que não havia alternativas viáveis para o Brasil. (Reis Filho, 2001; Arantes, 2014).

Apresentado por acadêmicos esclarecidos – ainda que de maneira um tanto desavisada – como uma espécie de destino histórico inexorável, o dia 1º de abril de 1964, que ao que se sabe já àquela época era conhecido popularmente como o “dia da mentira”, viria durar mais de 20 anos. Isso se desconsiderarmos, é claro, seus restos incômodos que nos assombram. Sua justificativa? As proclamadas reformas de base de João Goulart, cuja efetivação transformaria profundamente as estruturas do Estado brasileiro. O que designamos por “profundamente” foi rapidamente compreendido pelas forças conservadoras como “subversivamente”. Não demorou para que o temido espectro do populismo, se não o do comunismo reforçado pelo ponto de clímax da Guerra Fria, amedrontasse as camadas médias reacionárias que, mais do que depressa, responderam nas ruas com as famigeradas “Marchas da Família com Deus pela Liberdade”<sup>137</sup>. Situação

---

<sup>136</sup> Anos antes de Laclau (2012) propor de maneira sistemática que o populismo designa uma lógica de mobilização social que é inerente à política (ainda que ele já tivesse dado indícios desse caminho de estudo), Ferreira (2001b) já havia percebido que a teorização de corte gramsciano do filósofo argentino oferecia instrumentos conceituais para uma crítica contundente à perspectiva maniqueísta que marcava a leitura do populismo no Brasil. Exploraremos isso ainda neste capítulo.

<sup>137</sup> Como Roberto Schwarz comenta com maestria irônica: “Já no pré-golpe, mediante forte aplicação de capitais e ciência publicitária, a direita conseguiu ativar politicamente os sentimentos arcaicos da pequena burguesia. Tesouros de bestice rural e urbana saíram à rua, na forma da ‘Marcha da família com Deus pela liberdade’, movimentavam petições contra divórcio, reforma agrária e comunização do clero, ou ficavam em

propícia para uma nova pirueta ideológica em que, como lembra Daniel Aarão Reis Filho, os mesmos militares que já haviam tentado uma ruptura institucional em 1961 – na época, logo da renúncia de Jânio Quadros, tentando impedir a posse de Jango, cuja defesa foi feita por uma conhecida “Campanha pela Legalidade” liderada por Brizola – agora afirmavam proteger, com um golpe, uma ordem legal supostamente em risco. Assim, “[...] os que haviam pretendido golpear a Constituição da República, agora a defendiam. Ou pareciam defendê-la. Na verdade, preparavam-se para atacá-la. Mas a partir de posições defensivas.” (Reis Filho, 2001, p. 341). Com o Congresso e o STF declarando a legalidade do processo, a mentira do dia (e das próximas décadas) era enfim referendada.

Mais um dentre os tantos bonapartismos à brasileira. Termo, aliás, que remete a essa que é possivelmente a análise de conjuntura mais conhecida da história, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, cuja abertura célebre o leitor deve se lembrar:

Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. (Marx, 1851-52/1978, p. 329).

No caso do Brasil, país já calejado no qual é comum perder as contas com a repetição dos fatos, torna-se difícil afirmar se 1964 foi exatamente uma tragédia, ou uma farsa. Talvez um pouco dos dois. O que sabemos é que o recurso ao golpe militar e à mentira como justificativa não é nenhuma novidade nestas terras: foi assim em 1937, na instauração do Estado Novo; repetiu-se em 1945, na deposição de Getúlio; retornando mais uma vez em 1964, agora contra Goulart – isso para não falar das tentativas não efetivadas, como no ano de 1955, com o suicídio de Vargas; e 1961, na renúncia de Jânio.<sup>138</sup> O que só

---

casa mesmo, rezando o ‘Terço em família’, espécie de rosário bélico para encorajar os generais. Deus não deixaria de atender a tamanho clamor, público e caseiro, e de fato caiu em cima dos comunistas.” (Schwarz, 2008, p. 82).

<sup>138</sup> Como dissemos, é fácil perder as contas. Se quisermos ir mais longe, devemos lembrar que dois dos eventos de maior importância para o país, como a Proclamação da República em 1889 e a Revolução de 1930, tiveram forte presença das Forças Armadas. Porém, há um detalhe histórico importante a ser destacado: do Brasil Império até 1930 havia uma grande desconfiança das elites com os militares, de modo que eles pouco participavam da vida política. Quando estes ganharam visibilidade na Guerra do Paraguai, emergiram à esquerda na cena política brasileira. É o que se expressa, por exemplo, na chamada Coluna Prestes na década de 1920, movimento revoltoso ligado ao “tenentismo” e crítico ao regime oligárquico da República Velha. Contudo, a partir daí, assiste-se a uma mudança nesse quadro, ligada por sua vez a ressignificação do conceito de anistia, que passa a representar não mais reintegração às Forças Armadas, mas exclusão da possibilidade de voltar à ativa como militar. Desde então, o velho ditado “pau que bate em Chico, não bate em Francisco” passa a ser representativo no que se refere à anistia, que começa a contar com critérios claros ligados ao segmento político-ideológico do militar em questão e a sua posição na hierarquia, de modo que nacionalistas de esquerda e subalternos raramente fossem contemplados. Um belo exemplo é o destino dos

evidencia que a história definitivamente não desmente a tese de Florestan Fernandes (1981/2000) de que o Brasil se notabiliza pela consolidação de um estado de contrarrevolução permanente, numa referência arrevesada do sociólogo a Trotsky. Com efeito, o golpe vem para dar um lugar destacado para o Brasil no eixo latino-americano da Guerra Fria que, externamente, dava solidez à hegemonia do “império” estadunidense na América do Sul constituindo-se como uma paradigmática contrarrevolução preventiva, enquanto, internamente, precavia os setores oligárquicos da sociedade brasileira diante do forte movimento reformista (Florestan falaria em “revolução dentro da ordem”) presente no horizonte do governo Jango.

O problema é que o projeto contrarrevolucionário – tanto em seu aspecto preventivo, como permanente – foi tão bem sucedido que, nos termos de Paulo Arantes, ainda não acusamos suficientemente o golpe, de modo que alcançados plenamente seus objetivos, a ditadura teria, no melhor dos casos, entrado em recesso. A abertura política não teria ido muito além, portanto, de uma contenção continuada: “[...] um tempo morto, esse em que a Ditadura não acaba nunca de passar. [...] O mundo começou a cair no Brasil em 1964 e continuou ‘caindo para sempre’, salvo para quem se iludiu enquanto despencava.” (Arantes, 2014, p. 286).

### **O populismo oligárquico, ou a Nova República como sintoma**

Ao escrever o prefácio à edição em hebraico de *Totem e Tabu*, Freud, que há muito já não seguia a religião judaica, afirmou que se lhe perguntassem o que restaria nele de judeu, ele prontamente responderia: “Muita coisa ainda, talvez o principal.” (Freud, 1912-13/2012, p. 10). Ao que parece, o mesmo pode ser dito em relação ao Brasil no que concerne à pergunta: o que resta da ditadura em nossa democracia de baixa intensidade?<sup>139</sup> Muita coisa ainda, talvez o principal. Estranha condição brasileira que parece nos condenar

---

militares comunistas da revolta de 1935 e dos militares integralistas (i.e., fascistas) da revolta de 1938: os segundos foram reintegrados, alguns deles chegando inclusive a contribuir no golpe de 1964; os primeiros não. Com a ditadura militar esse processo se completa, em que qualquer resquício de rebeldia nacionalista e de esquerda foi cirurgicamente extirpado das Forças Armadas, o que se expressará, finalmente, nos limites da anistia de 1979, efetivada em meio a uma transição conciliatória e conservadora para democracia. Assim, por um lado, não houve a absolvição digna de diversos militares cassados, enquanto, por outro, torturadores foram contemplados na categoria eufemística de “crime conexo”. (Cunha, 2010).

<sup>139</sup> Evidentemente que há um eco, aqui, da interrogação feita por Edson Teles e Vladimir Safatle (2010) em livro organizado que versa justamente sobre esses restos infames característicos de nosso “astigmatismo histórico”.



a um eterno *déjà vu*. E como veremos, esta incômoda sensação de uma perpétua atualização da tragédia nacional opera com os dois blocos antagônicos que, no período histórico até aqui abordado, se expressaram como período populista (1930-1964) e período oligárquico (1964-1985). Vladimir Safatle (2018) chega a afirmar que o cenário político brasileiro é bipolar, pois de tempos em tempos ele se alternaria entre república oligárquica e populismo como resposta. A nossa tese é a de que o período subsequente, conhecido como Nova República, viria a confirmar o pendor conciliatório presente desde os tempos de redemocratização através de uma forma peculiar de *repetição como formação de compromisso entre os dois períodos anteriores*. Isto é, uma espécie de “psicotrópico” contra a nossa bipolaridade histórica: uma problemática unidade de contrários a qual denominaremos de *populismo oligárquico*<sup>140</sup> que, como não poderia deixar de ser, é recheada de “efeitos colaterais”<sup>141</sup>.

Para a psicanálise, uma das principais manifestações da repetição é justamente a formação de compromisso, mecanismo presente no que chamamos de sintoma<sup>142</sup>. O que pretendemos destacar aqui é justamente o ponto no qual, na impossibilidade de se extirpar um sintoma incômodo, acostuma-se a ele incorporando-o como parte de si – em termos clínicos, tornando-o egossintônico. Como diria o próprio Freud: “[...] o sintoma gradualmente se torna o representante de importantes interesses, adquire valor para a afirmação de si, entrelaça-se cada vez mais intimamente com o Eu, torna-se imprescindível para ele” (Freud, 1926/2014, p. 22). Tal situação é fruto de uma tendência à conciliação de impulsos conflituosos que é interior ao aparelho psíquico em sua busca por homeostase. Freud chega a falar em compulsão à síntese com vistas a uma pretensa unidade egóica.

---

<sup>140</sup> Exploraremos, ainda neste capítulo, o sentido que daremos ao termo “populismo” que, obviamente, não se confunde com o uso vulgar criticado nas páginas anteriores.

<sup>141</sup> Ainda que o “populismo oligárquico”, nos termos em que estamos trabalhando, seja uma experiência política inerente à Nova República, talvez fosse possível rastrear sua genealogia. Se fosse esse o caso, lembraríamos que ele possui características que remontam aos corolários da Revolução de 1930. Afinal, não poderíamos esquecer que o movimento encabeçado pela figura carismática de Getúlio Vargas, ainda que fosse movido por uma crise do conchavo entre as oligarquias de São Paulo e Minas Gerais (a famosa “política do café com leite”), possuía, ele mesmo, fortes tinturas oligárquicas – o que se materializou sobretudo no Estado Novo (1937-1946) e na consagração dos militares (certamente a maior das oligarquias nacionais) como classe dirigente em potencial.

<sup>142</sup> “Não há reação mais nefasta diante de um trauma social do que a política do silêncio e do esquecimento, que empurra para fora dos limites da simbolização as piores passagens da história de uma sociedade. Se o trauma, por sua própria definição de real não simbolizado, produz efeitos sintomáticos de repetição, as tentativas de esquecer os eventos traumáticos coletivos resultam em sintoma social. Quando uma sociedade não consegue elaborar os efeitos de um trauma e opta por tentar apagar a memória do evento traumático, esse simulacro de recalque coletivo tende a produzir repetições sinistras.” (Kehl, 2010, p. 126).

Ora, o sintoma seria, nesse sentido, para usar uma expressão althusseriana, como uma *unidade de ruptura*, isto é, o fruto do esforço de fusão de uma série de contradições presentes na história de vida de uma pessoa, que se sedimentam no inconsciente e manifestam-se na forma sintomática. Com Althusser (1965/1979), vemos que o mecanismo de sobredeterminação, que opera com a contradição e constitui a unidade vacilante do sintoma, não é exclusivo do inconsciente, mas está presente também na ideologia<sup>143</sup>. Desta feita, acreditamos que a Nova República pode ser entendida como uma espécie de sintoma cuja sobredeterminação ideológica deve ser buscada nos rastros materiais da história<sup>144</sup>. Daí que na tentativa de compreender o Brasil contemporâneo tenhamos dado “um passo para trás”. Dado esse passo, buscaremos traçar um breve percurso que vai desde a promulgação da Constituição de 1988, passando por momentos de relativa harmonia social a partir de meados da década de 1990 e na primeira década dos anos 2000, chegando, enfim, às manifestações de profunda insatisfação popular em 2013, que, a nosso ver, parecem ter se configurado como um preâmbulo do que posteriormente se apresentou como uma profunda crise de nosso sistema democrático – e, por conseguinte, do populismo oligárquico.

Mas é importante ser preciso. O que chamamos de populismo oligárquico, enquanto fenômeno social, não surgiu de maneira instantânea quando um civil foi eleito presidente em 1985, ou mesmo quando o Brasil voltou a ter eleições diretas em 1989. Tratou-se do processo de construção política gradual de um povo extremamente castigado pelos anos de autoritarismo pretoriano que, apesar de já ter dado indícios de sua existência nos primeiros anos de redemocratização (com figuras como Lula e Brizola, e seus respectivos partidos, PT e PDT), só ganhou consistência a partir de 2002 (quando Lula finalmente chega ao poder), se rearranjando de modo um tanto quanto pendular desde então, em 2018 (com a eleição de Jair Bolsonaro) e 2022 (com o retorno de Lula à presidência).

---

<sup>143</sup> Que a ideologia seja entendida por Louis Althusser (1970/1996) enquanto processo de interpelação dos indivíduos em sujeitos, só explicita o lugar de destaque que a assimilação da psicanálise ocupa em sua filosofia. Afinal, a concepção de sujeito interpelado pelos Aparelhos Ideológicos de Estado (i.e., ideologicamente sobredeterminado) acaba por coincidir com o conceito freudiano de “eu”, com sua tendência à conciliação e ao apaziguamento dos conflitos inerentes ao psiquismo. Daí que a função por excelência dos Aparelhos Ideológicos seja a de reprodução social.

<sup>144</sup> Fazer uso da noção de *sobredeterminação* de Althusser (1965/1979) – cuja extração, diga-se de passagem, também é psicanalítica – não implica em acolher cegamente sua crítica problemática à dialética de Hegel, da qual o conceito é, afinal, consectário. Para um acerto de contas hegeliano com a crítica althusseriana que, por sua vez, não “joga fora” a ideia de sobredeterminação, ver o terceiro capítulo de *O circuito dos afetos* (2019a), de Vladimir Safatle.

Ora, este fenômeno contraditório de construção política do povo foi resultado de uma espécie de negociação entre aqueles que foram capazes de hegemonizar o discurso popular com uma estrutura oligárquica que se cristalizou durante a ditadura e que em momento algum foi colocada em xeque no retorno formal à democracia. Estrutura cuja primeira expressão já se encontra na celebrada Constituição Cidadã.

Com isso em vista, não custa lembrar, em caráter mais geral, que as constituições, típicas da modernidade, sempre trouxeram consigo um projeto político que traduz as estratégias sociais e ideológicas das classes dominantes no que se refere à organização da sociedade civil e do Estado. No caso do Brasil, como era de se esperar, isso não seria diferente. Com uma experiência constitucional semelhante à de nossos vizinhos latino-americanos, a raiz de nossa tradição constitucional é marcada pela preservação das estruturas coloniais, pela impregnação de modernismo importado e por um formalismo jurídico avançado. (Fernandes, 2014). Dessas peculiaridades, a última é de especial importância, pois remete a uma característica crucial do constitucionalismo: o de ser um projeto de captura, pacificação e tutela da política pelo direito (Moreira, 2013). Nesse sentido, as constituições não deixam de ser o índice da mitigação do poder popular, subjugado às normas e instituições.<sup>145</sup> Daí que sejam naturalmente convertidas em instrumento das oligarquias. Como no Brasil o processo de redemocratização foi excessivamente controlado pelos militares, ainda que as pressões populares não possam ser desprezadas, pariu-se uma democracia com forte pendor institucional em detrimento da participação popular efetiva.

A expressão mais gritante disso está no fato de a Constituição manter uma série de prerrogativas militares não democráticas, de modo que o legado autoritário no que tange às relações civil-militares não foi questionado nem no processo de feitura da Carta Magna, nem por meio de emendas. As cláusulas relacionadas às Forças Armadas, por exemplo, se mantiveram praticamente idênticas às do período ditatorial, com destaque para a famigerada função militar de garantia da lei e da ordem, que lhes dá o direito constitucional e soberano de suspensão do ordenamento jurídico. Decorre, daí, o cenário

---

<sup>145</sup> Como comenta Fredric Jameson: “O gênero da constituição escrita pode ser inicialmente mais bem abordado por meio de uma distinção em relação àquela outra forma discursiva que é a lei individual, supostamente construída como uma interdição de atos antissociais específicos (quando não como um modo de aclarar trocas e acordos). Nesse caso, parece que a constituição seria concebida a fim de evitar certos tipos de eventos e catástrofes políticas e históricas – mais notavelmente, revoluções, mas também tipos mais limitados de tomada e desequilíbrios de poder. As constituições são estruturadas, portanto, não para definir e julgar atos individuais, mas para evitar certos tipos específicos de eventos históricos.” (Jameson, 2021, p. 75).

trágico em que uma “espada de Dâmocles fardada” paira sobre a cabeça dos poderes constitucionais. (Zaverucha, 2010). O resultado imediato disso é uma condição peculiar no mundo, pelo menos dentre as chamadas potências emergentes, em que o Brasil aparece dotado do que poderíamos denominar de um *militarismo centrípeto*. Como comenta Perry Anderson (2020), a falta de propulsão e insignificância militar externa é compensada pela capacidade de ataque interno, em que a vocação do exército está na repressão em casa e não no combate fora dela.

Mas o estatuto de projeto oligárquico da dita “Nova” República não se resume à presença impertinente dos militares em sua estrutura institucional. A suposta falta de alternativas a um sistema representativo abarrotado por uma velha fisiologia que até então colaborava na sustentação do regime (parte importante do eixo civil da ditadura) contribuiu para a quase completa domesticação da vontade popular na democracia nascente. No intuito de expor uma visão panorâmica disso, gostaríamos de recorrer a algumas das análises do processo constituinte realizadas por Florestan Fernandes (2014) que, além de prestigioso intelectual da tradição crítica no Brasil, participou ativamente (e não só como intérprete ou analista político) da promulgação de nossa atual Constituição, como deputado na ANC.

### **Da luta à conciliação de classes... e de volta**

Antes de qualquer coisa, chama a atenção o caráter ambíguo das análises de Florestan, como uma espécie de condição inexorável a quem pretende interpretar algo estando “no olho do furacão”. Assim, encontramos opiniões divergentes sobre o que a Constituição de 1988 poderia significar: opiniões que iam desde a esperança na ruptura com a ordem institucional que sustentava a ditadura militar, permitindo o desvelamento definitivo das contradições sociais e o acirramento da luta de classes; até a percepção de uma constituinte conservadora que buscava manter o pendor conciliatório do regime militar e de sua “transição lenta e gradual” que, inversamente, buscava zerar os conflitos e afastar os riscos da luta de classes para chegar a uma Constituição liberal, estéril e pasteurizada. Isto é, um relato dúbio em que a esperança de que a constituinte fosse uma ruptura com a conciliação promovida pelo militarismo logo seria contraditada pela percepção de um parlamento como “nação invertida”, marcado pelo “mau uso” da representação. Assim, Florestan Fernandes identificava como a soberania popular, que

dava origem ao parlamento, era a sua primeira e principal vítima – vítima da representação que, como já dizia Jacques Rancière (2014), é de pleno direito oligárquica.

Destaca-se, no conjunto da obra, a clara percepção do deputado e sociólogo de que a constituinte poderia facilmente se converter no “toque final” do projeto militar de abrandamento da contra-violência nascente no seio de uma sociedade civil que, finalmente, ameaçava se rebelar contra a violência exercida pelo Estado na sustentação da ordem ilegal. Tal projeto de apaziguamento se expressaria, primeiramente, na oposição consentida (materializada no MDB, partido contrário ao do regime, o ARENA) e, posteriormente, na democratização de “cima para baixo” cujo destino inevitável seria o de desembocar num “biombo do Estado democrático” que oculta às contradições sociais.

Temendo tal desenlace, Florestan Fernandes buscou disputar espaço político para que a constituição em gestação se tornasse ruptura, “revolução a fazer”, e não mais um retrato da conciliação política que marcou o “fim” da ditadura militar. Ainda que percebendo que o produto final fora uma “Constituição burguesa conservadora”, o sociólogo acreditava que ela serviria, mesmo que reproduzindo o passado, para a reconstrução da sociedade civil e para o soterramento definitivo da ordem ilegal. Porém, ele asseverava: a Constituição não poderia ser um fim em si mesma, mas um meio, cujo destino final, de uma maneira ou de outra, deveria ser a lata de lixo da história. Para ele, a Constituição de 1988 deveria ser, no melhor dos casos, um elo ao aparecimento de uma Constituição mais democrática, popular e radical. Porém, ainda assim, ela representava uma vitória, desde que as reformas estruturais reprimidas fossem soltas: “O nó de conciliação foi desatado e a luta de classes não permanecerá mais contida pela camisa de força do despotismo da ordem e daqueles que o monopolizavam”. (Fernandes, 2014, p. 289). O sociólogo não imaginava que o “nó da conciliação” seria magistralmente refeito uma década e meia depois, encabeçado por ninguém menos que Lula<sup>146</sup>, figura maior de seu próprio partido, o PT.

---

<sup>146</sup> Nossa tese de que Lula, ao chegar ao poder pela primeira vez, mobilizou um projeto de conciliação, aqui nomeado de populismo oligárquico, não deixa de encontrar paralelos – às vezes contraditórios entre si, mas com ressonâncias em comum. Destacamos: Thomas Piketty (2020) e a afirmação de uma politização inacabada da desigualdade nos governos petistas, que melhorou a vida dos 50% mais pobres, porém sem nunca afetar os 10% mais ricos, chegando, inclusive, a impulsionar o crescimento da renda do 1% mais rico em proporção dobrada ao das classes mais pauperizadas; Chico de Oliveira (2007) e a interpretação do governo Lula como hegemonia às avessas, na qual os capitalistas consentiram em serem conduzidos por um representante dos dominados; Vladimir Safatle (2019a) e a crítica do populismo de Lula como gestão da inércia e do imobilismo decorrente, por sua vez, da anulação mútua entre demandas conflitantes que acabou por converter os processos de transformação em paralisia; Sabrina Fernandes (2019) e a observação de que a hegemonia petista propagou um discurso de fukuyamização da esquerda, como forma de validar seu projeto

Já desde as primeiras eleições diretas no pós-ditadura, Lula, que havia disputado o segundo turno contra Fernando Collor de Mello, já mostrava um alcance popular muito maior que o do PT, consolidando-se como uma figura nacional (Anderson, 2020). Com uma série de governos desastrosos desde 1985 – até mesmo FHC, que durante seus mandatos havia conquistado certa estabilidade política, saiu do governo deixando o fracasso da política macroeconômica que havia impulsionado sua eleição na década de 1990 –, Lula surgia para ocupar o vácuo político deixado por seus antecessores.

Em um país cuja democracia teima em não se aprofundar, a ideia de um operário, nordestino e de origem pobre ocupando o mais alto cargo executivo da nação dava mesmo a impressão de ser um feito inédito: “nunca antes na história deste país...”, diria o presidente. Se a essência da democracia, para citar Rancière (2014), é o governo de “qualquer um”, o governo daqueles que não possuem nenhum atributo específico ou privilégio supostamente natural para governar, o Brasil parecia finalmente estar a caminho de superar o seu passado insólito. Não sem motivos, Lula parece ter incorporado, para a ala progressista brasileira a partir da década de 1980, o lugar de representante do antagonismo social, isto é, a figura do sujeito político por excelência, sendo sua eleição às portas do século XXI um verdadeiro ponto de culminância. A pirueta ideológica da vez foi que, ao assumir o poder, o então presidente foi definitivamente na contramão de sua incorporação política, fiando-se na conciliação em detrimento da aposta na contradição. A luta de classes permanecia, se não contida, atenuada. Aliás, o fato de Lula ter optado por não incorporar o que poderíamos chamar de uma *subjetivação proletária* (com a tomada de postura mais radical que ela engendra) talvez explique, de maneira arrevesada, sua afirmação, anos mais tarde, de que ele próprio, Lula, não seria um ser humano, mas uma ideia<sup>147</sup>. Por um momento, como mostramos, ele parecia de fato representar certa ideia de emancipação, democracia radical e igualdade. Mas, num balanço histórico, a percepção que fica é a de que a “ideia Lula” – ou, mais precisamente, a *ideia proletária* – ainda não foi de fato materializada no Brasil, não encontrando vias de incorporação.

---

de conciliação de classes por meio da difusão do conformismo; Rafael Oliveira (2015) e a proposição de que o lulopetismo se conformou ao ziguezague, interior à dinâmica cíclica do capitalismo, entre Estado e Mercado, o que se expressa em tendências opostas que ora são identificadas a um neodesenvolvimentismo, ora a um neoliberalismo; e por aí vai.

<sup>147</sup> Sobre tal declaração, feita no momento de sua controversa prisão em 2018 (fato que meses depois seria determinante para a eleição de Jair Bolsonaro), ver: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272\\_467301.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272_467301.html).

Com isso, a despeito da esperança progressista com a qual o século foi inaugurado nesta Terra de Vera Cruz, nunca deixamos de ser um biombo do Estado democrático. O que ocorre é que a mera estrutura oligárquica sobre a qual a Nova República se assentou não era capaz, por si só, de garantir a estabilidade política necessária ao projeto de conciliação harmonizadora empreendido pelos militares (eterno poder moderador) desde os anos de abertura democrática. Não existe estabilidade política sem aquiescência popular. Foi justamente isso que Lula conseguiu de maneira engenhosa, aliando uma extrema capacidade de mobilização social dos dominados e um refinado traquejo político com os dominantes. Assim, com o perdão do trocadilho, *o ex-metalúrgico habilidosamente engessou uma sociedade fraturada*. É isso que caracteriza, em linhas gerais, o nó da conciliação a que nomeamos de populismo oligárquico<sup>148</sup>. Nos termos de André Singer (2012), uma curiosa junção entre diminuição da pobreza e manutenção da ordem, entre reforma gradual e pacto conservador.

Mas os anos 10 do novo milênio vieram para mostrar que o nó era mais passível de ser desatado do que aparentava. Para compreender a situação, vale lembrar que boa parte da estabilidade econômica nessa primeira “era lulista” (o que inclui os governos de Lula e Dilma entre 2002 e 2016) se baseava, por um lado, no *boom* dos preços das *commodities* que ditava o sucesso do comércio externo e, por outro, na democratização do crédito que incentivava o aumento do consumo interno. Quando os efeitos da debacle econômica de 2008 chegaram, não sem algum atraso, ao Brasil, os motores do modelo petista de crescimento se mostraram em completo estado de estagnação. (Anderson, 2020). De repente, a presença marcante como economia emergente materializada nos BRICS, bem como na escolha do Brasil como sede da Copa do Mundo e das Olimpíadas, que até então só serviam para alimentar a expectativa com o horizonte de destaque no cenário global, passaram a nutrir fortemente a insatisfação popular com a incapacidade do governo de entregar o que havia prometido. Não demoraria para que a sociedade entrasse em convulsão.

O que não se encerra aí, já que à crise no campo da economia política se enlaçou uma crise correlata no nível da economia libidinal que não pode ser desprezada. Sobre isso, valeria lembrar que, no atual estado do desenvolvimento capitalista, cujo mote é o da

---

<sup>148</sup> Uma ilustração maior do populismo oligárquico de Lula se mostrou quando, às vésperas da eleição da qual sairia vitorioso, o ex-sindicalista destinou implicitamente ao mercado financeiro (oligarquia global por excelência), sob o pretexto de dialogar com o “povo brasileiro”, a sua famigerada *Carta* (Silva, 2002).

chamada sociedade de consumo, reina, para citar a inversão feita por Safatle (2008) do diagnóstico frankfurtiano do velho capitalismo de Estado, uma curiosa situação de “insatisfação administrada”. Ora, gostaríamos de propor que a convulsão que acometeu o Brasil na última década – na qual o sonho de um país com um encontro marcado com o futuro já não podia ser facilmente comprado sem riscos de falência – teria sido uma pequena amostra dos *perigos de uma má administração da insatisfação pulsional* em um capitalismo que cada vez mais se sustenta no limite da autodissolução.

### **A ruína do semblante**

É o que se assistiu em 2013, com o surgimento de uma sublevação popular de grandes proporções. O interessante é que a expressão política de tal insatisfação não administrada, se olhada a nível superficial, de fato aparentou refletir a lógica do consumidor indignado. Um relato pessoal pode ser ilustrativo: em junho daquele ano, uma recriminação que frequentemente era lançada contra os manifestantes era a de que as pautas do movimento eram difusas. Eu mesmo, ao participar das manifestações, tive a oportunidade de ver cartazes que iam dos tradicionais pedidos por saúde e educação de qualidade, passando pela insatisfação com o preço das tarifas de transporte coletivo, para chegar, enfim, a um hilário “mais *open bar*”; nos moldes da demanda típica de direitos do consumidor. O que nos deixa tentados a dizer, adaptando de maneira mais ou menos livre a ironia de Marx, que “[...] existem certas forças superiores, às quais o homem [...] não pode resistir. Entre essas forças estão, antes e acima de tudo, os charutos e o champanha, as fatias de peru e as salsichas feitas com alho.” (Marx, 1851-52/1978, p. 367).

Nesse sentido, o problema da recriminação contra o movimento não estava no fato de ela não ser justa, mas, pelo contrário, de ser excessivamente óbvia. Ninguém duvidava que as demandas eram difusas. Como já mencionamos, os próprios manifestantes confessavam isso ao entoar: “Não são 0,20 centavos!” (do aumento da tarifa), assim como não era saúde, educação e muito menos *open bar*. Porém, o que faltou a percepção daqueles que censuraram o movimento foi o caráter completamente novo do que se exigia, que sequer era possível enunciar de maneira positiva e concisa<sup>149</sup>. *As demandas*

---

<sup>149</sup> Situação semelhante a que parece ter ocorrido na França com os *Gilet Jaunes*: “A ‘contradição’ entre as demandas dos coletes amarelos e o Estado é ‘secundária’: suas demandas estão enraizadas no sistema



*superficiais ocultavam um desejo genuíno de mudança.* Aqui, a distinção entre demanda e desejo, com a qual os lacanianos já estão familiarizados, é crucial: enquanto a primeira se sustenta na suposição de um saber ao Outro, a segunda denuncia seu caráter irreduzivelmente faltoso. Daí que em termos políticos, pertinentes ao caso em questão, reduzir 2013 a um conjunto de demandas implicaria em aceitar que os manifestantes tivessem plena confiança na capacidade do Outro estatal em prover o demandado, o que definitivamente não era o caso. O movimento era, para o mal e para o bem, profundamente antissistema e, nesse sentido, fortemente desconfiado com o Estado, seus governantes e a classe política em geral. Sobre isso, a descrição de Paulo Arantes não poderia ser mais precisa:

[...] o que de fato está chocando e enfurecendo é o poder coletivo exibido por muitos corpos juntos na rua, demonstrando ser o mais efetivo instrumento de oposição, e pior ainda, sem clamar por um chefe – e não só aqui, essa praga está se alastrando pelo mundo. Capaz de agir em comum sem ser governada, desafia não só o Estado que necessita agora de um *povo* unido em torno da pátria de chuteiras, mas igualmente os partidos que precisam da *massa* dos eleitores-consumidores organizados por nichos de demandas, bem como os movimentos e organizações sociais cujos cadastros definham se o *público-alvo* fica muito arisco, e o Capital, enfim, por tudo que se disse, somado ao zelo indispensável aos envolvidos na procura de um bem escasso chamado emprego. (Arantes, 2014, pp. 459-460, grifos do autor).

Seu caráter difuso, portanto, era fruto de uma tentativa um tanto quanto estabana de dar consistência a um desejo popular profundamente negativo e radical, para o qual os setores revolucionários brasileiros (o pouco que resta deles) foram incapazes de dar forma em uma pauta *comum* e verdadeiramente *utópica*. Isso porque o fenômeno político se deu em um momento em que as alas progressistas hegemônicas do país, passados onze anos de governo petista, mostravam-se definitivamente “situacionistas”, no sentido ruim do termo. Com as alas mais radicais da esquerda vistas pelo senso comum como setores auxiliares do governo, tornou-se quase impossível mobilizar a insurgência popular que, em sua insatisfação não direcionada, foi cooptada pela extrema-direita e sua retórica “desgovernada”<sup>150</sup>. Resultou disso o cenário em que o biombo que sustenta nosso Estado democrático se encontra à beira da ruína.

---

vigente. A verdadeira ‘contradição’ é entre todo o nosso sistema sócio-político e (a visão de) uma nova sociedade na qual as demandas formuladas pelos manifestantes não mais emergem.” (Žižek, 2019, n.p.).

<sup>150</sup> Neste ponto, aliás, somos tentados a dizer que a caracterização do mandato de Jair Bolsonaro como um “desgoverno” acertou o alvo em cheio. O irônico é que isso não é um efeito colateral da sua incapacidade de governar, mas, pelo contrário, uma verdadeira e deliberada estratégia de um governo que percebeu que 2013

Todavia, convém não sermos precipitados. Há mais elementos entre 2013 e a ruína contemporânea que não devem ser ignorados. Em todo caso, é fato que o ano se apresenta como uma espécie de divisor de águas. Nesse sentido, não é de todo injustificado, ainda que impreciso, quando alguns setores progressistas apontam que as manifestações daquele ano prepararam o terreno para a fraude parlamentar (um tipo peculiar de golpe civilizado) que desembocou na deposição da presidenta Dilma em 2016. O risco disso é manter o vício comum à crítica ilustrada de subestimar a racionalidade das camadas populares. Prosseguindo dessa forma, perde-se de vista que a crise política que deu origem àquela revolta popular já era anunciada e contida desde a própria origem da Nova República, materializada no que acabou se tornando sua base institucional, a Constituição de 1988. Acontece que o que antes aparecia como uma fragilidade institucional de nascença, manejada de maneira oportunista pelas oligarquias civis (através do jogo de influências) e militares (através da força bruta)<sup>151</sup>, passou a ganhar uma pujança popular inegável nos últimos anos<sup>152</sup>. Em outras palavras, podemos dizer que a conveniente inconsistência institucional se transmutou em potência anti-institucional. As manifestações de junho de 2013, nesse sentido, foram um indício estrondoso da crise, e não a sua causa.

Mas como dissemos, 2013 é definitivamente um marco. Sobre isso, é interessante dar um breve sobrevoo sobre as eleições que compuseram até agora a Nova República, excluindo-se a que elegeu Tancredo Neves (mas deu posse a José Sarney, em 1985), visto ter sido indireta e pouco influenciada pela sociedade civil<sup>153</sup>. Curiosamente, com exceção

---

era bem mais que a mera explosão política de uma “massa de manobra”. Diferente da esquerda *mainstream*, diga-se de passagem, que, supostamente esclarecida, recriminava os manifestantes dizendo se tratar de um movimento “sonâmbulo”, fazendo referência às palavras de ordem (“o gigante acordou!”) que circulavam na época. Nesse sentido, o desgoverno de Bolsonaro – tal como o fascismo que, no século XX, foi capaz de se adiantar à democracia e politizar as massas (Adorno, 1959/1995), articulando as lutas democrático-populares ao discurso político (Laclau, 1986) – parece ter representado uma tentativa de instrumentalizar o que Rancière (2014) afirma ser o próprio fundamento da democracia: uma espécie de princípio de ingovernabilidade.

<sup>151</sup> Já nos anos de constituinte, Florestan Fernandes (2014) percebia a existência de um projeto governamental de desconstitucionalização da própria Constituição, como uma forma de manejo do poder por aqueles que já o detinham. Isso, que o sociólogo perspicazmente já percebia no ano de promulgação da Constituição, tornou-se mais que evidente hoje, em que o número de emendas já chegou aos três dígitos. Nas palavras de Jorge Zaverucha: “[...] como se o Brasil estivesse se transformando em um governo de legisladores em vez de um governo de leis” (Zaverucha, 2010, p. 68).

<sup>152</sup> Em 2016, Perry Anderson chegou a afirmar que “[...] em nenhum outro lugar as crises política e econômica se fundiram de forma tão explosiva quanto no Brasil, cujas ruas, no último ano, tiveram mais manifestantes do que o mundo todo em conjunto.” (Anderson, 2020, p. 91).

<sup>153</sup> “[...] com a morte de Tancredo Neves, Ulysses Guimarães aceitou não assumir o poder ao ser constringido pela espada do escolhido por Tancredo para ser seu ministro do Exército: general Leônidas Pires Gonçalves. Coube à elite política civil encontrar uma solução jurídica para justificar a posse de Sarney. A Nova República foi inaugurada sob o pátio militar.” (Zaverucha, 2010, p. 67).

de Collor (em 1989), os presidentes eleitos na sequência – FHC (em 1994 e 1998), Lula (em 2002 e 2006) e Dilma (primeiro mandato em 2010) – assim o foram por maioria absoluta, *até as eleições de 2014*. Para ficar no que é mais visível, devemos lembrar que, seja na dimensão econômica com controle da inflação ligado ao “Plano Real”, seja na dimensão social com o aumento real do salário-mínimo e programas como “Bolsa Família”, os governos do PSDB (mais à direita) e do PT (mais à esquerda) conseguiram manter certa ilusão de harmonia social – o que definitivamente não foi alcançado por Collor, ainda que vislumbrado por seu vice, Itamar Franco, que assumiu após o seu *impeachment*. Com efeito, o antagonismo e a polarização da sociedade brasileira voltariam a não se deixar mais velar após 2013, tal como ocorria ao final da ditadura e início da Nova República. O que se mostra, enfim, nas eleições acirradas de Dilma (segundo mandato em 2014), Bolsonaro (em 2018) e Lula (em 2022) vencidas por maioria relativa.<sup>154</sup> Ademais, o fato de haver mais cidadãos que não se sentem representados pelo Presidente da República – em tese o representante maior da nação – do que o contrário parece ser mais um indício do colapso da própria democracia representativa. Sobre isso, cabe ainda um adendo: entre os dois primeiros governos que, como vimos, não representaram a maioria absoluta dos eleitores brasileiros, há ainda Michel Temer que, ao sair da presidência com uma taxa de aprovação popular incrivelmente baixa, de apenas 7%<sup>155</sup>, corrobora com a afirmação de que vivemos uma profunda crise de representação.

Alain Badiou (2017), em conferência que recentemente tornou-se livro, afirmou que a democracia é o semblante por excelência que encobre o real do atual capitalismo imperial globalizado. Com semblante, para dizer de maneira breve, ele se referia a uma espécie de máscara (a metáfora é dele) que nos protege da divisão que caracteriza o próprio acesso ao real. Utilizando um termo que já trabalhamos, podemos falar do semblante como um biombo que oculta às contradições e os antagonismos sociais – o que em psicanálise poderíamos chamar de real ou mesmo de mal-estar – criando a ilusão de que a sociedade se configura como uma unidade harmônica quando, já desde Marx, sabemos que a sua

---

<sup>154</sup> É necessário dizer que ao afirmar que uma eleição foi por maioria absoluta ou relativa, não consideramos somente os chamados “votos válidos”, mas também os votos brancos e nulos, já que eles representam justamente aqueles que não se sentem representados por nenhuma das opções. As abstenções não foram consideradas por não ser possível inferir ao certo o que leva um sujeito a nem mesmo votar, cuja motivação pode tanto ser uma descrença ainda mais radical com o processo de escolha de uma representação política, como uma simples preguiça de sair de casa e entrar em uma fila. Sobre os dados aqui utilizados em estado bruto, ver: <https://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-antiores/eleicoes-antiores>.

<sup>155</sup> Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/apos-reprovacao-recorde-temer-encerra-governo-com-rejeicao-em-queda.shtml>.

história é marcada desde sempre por uma divisão fundamental: a luta de classes. Tendo isso em mente, arriscaríamos dizer que a crise de representação que atualmente nos acomete é, em alguma medida, uma crise do semblante, como se a vontade popular, marcada como é pelo antagonismo, não aceitasse mais o julgo de um semblante unificador. E como lembra Badiou, é na ruína do semblante que o real se manifesta. O ano de 2013, nesse sentido, parece ter sido uma explosão do real.

### **O poder de permanência das ruínas**

É assim que chegamos à eleição de Jair Bolsonaro em 2018 que, a nosso ver, expôs um paradoxo insolúvel da democracia, paradoxo inerente a sua própria definição. Tal paradoxo diz respeito ao fato de que para ser genuinamente democrático é preciso excluir o que é antidemocrático, ato de exclusão que, supostamente impediria a democracia genuína de ser. Bolsonaro, nesse sentido, seria a expressão de que a democracia enquanto semblante teria ido longe demais. Aqui, compartilhamos do pesar de Badiou ao formular o referido diagnóstico da democracia como semblante do real do capitalismo. Por isso mesmo, concordamos com o filósofo de que: “[...] a palavra ‘democracia’ é uma palavra admirável, e será preciso redefini-la, de um jeito ou de outro. Mas a democracia de que estou falando é a que funciona em nossas sociedades de maneira institucional, estatal, regular, normatizada.” (Badiou, 2017, p. 25).

E de fato a democracia assim definida parece ter ido tão longe a ponto de chegar a um nível de saturação em que deixa de cumprir o principal objetivo de um semblante, que é o de mascarar suas contradições: ela agora as deixa à mostra, e de uma maneira um tanto quanto cínica. Por isso, acreditamos que Bolsonaro foi a expressão dessa democracia. Mais precisamente, a expressão de seu colapso, do colapso do semblante. Quando o presidente não cessava de fazer afirmações consideradas absurdas, ele estava ciente de que o “estado democrático de direito” não passa de um biombo. Por isso ele é fundamentalmente cínico – cinismo de um poder que, fazendo uso das palavras de Safatle (2008), aprendeu a rir de si mesmo<sup>156</sup>.

---

<sup>156</sup> Um exemplo bastante sugestivo de que Bolsonaro é a expressão máxima da ideologia cínica no Brasil se apresentou quando o presidente, em um gesto literal de “rir de si mesmo”, colocou um humorista para responder aos questionamentos sobre a queda do PIB poucos dias depois de ser excessivamente parodiado no carnaval, levando a crítica carnalizada à falência. Sobre o fato, ver:

A contradição que Bolsonaro expôs, portanto, é a de que o nosso semblante de democracia seja capaz de tolerar que um discurso protofascista e antidemocrático como o dele participe de uma eleição dita democrática. E, mais que isso, ele provou que esse discurso não só pode participar, como vencer. Em outros termos, Bolsonaro desvelou o que poderíamos chamar de *tolerância ilimitada das democracias liberais*. O que, diga-se de passagem, não chega a ser uma novidade: tais democracias historicamente toleraram colonização, genocídio de minorias, pobreza extrema, segregação, condições desumanas de trabalho, entre outros fenômenos sociais tão “intoleráveis” ou mais que as falas do presidente.

A novidade é que, com Bolsonaro, tivemos uma espécie de espetacularização desse quadro. Banalização do mal-estar na civilização capitalista posta em marcha com a mundialização, como sugeriu Paulo Arantes (2004)? Quem sabe?! Não deixaria de ser esclarecedor. Afinal, talvez seja mesmo o caso de dizer que o neoliberalismo foi, por si só, forjado em um regime cínico de banalização. Nesse sentido, quando uma figura como Ludwig von Mises, numa espécie de maquiavelismo vulgar, fez seu famigerado e escandaloso elogio ao fascismo enquanto medida de emergência temporária (porém necessária) para se garantir a “liberdade econômica” na Europa, ele estava só explicitando o que os pais fundadores do liberalismo, por senso de elegância e sofisticação, não poderiam confessar.

Assim, nos vemos obrigados a concordar com Marildo Menegat (2019) quando afirma que o neoliberalismo chegou ao ponto de abandonar as pretensões civilizatórias que um dia podem ter emergido da democracia burguesa. Procedendo dessa maneira, a economia, para manter sua dinâmica cega de acumulação, arrasta para dentro de si todo conteúdo social – o que inclui, sobretudo, o sistema de proteção social (direitos trabalhistas, saúde, educação, previdência etc.) –, como se fosse uma espécie de “buraco negro de antimatéria”. Ora, a referência metafórica ao estado atual da economia globalizada não poderia ser mais evidente. Trata-se do processo crescente de financeirização, cuja insígnia é o surgimento do dinheiro inconversível (i.e., sem lastro “material”) e de um “fluxo monetário sem substância”. Desse modo, diríamos que os ataques neoliberais a direitos sociais básicos, dos quais Bolsonaro foi um representante por excelência, fazem parte da função que a dominação social capitalista exerce no que tange à

reprodução do próprio capitalismo<sup>157</sup> que, a cada dia que passa, só se sustenta por meio de um estado de exceção permanente.

Nesse sentido, talvez possamos dizer que Bolsonaro tenha sido uma espécie de corolário do colapso da lógica de conciliação que caracteriza a Nova República desde a sua constituição. Ele – assim como Donald Trump, Marine Le Pen, Viktor Orbán, entre tantos outros personagens infames que são contemporâneos seus – seriam como a constatação de que no mundo periférico de hoje não há mais espaço para um “capitalismo com face humana”. Por isso eles são tão incômodos. Suas características vulgares são uma espécie de projeção de nossas mazelas civilizacionais, isto é, a face desumana do capitalismo a qual nos esforçamos constantemente para recalcar.

Porém há um ponto que talvez diferencie e torne o caso brasileiro ainda mais dramático. O fato de Bolsonaro ter representado, concomitantemente, o indício do colapso do populismo oligárquico e a sua reatualização. Em outras palavras, parece ser lícito dizer que ao mesmo tempo em que o chamado bolsonarismo decorreu da crise do pacto conciliatório que desde sempre sustentou a Nova República, ele tenha sido expressão de um novo pacto como solução não definitiva, uma espécie de novo populismo cuja submissão às oligarquias (civis e militares) é ainda mais forte – característica que, pelo andar da carruagem, se mantém no terceiro mandato de Lula. Com efeito, se é verdade que o fantasma do populismo ronda a república brasileira, deve-se dizer que a estrutura oligárquica de nosso republicanismo<sup>158</sup>, por sua vez, ronda o populismo. Um *espectro*

---

<sup>157</sup> Vale ressaltar que o nível de violência econômica exigido por uma política neoliberal efetiva não se sustenta sem violência *stricto sensu*. O que explica o fato de que o neoliberalismo, enquanto experiência histórica concreta, tenha sido apresentado ao mundo durante a ditadura de Augusto Pinochet no Chile. Explica, ainda, o papel central desempenhado pelos militares e pelas milícias no projeto de Jair Bolsonaro: “Como o capitalismo entrou em colapso não há mais valor suficiente sendo criado, o capitalismo é para poucos. Ao mesmo tempo, o emprego continua necessário, sendo que agora funciona como um dispositivo de controle social. O trabalho ganha uma centralidade negativa (Paulo Arantes) não por necessidade de produção do valor, mas como puro controle social. Desde então o controle social de um mundo em acelerada dissolução se faz assim. Isso se torna especialmente visível num país onde a mediação social se dá cada vez mais na violência direta. A estrutura social do antigo mundo do trabalho, hoje flexível e uberizado, é de concorrência máxima mimética a uma situação difusa de guerra de todos contra todos. O bolsonarismo é sinal da generalização da violência terrorista diária, a face Militar que vem com ele é a organização dessa violência, sem que o terror seja, no entanto, descartado. O lado da Milícia aparece assim como uma aliança necessária com o lado Militar na tentativa de segurar o que está fora do círculo possível de ser valorizado pelo valor. Como, mais ou menos, metade da população brasileira é excedente, isto é, inútil do ponto de vista do capital, a tendência é a generalização miliciana, tutelada pelo exército.” (Lyra, 2020, n.p.).

<sup>158</sup> O que não chega a ser uma novidade no mundo ocidental, como mostra Rancière (2014) quando comenta da redução da democracia a uma forma de sociedade que, em verdade, não passaria de um governo oligárquico sustentado no que conhecemos por parlamentarismo – cuja versão brasileira, arriscamos, é o chamado “presidencialismo de coalizão”. Seja como for, o caso brasileiro, dotado de uma oligarquia que

*oligárquico* que não só é mais concreto do que gostaríamos de admitir, como é dotado de uma plasticidade que vem historicamente lhe permitindo atenuar e, por vezes, instrumentalizar a potência anti-institucional que, como bem descreveu Laclau (2012), seria típica do populismo.

Façamos uma imagem esquemática. Primeiro, assistimos a uma conjuntura em que a insatisfação popular e a crítica das instituições, ao não serem acolhidas pelo existente populismo de esquerda que se imiscuiu demais com o “sistema”, foram hegemônicas pelo discurso bolsonarista. Segundo, foi justamente pelo fato de aquela crise ir mais além da mera crise do lulismo, pois denotar a corrosão de nossa estrutura democrática de representação, que o surgimento de outra saída populista, ainda que de outro tipo, tenha dado mostras de ser insuficiente para dar consistência a nossa institucionalidade em ruínas, culminando no retorno, até o momento aparentemente rebaixado, do populismo de esquerda ao poder. Deduz-se dessa imagem, por um lado, um cenário cada vez mais impermeável a uma resposta política moderada e, por outro, a percepção de que a mobilização social via razão populista dá sinais de seu esgotamento.

O que, obviamente, não deve ser confundido com o velho diagnóstico uspiano sobre o colapso do populismo. Pois, quanto a isso, estamos devidamente avisados do *poder de permanência das ruínas* peculiar ao novo tempo do mundo em que vivemos – “tempo intemporal de uma urgência perpétua” (Arantes, 2014, p. 94) – cuja definição inaugural remete ao conceito da arquitetura nazista de “valor da ruína”<sup>159</sup>, que previa que monumentos fossem projetados de modo que, ao se desgastarem com o passar dos anos, ficassem esteticamente agradáveis e veiculassem a suposta grandeza do Terceiro Reich (uma espécie de inveja nostálgica e ressentida de Adolf Hitler pelas Civilizações Grega e Romana). O próprio governo Bolsonaro parecia ser animado por esse tipo de estética da destruição que prevê que uma estrutura, ainda que degradada, se mantenha de pé. Por isso, não nos arriscaríamos a afirmar que uma mudança nas raízes de nossa estrutura social seja inevitável, ainda que desejável. Não sem motivos, temos defendido que a utopia – da qual a nossa realidade, sobretudo a brasileira, está carente – possui o estatuto de uma espécie de *forçamento*.

---

remonta ao velho baronato do Brasil Colônia, parece particularmente trágico, pelo menos do ponto de vista inevitavelmente embaçado de quem nele vive.

<sup>159</sup> Sobre isso, ver o documentário *Arquitetura da destruição* (1991), dirigido por Peter Cohen.

Nesse sentido, o percurso até aqui desenhado lança luz ao fato de que no espaço de quase um século que vai do fim da República Velha ao que pode ser o começo do fim da Nova República, deparamo-nos não só com uma circularidade histórica trágica, mas com uma espécie de beco sem saída. O desafio maior será ainda assim advogar que por trás desse circuito sintomático aparentemente fechado, pois repleto de repetições, que caracteriza a história brasileira, existe a fagulha de uma saída utópica, justamente ali onde nossa imaginação tem se mostrado incapaz de ir além da perpetuação do mesmo.

### **Um espectro fascista ronda o Brasil?**

Não seria nenhum exagero dizer que uma das celeumas que mais alimenta confabulações – não só acadêmicas, como triviais e cotidianas – na atualidade pode ser sintetizada na seguinte interrogação: presenciamos a constituição de um fascismo à brasileira? Sim ou não, fato é que ambas as respostas frequentemente são acompanhadas de uma recriminação.

Aos que dizem, sem titubear, que sim, assistimos à conformação de um regime com características fascistas, costuma-se objetar que a ansiedade em dar um nome já conhecido para uma experiência sociopolítica nova não passa de uma resposta ideológica para um fenômeno ainda sem um sentido claro. Como quem precisasse desesperadamente significar uma experiência histórica enigmática, tal qual as crianças que, ao ouvir ruídos durante a noite, acreditam na existência de um bicho-papão debaixo da cama.

Há quem diga, por sua vez, que na verdade é a recusa em “dar nome aos bois” que seria ideológica, pois denuncia uma tentativa de apaziguar os ânimos e ler uma experiência social assustadora como somente mais um momento ordinário do movimento histórico. A bela metáfora freudiana é oportuna, nesse caso, pois negar que de fato há um bicho-papão chamado fascismo à nossa espreita seria como cantarolar na escuridão: pode-se até afastar o medo, mas nem por isso enxergar mais claro.

Como podemos ver, tratam-se de posicionamentos que, apesar de obviamente contrários, em certa medida refletem-se mutuamente, pois ambos criticam o gesto de dar um sentido já estabelecido para o que seria uma verdadeira contingência histórica, confrontando a conduta de tratar como expressão da regra àquilo que tem caráter de novidade. Ora, a tentação de lembrar, aqui, a premissa žižekiana é inevitável: “[...] quando um processo é denunciado como ideológico por excelência, pode-se ter certeza de que seu



inverso é não menos ideológico” (Žižek, 1996, p. 9). Tratar-se-ia, em suma, da velha crença de que a ideologia está sempre alhures, nunca em nós mesmos. O problema é que, como já havia dito Lacan: “[...] nossa mensagem nos vem do Outro, e para enunciá-lo até o fim: de forma invertida.” (Lacan, 1966a/1998, p. 9). O que só mostra que não foi sem motivos que Althusser recorreu à teoria lacaniana do estádio do espelho para pensar a ideologia. Por isso, acreditamos que decidir sobre o caráter fascista ou não de Jair Bolsonaro constitui-se como uma falsa questão. Em outros termos, não só ambas as posições do debate são ideológicas, como o próprio debate em si. O que não é exatamente uma novidade por estas terras, nas quais, como vimos, já se desenrolou um debate mistificador desse tipo – e que, aliás, deu vida à injúria de “populista” em nossa história política.

Mas o que questionamos não é o fato de “populismo” ou “fascismo” serem categorias que, quando bem mobilizadas, mostram-se dotadas de poder analítico. Pelo contrário, assim como demonstramos que, para além do uso vulgar do termo, Bolsonaro de fato representou um episódio singular do que chamamos de populismo oligárquico, não nos passa despercebido o fato de sua agência no cenário político brasileiro comportar características, no mínimo, profascistas.

Aqui, mais uma vez, a ideia de *espectro* ajuda-nos a entender o que está em jogo. Afinal, se a ideologia é uma forma de suturar o caráter não-todo da estrutura simbólica, de dar consistência a uma realidade que é ontologicamente incompleta, é inevitável que sua expressão se dê por meio de uma aparição espectral. Em suma, é da natureza mesma da ideologia, em seu estatuto de fantasia social (de *fantasma*, se quisermos aproveitar o trocadilho conceitual), surgir sempre que esbarramos nas lacunas que são inerentes à realidade. (Žižek, 1996). Ora, uma realidade em que o processo crônico de fratura e desintegração produz uma profusão de fissuras na textura social – como é o caso da brasileira e, cada vez mais, da mundial – tende a tornar-se o contexto privilegiado para espectros de todo o tipo. Foi assim com o do comunismo, com o do populismo e, agora, com o do fascismo.

Mas vale lembrar que na primeira e mais célebre dessas aparições, havia de fato condições materiais para que o comunismo fosse mais que mera assombração, para que ele transcendesse o que, até então, era somente uma virtualidade espectral. Foi essa a grande aposta de Karl Marx e Friedrich Engels. Não nos parece de todo supérfluo, portanto, sem perder de vista o que há de singular no que estamos presenciando, rastrear as condições de

possibilidade para uma guinada fascistizante no Brasil – não para catalogar nossa experiência histórica, mas para desta vez apostar em sua derrota definitiva.

Mas, como somos prudentes o bastante para não “entrar de cabeça” na controvérsia, vale a pena começar com a constatação de que, fascismo ou não, certo é que estamos no centro de um verdadeiro *sale boulot* (i.e., trabalho sujo), para retomar a ideia “pescada” por Paulo Arantes de um livro de Christophe Dejours. O que está em jogo com a expressão, para além de seu caráter a um só tempo sugestivo e alusivo, é a “[...] incrível atenuação das reações de indignação, cólera e mobilização coletiva em favor da justiça e solidariedade social” curiosamente associada ao aprofundamento escandaloso das “[...] manifestações de franca indiferença diante da descomunal desgraça semeada por uma nova máquina de guerra econômica” (Arantes, 2014, p. 101). Em bom português, a questão que se coloca é: o que explica o consentimento de uma massa de indivíduos que não se revolta contra a sua própria exploração brutal no capitalismo tardio? A expressão “trabalho sujo”, nesse sentido, seria fruto do palpite um tanto ousado de que entre o neoliberalismo e o sistema de violência nazista – apesar das diferenças evidentes – haveria, como característica comum, a profunda desistência de se pensar em um futuro alternativo. Daí a ideia de dominados que se tornam “colaboracionistas” de sua própria dominação<sup>160</sup>.

O termo “colaboração”, como se sabe, ganhou seu sentido histórico durante a ocupação da França pelos nazistas na Segunda Guerra Mundial, quando a figura cínica de Marechal Pétain, na posição de chefe de estado francês, não só exortou a seus conterrâneos para que cooperassem com os invasores alemães, como deportou milhares de judeus e comunistas aos campos de concentração. Diante do cenário dramático no qual o termo foi forjado, o palpite tematizado por Arantes poderia, à primeira vista, parecer exagerado – o que, aliás, o próprio filósofo admite. Porém, se olhado de perspectiva, tendo em vista o que

---

<sup>160</sup> “Quem tolera o intolerável – por assim dizer tricotando enquanto se assiste ao desfile da *charrette* dos condenados ao aterro sanitário social, como nos tempos em que se vivia sem maiores *états d’âme* à sombra da guilhotina –, sob a alegação meio sonsa de que a nova e intratável aflição econômica é menos uma flagrante violência social dos que mero efeito colateral de uma dominação sem sujeito, não apenas consente mas colabora, mas agora na acepção infamante com que se designavam os cúmplices do inominável, pouco importa se por rasteiro oportunismo ou por vileza política.” (Arantes, 2014, p. 102). De onde o autor prossegue: “[...] como explicar que ‘pessoas de bem’ se deixem arregimentar para o exercício do mal como princípio organizacional, como princípio sistêmico de gestão de empresas e governos regidos pela mesma racionalidade que anima os novos controles capitalistas? [...] a rigor, o mal com o qual estamos voltando a nos defrontar, e que se distingue pela capacidade de mobilizar vontades, em princípio refratárias, nada mais é do que aquilo que em linguagem coloquial se chamaria banalmente de *trabalho sujo*. No limite, a clínica do trabalho é de fato uma clínica do *sale boulot* – um inventário analítico das estratégias defensivas que asseguram a sobrevivência psíquica de quem, no sistema contemporâneo de empresas, vai fundo no ‘trabalho sujo’, sem no entanto abrir mão da recompensa moral pelo dever cumprido.” (Arantes, 2014, p. 111, grifos do autor).

se constituiu como uma espécie de laboratório brasileiro da barbárie, pode-se dizer que a associação entre nazismo e neoliberalismo já não se revela tão descabida assim. E um dos pontos altos do desvelamento explícito de tal associação, que passou a ser enxergada a olhos nus, se localiza no surto de covid-19 (doença causada pelo vírus SARS-CoV-2) que assolou o mundo. Um verdadeiro cenário apocalíptico que deve ser incluído no leque das crises cíclicas próprias ao sistema capitalista, posto que, apesar de parecer menos endógeno do que de costume – visto ser motivado pela rápida propagação de um vírus e, portanto, aparentemente externo ao sistema econômico –, não deixa de ser inerente ao desenvolvimento capitalista e seu ritmo brutal de exploração técnica da natureza.

Se a pandemia, como o nome já indica, possuiu dimensões globais, seu alastramento acompanhando a violência expansiva própria ao capital sob o signo da globalização, é inegável que o Brasil ocupou um lugar de destaque. O país esteve entre aqueles que tiveram os maiores números de infecção e óbito do planeta, tendo sido apontado como a pior gestão da pandemia no mundo, perpetrada por um governante acusado de genocídio e crime contra humanidade, com direito à denúncia em tribunal internacional.<sup>161</sup> Quando o número de mortes (sub)notificadas no país aproximava-se de meio milhão sem despertar, à primeira vista, grandes manifestações de comoção popular<sup>162</sup>, a ideia de “colaboração” parecia de fato ganhar o seu sentido pleno. E pior: para aprofundar um pouco mais o abismo, não só o ascendente número de mortes teimava em não gerar revolta substancial naquele momento, como se via, em parcela significativa da população (sobretudo proveniente do setor terciário), forte apoio à flexibilização das medidas de controle sanitário em nome do trabalho. Afinal, com número recorde de desempregados<sup>163</sup> e medidas incipientes de proteção social, o trabalhador nas já comentadas condições precárias de proletarização tende a se submeter mais facilmente – não por docilidade, mas por desespero. A pandemia, nesse sentido, escancarou um cenário já típico ao nosso tempo, no qual as massas viraram as costas para toda e qualquer promessa emancipatória, se engajando numa luta brutal por sobrevivência pura e simples.

---

<sup>161</sup> As fontes dos dados apresentados neste parágrafo podem ser acessadas nos seguintes *links*: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/01/28/brasil-e-pior-pais-do-mundo-na-gestao-da-epidemia-de-covid-19-aponta-estudo-australiano.ghtml>; <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2020/07/26/bolsonaro-e-denunciado-no-tribunal-de-haia-por-crimes-contra-humanidade.htm>.

<sup>162</sup> A partir do dia 29 de maio de 2021, eclodiu, em diversas cidades brasileiras, manifestações contrárias ao governo de Jair Bolsonaro (que passaram a ser periódicas até o fim do governo), enquanto o número de mortes notificadas no Brasil ultrapassava o número de 460 mil.

<sup>163</sup> Ver: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/03/31/desemprego-fica-em-142percent-no-trimestre-terminado-em-janeiro-aponta-ibge.ghtml>.

Nas palavras de Marildo Menegat: “[...] seus objetivos são modestos: um emprego e uma sobrevivência mínima e segura num tempo de competição canina por um osso.” (Menegat, 2019, p. 173).

Finalmente o capitalismo tardio mostrando sua face nua e crua, aliás, há muito autoproclamada, para quem quisesse ouvir: cada um por si, guerra de todos contra todos. O homem é enfim, como nunca antes, o lobo do próprio homem. Coisa que Engels já sabia quando decretava que “[...] a humanidade se transformou em uma horda de animais furiosos – não é isso que são os concorrentes? – que se devoram exatamente porque cada um tem o mesmo interesse que os outros” (Engels, 1844/2021, p. 166). Dessa forma, o governo Bolsonaro, por meio de uma capacidade de mobilização da opinião popular tão eficiente quanto enigmática, realizou com impressionante precisão a ideia com que começamos esta discussão. Pois não há descrição mais fiel para “àquele” Brasil do que a fórmula com que Arantes liga o tema da colaboração com o do trabalho sujo: “*Em nome do trabalho, sempre se poderá valorizar uma desgraça. Esse é o segredo de toda ‘colaboração’.*” (Arantes, 2014, p. 110, grifos do autor).

Aliás, dito isso, pode-se afirmar que a noção agambeniana de “vida matável” talvez nunca tenha sido tão bem ilustrada quanto no Brasil pandêmico, inclusive em sua associação com o tema da soberania enquanto dimensão na qual se pode matar sem cometer homicídio (Agamben, 2007). Fica disso a ironia, digna de nota, de que o negacionismo – o mesmo que ganhou autoridade filosófica sob a pena de Giorgio Agamben (2020) –, quando vindo das altas esferas do Estado, torna-se uma demonstração exemplar da teoria do italiano. Pois, ao que nos parece, o grande paradoxo é que o estado de exceção como paradigma de governo em nossas democracias ocidentais é normalizado não só nas medidas tomadas contra a pandemia, como defendeu o filósofo, mas também na negação delas, como o nosso experimento social comprova. Nesse sentido, por mais coerente que seja seu pensamento sobre a biopolítica contemporânea, Agamben provavelmente teria sido mais prudente em suas análises da pandemia caso fosse brasileiro.

### **Uma derrocada permanente**

Mas, como já dissemos, a pandemia foi só o indício estrondoso da crise de um modo de vida e organização social que caminha rapidamente à destruição de si e do mundo, e não a causa última de todos os nossos problemas. Sobre isso, poderíamos

lembrar aproveitando o estilo catastrofista até aqui adotado (empiricamente justificado, é verdade) que, já no entreguerras, Walter Benjamin havia proposto, num ensaio sobre o fascismo alemão, a tese incômoda de que o desenvolvimento técnico desordenado – exigido pelo capitalismo e justificado pela guerra imperialista – traria consigo a ameaça de tornar a própria guerra interminável. Ele chegou a dar uma ilustração: com os bombardeios aéreos e a “guerra de gases”, perde-se a distinção entre população civil e combatente, tornando-se todos alvos em potencial. Do mesmo modo, desaba-se qualquer ideia de “direito das gentes”, de normatização institucional da guerra. (Benjamin, 1930/1987). Em suma, perde-se qualquer projeção de um fim da guerra que não se confunda com um Fim, com letra maiúscula. Como o mundo *ainda não* acabou, a impressão que se tem é a de que continuamos em guerra, enquanto horizonte último do desenvolvimento técnico capitalista, de modo que os que em nosso *front* ainda não morreram seriam todos combatentes à espera do fim de tudo.

Ocorre que, como nós da periferia possuímos o dom de realizar, em nossa história, uma espécie de antecipação da tragédia mundial – de onde surge a ideia aranteana de fratura brasileira do mundo, em que nos constituímos, enfim, como uma espécie de vanguarda da desintegração (Arantes, 2004) –, é possível dizer que a barbárie descortinada com a pandemia já era nossa conhecida íntima. Provavelmente por isso nos adaptamos tão facilmente ao infame *novo normal*. Afinal:

Nos últimos anos, o número de mortes violentas no Brasil virou a cifra dos 60 mil, e o encarceramento chegou a 700 mil presos. Este horror é necessário para legitimar socialmente o que se transformou o trabalho desde há muito, mas, principalmente, depois da Reforma Trabalhista de 2017. O princípio básico, desta economia das emoções, se assim ainda pudermos chamar este estado de coisas, segue à risca o feito dos nazistas. Para que o terror funcione como um cimento social, ele deve ser geral, mas hierarquizado. Há sempre a possibilidade de alguém ou um grupo estar vivendo pior do que você. (Menegat, 2019, p. 181).

Daí se falar em gestão da barbárie enquanto uma maneira de se administrar o processo de regressão social precavendo-se de uma eventual ruptura institucional, em que o velho poder moderador dos militares – reguladores imediatos de tal gestão – ocupa uma função privilegiada, como era de se esperar. A intervenção das forças armadas, nesse sentido, representa o esforço para “estancar as tensões dissolutivas da vida social” que são inerentes ao capitalismo tardio (Menegat, 2019) – e, portanto, mantê-las a pleno vapor, mas num nível seguro. Como se sabe, os nossos militares possuem expertise de sobra para

uma missão de tal calibre: além dos mais de cem anos de militarismo centrípeto que se confundem com a própria história da república no Brasil, eles vêm acumulando uma experiência significativa de gestão da barbárie generalizada nos últimos anos, primeiramente no Haiti e, mais recentemente, nas intervenções periódicas nas favelas cariocas.

No tocante a esse ponto, devemos lembrar que a intervenção brasileira no Haiti foi particularmente importante na conformação do cenário atual, sendo amplamente considerada um ponto de inflexão imprescindível para a compreensão da ressurreição das forças armadas, que voltaram a ocupar um papel de franco protagonismo na cena política. Hipótese plausível, a começar pelo fato, bem destacado por Perry Anderson, de que três das figuras mais importantes do governo Bolsonaro – a saber: General Heleno, General Floriano Peixoto e General Santos Cruz – ocuparam cargos de comando na missão internacional. Em termos gerais, tratou-se do envio de uma força expedicionária ao território haitiano, à época do governo Lula em 2004, que, apesar do pretexto de constituir uma suposta missão de paz com o “selo de qualidade” da ONU, tinha como real objetivo encobrir a retirada de Jean-Bertrand Aristide do poder, figura política que vinha incomodando três importantes metrópoles globais: os Estados Unidos, a França e o Canadá (apelidadas de “Tridente Imperial” pelos haitianos). As pretensões brasileiras na empreitada envolviam, nesse sentido, a expectativa lulista (não realizada) de ocupar um assento permanente no Conselho de Segurança da ONU. (Anderson, 2020). Hoje se sabe, porém, que o tiro de guerra (ou seria de paz?) “saiu pela culatra”, de modo que quem mais se beneficiou da missão foram as forças armadas<sup>164</sup>. Com efeito, se a intervenção no Haiti deixou sobretudo prejuízos ao país caribenho<sup>165</sup>, seu impacto nas instituições brasileiras não fica para trás<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Essas “[...] forneceram onze comandantes sucessivos sob a bandeira da ONU; desfrutaram de ampla modernização de seus equipamentos (que representaram a maior parte do custo da expedição); aprenderam a executar tarefas de administração civil; e voltaram para o Brasil redimidas, como guardiãs heroicas de uma pacificação exemplar.” (Anderson, 2020, p. 177).

<sup>165</sup> “Quanto à Minustah, deixou como herança aos haitianos a introdução da cólera no país, provocando mais de 8 mil mortes e 600 mil casos de infecção, sem que a ONU jamais assumisse a responsabilidade pelas vítimas. Qual seria o balanço geral da incursão do Brasil no Haiti? Depois de treze anos, as massas haitianas estavam tão presas à miséria quanto antes de Aristide, destituídas de qualquer poder sobre seu destino, que continuava nas mãos dos predadores habituais. Nem mesmo a segurança pública havia melhorado, supostamente um dos benefícios imediatos que resultaria da missão da ONU. Sob os capacetes azuis, os homicídios dobraram.” (Anderson, 2020, p. 176-177).

<sup>166</sup> “O que ainda resta de acumulação de capital somente se sustenta por meio do horror. Os militares brasileiros, pelo visto, estão decididos a cumprir este papel. [...] A experiência, portanto, mais frequentemente tomada como uma quixotada folclórica do que um evento de grande impacto político, do

Dito isso, caberia nos perguntar: seriam as forças armadas brasileiras, com seu notável histórico contrarrevolucionário (com direito à experiência internacional), o principal agente responsável pelo que chamamos anteriormente de “permanência das ruínas”? Para responder, é necessária uma breve digressão teórico-histórica. Para tanto, gostaríamos de lembrar como um autor insuspeito aparece episodicamente como referência comum tanto à psicanálise, quanto ao marxismo. Trata-se de ninguém menos que Thomas Hobbes, pensador inglês de primeira linha no campo da filosofia política, bem como o grande responsável, dentre outras coisas, pela compreensão da sociedade como inevitavelmente perpassada pela latência de uma guerra civil e pela já comentada ideia de que o terror (sobretudo o medo diante dele) possa funcionar como elemento de mediação social.

A referência freudiana já é mais do que conhecida: *homo homini lupus*, expressão que remete a um dos primeiros manuscritos do latim ainda dos anos a.C., mas que foi popularizada na pena hobbesiana. O contexto psicanalítico da referência é o do desvelamento de uma contradição imanente ao próprio processo civilizatório e à relação do sujeito com a cultura, a que Freud deu o nome de mal-estar (Freud, 1930/2011). Assim, a divisão que a psicanálise descobre no interior da subjetividade também se expressaria no campo social. Ainda que marcada por certo pessimismo e lastro liberal dos quais já tecemos nossas críticas, a afirmação freudiana do mal-estar possui a virtude de fazer cair por terra qualquer fantasia de uma harmonia social como dado natural.

Ora, em Engels se encontra uma elaboração semelhante. Ao falar da rebeldia adquirida pelos operários a partir das condições históricas instaladas pela revolução industrial que os produziu, operários que cada vez mais se mostravam totalmente contaminados de socialismo e pouco preocupados com os limites da “legalidade” em sua luta política, Engels, com a boa ironia que caracteriza os grandes materialistas, comenta: “o *puer robustus* se tornara realmente cada dia mais *malitiosus*” (Engels, 1877/1984, p. 26), fazendo referência à velha expressão hobbesiana sobre a rebeldia popular. *Puer robustus sed malitiosus* remete aqui, *grosso modo*, à sublevação decorrente de uma maré proletária que a cada dia ganhava mais corpo na Europa do fim do século XIX, alimentada por uma

---

Brasil potência que envia tropas para a missão da ONU de pacificação do Haiti, teve um alcance cujas sombras apenas agora se mostram plenamente à vida nacional. [...] Esta é a natureza mais crua da guinada exército, ele deixa de lado sua função constitucional clássica de defesa da soberania nacional (com todas as ilusões e ocorrências históricas que tal função acarretou), e passa a exercer a nova função de regulador imediato da gestão da barbárie.” (Menegat, 2019, p. 179-180).

brutal luta de classes. Uma vez mais, o diagnóstico de uma contradição/divisão imanente à estrutura social capitalista.

Ocorre que diante da força disruptiva que o antagonismo social carrega consigo, tal como encontrada no mal-estar e na luta de classes, sempre haverá o atrito daquilo que luta para não se romper, para se conservar, para permanecer. Seria ingenuidade acreditar que um pensador do poder soberano, centralizador e autoritário – poder cuja dimensão monstruosa levou esse mesmo pensador a associá-lo à figura mítica do Leviatã – inspiraria uma elaboração teórica que não levasse em conta uma contra-força coercitiva.

Em Freud, como se sabe, o que chamamos de contra-força de coerção por vezes ganha proeminência diante da força de ruptura, em que o aspecto repressivo da civilização é destacado. Já em Engels a predominância é inversa. O que não quer dizer que o revolucionário alemão se deixasse iludir por seus objetivos radicais. Longe disso, ele pressupunha a existência de uma “força frenadora” da transformação social, uma espécie de tendência à inércia (*vis inertiae*) cuja expressão máxima estaria na tradição; entendendo por tradição sobretudo a religião enquanto uma espécie de guardião dos costumes. Porém, percebendo o crescimento do movimento socialista no mundo, Engels considerava que essa força frenadora não seria capaz de escorar uma sociedade em derrocada.

Ademais, o relevo dado à derrocada da sociedade em detrimento da força frenadora era menos motivado por entusiasmo que por análise histórica. Engels (1877/1984) percebia com clareza a importância ocupada pela secularização na ruptura com o *ancien régime*, na qual a burguesia, ascendente a partir da Revolução Francesa, teria se aliado à ciência na rebelião contra Igreja Católica que, afinal de contas, era o maior de todos os senhores feudais<sup>167</sup>. Sua percepção da debilidade da força frenadora, portanto, era fruto de um tempo no qual a revolução era a principal figura no horizonte de expectativa<sup>168</sup> – vale lembrar que seu manuscrito foi produzido pouco mais de duas décadas depois da Comuna de Paris.

Ora, a mesma pertinência histórica vale para Freud (1930/2011), que escrevia no entreguerras, enquanto em seu contexto local assistia-se ao declínio da chamada República

---

<sup>167</sup> Engels (1877/1984) fala em três grandes insurreições burguesas contra a Igreja: a Reforma Luterana na Alemanha, o Calvinismo na Inglaterra e a Revolução Francesa. Esta última já completamente despojada do manto religioso, única capaz de romper plenamente com as tradições do passado e inaugurar uma época que de fato dava a impressão de que nenhuma força frenadora seria capaz de barrar o surgimento do novo.

<sup>168</sup> Além disso, a revolução passava historicamente a aparecer no horizonte de expectativas a partir da progressiva secularização da vida após a morte, que dava lugar a ideia de um futuro ainda não experimentado (Tupinambá, 2020a). Por isso Marx e Engels se esforçaram tanto para afastar o programa político do socialismo científico (que carregava no nome a tendência à secularização) da perspectiva profética dos socialistas utópicos.



de Weimar que, apenas três anos depois, se transfiguraria de maneira sinistra no Terceiro Reich – estado nazista que em 1938 anexou a Áustria, obrigando ao fundador da psicanálise, por sua origem judia, a se refugiar na Inglaterra. Como se vê, o horizonte de expectativa da época de Freud já não era mais o da revolução, mas, tal como o de Benjamin<sup>169</sup>, o da guerra<sup>170</sup>. O que parece explicar que, da civilização, o psicanalista enxergasse sobretudo um mal-estar. Gabriel Tupinambá, num esforço de reconstrução esquemática da filosofia aranteana da história que aqui nos orienta, dá uma descrição precisa para essa passagem de “eras” que permeia a virada do século XIX ao XX:

A Primeira Guerra Mundial, que se impôs como possibilidade inimaginável até sobre os seus principais artífices, inaugura assim um outro tipo de expectativa do futuro. A guerra torna-se o que podemos esperar – a “paz” conquistada ao fim da Primeira Guerra era prenhe desse sentimento – e é *dentro desse horizonte* que devemos planejar nossas estratégias políticas. Essa transformação é profunda: a expectativa da guerra é mais iminente, mais próxima do presente do que a revolução. [...] Ao mesmo tempo, esse novo horizonte não implica o confronto entre a ordem social vigente e uma ordem social desconhecida, absolutamente não experimentada. Trata-se, antes, do conflito entre *diferentes ordens sociais já reconhecidamente possíveis*: nem liberais, nem socialistas, nem mesmo fascistas visam a um mundo radicalmente novo, mas apenas garantir a continuidade de seu projeto perante a ameaça da hegemonia dos projetos alternativos. (Tupinambá, 2020a, n.p., grifos do autor).

Não à toa, o intervalo de tempo no qual se deu a passagem do paradigma epocal da revolução para o da guerra cobriu justamente a mudança no sentido dado à metáfora dos “freios” por duas figuras importantes como Friedrich Engels e Walter Benjamin. Assim fomos, respectivamente, da *força frenadora* como representante das tendências conservadoras inertes da sociedade (Engels, 1877/1984) ao *freio de emergência revolucionário*<sup>171</sup> como única alternativa para barrar o progresso da civilização em direção

<sup>169</sup> Com efeito, as famosas *Teses sobre o conceito da História*, de Benjamin (1940/1987), constituem provavelmente o primeiro diagnóstico (messiânico, como não poderia deixar de ser) da transformação histórica que levou à redução do horizonte de expectativas de nossa época a uma espécie de abismo sem fundo.

<sup>170</sup> Lembremos da seguinte descrição freudiana, que em muito se assemelha ao comentário de Benjamin trabalhado páginas atrás: “A guerra na qual não queríamos acreditar irrompeu, e trouxe a... desilusão. Não é apenas mais sangrenta e devastadora do que guerras anteriores, devido ao poderoso aperfeiçoamento das armas de ataque e de defesa, mas pelo menos tão cruel, amargurada e impiedosa quanto qualquer uma que a precedeu. Ela transgride todos os limites que nos impusemos em tempos de paz, que havíamos chamado de Direito Internacional, não reconhece as prerrogativas dos feridos e dos médicos, a distinção entre a parte pacífica e a parte lutadora da população, nem os direitos de propriedade. Ela derruba o que se interpõe no seu caminho, em fúria encegueda, como se depois dela não devesse existir nem futuro nem paz entre os homens.” (Freud, 1915d/2010, p. 215).

<sup>171</sup> “[Os] menos curiosos e mais sensatos, que não manejam a técnica como um fetiche do holocausto, mas como uma chave para a felicidade [...] darão uma prova de sua sensatez quando se recusarem a ver na próxima guerra um episódio mágico e quando descobrirem nela a imagem do cotidiano; e, com essa

à barbárie (Löwy, 2005). Se no primeiro caso a derrocada da sociedade representava a possibilidade de um novo mundo, no segundo a derrocada da sociedade passou a representar a própria derrocada do mundo.

Contudo, passado o bélico e sangrento século XX, que efetivamente terminou em 1989 com o início do fim da guerra fria, foi dada mais uma volta no parafuso da história. Isso porque, da derrocada do mundo e da barbárie generalizada daí derivada, mantiveram-se precariamente de pé, para o espanto geral, as *ruínas*. E para compreender a sua permanência tão peculiar ao século XXI, é preciso ter em mente ainda uma última virada do paradigma epocal, no qual o horizonte de expectativa já não é exatamente o da guerra – ainda que não deixe de ser seu prolongamento, já que ainda estamos contando os minutos para o Fim –, mas o de uma espécie de manutenção constante de seus estragos. Um novo tempo do mundo no qual no horizonte já não há mais futuro, mas, no melhor dos casos, medidas sustentáveis de prolongamento de um presente em profundo estado de crise<sup>172</sup>. No caso brasileiro, para voltar da digressão ao tema que nos importa agora, tais medidas envolveram manter o país em estado de morte lenta, evitando que suas fraturas desembocassem em convulsão social. *Um país sobrevivendo por aparelhos*. Para o nosso azar, como manda o figurino althusseriano clássico, aparelhos de dois tipos: repressivos (os militares) e ideológicos (o populismo protofascista).

### **Aparelhos do Estado Mínimo**

Neste ponto, aliás, uma novidade de nosso tempo, se lembrarmos, acompanhando Roberto Schwarz de perto, que na ocasião do golpe de 1964, o “costumeiro acerto entre generais”, apesar de garantir uma efetiva vitória política da direita, não encerrou, pelo menos nos primeiros anos, o campo da cultura, que se mantivera relativamente

---

descoberta, estarão prontos a transformá-la em guerra civil: mágica marxista, a única à altura de desfazer esse sinistro feitiço de guerra.” (Benjamin, 1930/1987, p. 72).

<sup>172</sup> “Diferente da guerra, a *crise* não é um futuro iminente, não é algo para o qual precisamos nos preparar – é antes aquilo que nos obriga a constantemente remediar seus efeitos. A estratégia retórica da política da austeridade, por exemplo, não justifica cortes e privatizações com base num futuro possível, mas a partir da constatação de que o pior já aconteceu e é preciso nos adequar a ele. Trata-se, assim, de um horizonte em que o futuro praticamente coincide com o presente, e não nos permite esperar nem uma ordem social radicalmente nova nem mesmo uma ordem social suficientemente diferente – guarda apenas a possibilidade do fim de qualquer ordenamento mundial, seja fruto da catástrofe social ou da catástrofe climática.” (Tupinambá, 2020a, n.p.).

hegemonizado pela esquerda<sup>173</sup>. Se nos efeitos secundários, sobretudo a partir de fins de 1968, a ditadura representou “[...] uma gigantesca volta do que a modernização havia relegado; a revanche da província, dos ratos de missa, das pudibundas, dos bacharéis em lei etc.” (Schwarz, 2008, p. 83), o experimento brasileiro bolsonarista, com seus aparelhos bem concatenados, foi um considerável refinamento desse processo de contrarrevolução cultural. Isso porque o regime militar, dispondo da força, dispensou, num primeiro momento, a sustentação popular. Foi somente quando uma cultura crítica de esquerda, frutífera nos primeiros anos da ditadura, passou a alimentar uma guerra revolucionária (i.e., a luta armada), que os militares atinaram que precisariam forjar uma ideologia nacional própria para se opor à subversão que se alastrava.

Ora, é justamente isso que parece ter se completado recentemente. Durante a ditadura, qualquer compromisso ideológico precisava ser muito bem dosado, pois poderia tornar-se um entrave a um governo associado ao imperialismo estadunidense, cuja tarefa era garantir desmobilização social e soluções técnicas (Schwarz, 2008). Com Bolsonaro, porém, em que o que importava era mais do que nunca a manutenção da incivilidade, um pouco de cultura fascizante ressentida contra o “marxismo cultural” supostamente reinante e em defesa dos bons costumes, pareceu cair muito bem. Por isso, gostaríamos de propor que no bolsonarismo foi a difusão de uma ideologia de tipo fascista que estava em questão, não mais como mero meio de sustentação do regime, como foi no rescaldo do AI-5, mas como um de seus objetivos primordiais.

O que parece explicar a inversão na ordem dos fatores, quando comparados o regime militar e o governo Bolsonaro. Naquele, houve primazia da força bruta em relação à guerra cultural. Neste, foi justamente a guerra cultural que levou os detentores da força bruta ao poder. Uma tal inversão não é insignificante. Sobretudo em um país como o nosso, no qual, como bem nota Perry Anderson, o conservadorismo historicamente apresentou uma maleabilidade única, na qual as oligarquias, de instintos pragmáticos, nunca se mostraram doutrinariamente inflexíveis. A novidade da extrema-direita representada por Bolsonaro (que continua viva e passa bem), portanto, é que, ainda que bem ambientada às negociatas e jogos de interesses escusos das oligarquias, ela é mais

---

<sup>173</sup> “Em suma, formara-se uma nova liga nacionalista de tudo que é jovem, ativo e moderno – excluídos agora magnatas e generais – que seria o público dos primeiros anos da ditadura e o solo em que deitaria fruto a crítica aos compromissos da fase anterior. Era tão viva a presença desta corrente que não faltou quem reclamasse – apesar dos tanques da ditadura rolando periodicamente nas ruas – contra o terrorismo cultural da esquerda.” (Schwarz, 2008, p. 78).

“ideológica” que propriamente “fisiológica”. Lembremos que desde o pacto conciliatório que marcou a transição democrática no Brasil, havia uma baixa adesão social à implantação definitiva do neoliberalismo, para a qual a ditadura havia preparado o terreno. (Anderson, 2020). A façanha de Jair Bolsonaro – que trata de o distinguir de uma figura como Michel Temer, por exemplo – foi a de modificar esse quadro histórico, garantindo a cristalização da ordem neoliberal em consonância com parte considerável do que podemos chamar de “povo”.

Fascismo, enfim? Será essa estranha reprodução de uma sociedade em putrefação via Aparelhos do Estado Mínimo, justamente o que nos predispõe a pensar na existência de um espectro fascista no Brasil? Já está se tornando impossível se esquivar dessa pergunta. Se fosse o caso de responder de maneira afirmativa, seria preciso acrescentar: somente se “fascismo” não fosse tomado simplesmente como o nome de uma experiência histórica, mas, principalmente, como uma espécie de índice do horror.

Mas, de fato, a tentação de usar o mesmo nome não é infundada. Há características comuns aos experimentos sociais – o do século passado e o mais recente – que vão além do belo insulto adorniano, a um só tempo preciso e pilhérico, de que o fascismo se sustenta por meio da centralidade de um líder que aparenta ser uma mistura de King-Kong com barbeiro de subúrbio. Em termos teóricos, diríamos que é lícito afirmar que a analogia entre ambos não se resume a ideia, tão bem ilustrada no Brasil de Bolsonaro, de que a mobilização fascista depende de um modo preciso de identificação na qual a relação entre líder e massa seja ao mesmo tempo de semelhança e ampliação, isto é, em que o cidadão médio se reconheça em uma versão hipertrofiada de si que se constitui como uma espécie de *great little man*, uma fusão um tanto bizarra entre super-homem e pessoa comum. (Adorno, 1951/2015).

A começar pelo fato já comentado de que Jair Bolsonaro, além de construir um personagem<sup>174</sup> que é um misto de presunção e bufonaria, foi o único a perceber que, diante do beco sem saída da crise, a alternativa era “não temer as ruínas”. Aliás, pode-se dizer que ele foi o único capaz de minimamente organizar o pessimismo das massas (a nova

---

<sup>174</sup> De fato, em diversos momentos o presidente aparenta ser um personagem de humor negro. Não é para menos, portanto, que ele seja frequentemente objeto de caricaturas. Mas o interessante é que, apesar disso, todas as suas caricaturas sofrem de uma espécie de “excesso de fidelidade”. Jair Bolsonaro, por si só, já aparenta ser tão caricatural, que toda caricatura se torna, por consequência, muito facilmente idêntica ao caricaturado. Isto é, a semelhança entre ambos se torna tão perfeita que a própria caricatura, que por definição pressupõe certo exagero mimético, torna-se imperfeita. Como se fosse impossível criar uma cópia mais excessiva e cínica que o original, fazendo cair por terra o teor crítico de tal zombaria.

extrema-direita aprendeu a fazer isso) e mimetizar uma pseudorrevolução (os militares brasileiros sempre souberam fazer isso). Aqui, a retomada de uma estratégia ideológica clássica dos fascistas torna-se visível, se lembrarmos a descrição de Wilhelm Reich:

[O fascismo] não é, como geralmente se crê, um movimento exclusivamente reacionário, mas sim um amálgama de sentimentos de *revolta* e ideias sociais reacionárias. Se entendemos por revolucionária a revolta racional contra as situações insuportáveis existentes na sociedade humana, o desejo racional de ‘ir ao fundo, à raiz de todas as coisas’ (‘radical’, ‘raiz’), para melhorá-las, então o fascismo *nunca* é revolucionário. Pode, isso sim, aparecer sob o disfarce de emoções revolucionárias. Mas não se considerará revolucionário o médico que combate a doença com insultos, mas sim aquele que investiga as causas da doença com calma, coragem e consciência, e a combate. A revolta fascista tem sempre origem na transformação revolucionária em ilusão, pelo medo da verdade. (Reich, 1933/1988, p. 12, grifos do autor).

Que para ilustrar a estratégia de cooptação fascista do sentimento de revolta Reich tenha remetido à hipótese esdrúxula de um médico negacionista que trata uma doença com injúrias – exemplar encontrado com certa abundância na conjuntura pandêmica brasileira –, não deixa de ser uma ironia histórica digna de nota. Exemplo que, além do mais, desvela uma característica fundamental da retórica protofascista de rebelião: não se trata nunca de propor soluções práticas, mas de operar a um nível puramente ideológico. Em suma: propõe-se “soluções” (lê-se “satisfações”) libidinais.

A premissa que privilegia a análise dos mecanismos de ordem ideológica norteia boa parte das abordagens clássicas do fascismo. Não sem motivos, tal fenômeno histórico aterrador foi um dos principais motivadores do recurso à psicanálise por intelectuais marxistas, pelo menos nas primeiras gerações de freudo-marxistas. É o caso do próprio Reich – espécie de inaugurador dessa tradição – que, ao perceber que a classe trabalhadora alemã teria contribuído para impulsionar a ascensão nacional-socialista, acreditava que o fascismo representava uma clivagem<sup>175</sup> entre base econômica e superestrutura ideológica. Daí que para compreendê-lo fosse necessário promover uma análise não só sob o ponto de vista objetivo (“economia comum”), mas principalmente subjetivo (“psicologia política”), de onde se deduziu sua tese famosa e polêmica de que o fascismo é um fenômeno de caráter: “A psicologia marxista, desconhecendo a psicologia das massas, opôs o ‘burguês’ ao ‘proletário’. Isso é psicologicamente errado. [...] Há capitalistas liberais e trabalhadores reacionários. *O caráter não conhece distinções de classe.*” (Reich, 1933/1988, p. 20, grifo

<sup>175</sup> Lógica similar à que dá sustentação à tese laclauliana da autonomia da superestrutura, trabalhada no capítulo anterior.

do autor). Ora, é evidente que tal afirmação, apesar de intelectualmente ousada, pode ser problemática. Mas antes de recusá-la de pronto, vale a pena explorar sua pertinência. O que serve, aliás, para a análise reichiana do fascismo como um todo. Afinal, para além do biologicismo excêntrico que caracteriza sua abordagem – e que consagra noções curiosas, como “impotência orgástica”, “energia orgônica” e “biopatia”, para ficar somente em alguns de seus conceitos –, é inegável que o pensador alemão tenha produzido *insights* originais.

Claro que não se trata de defender a afirmação reichiana de que o fascismo nunca será derrotado por manobras políticas. O fato de Reich ter inadvertidamente dissociado “caráter” de “política” é obviamente criticável. Mas, apesar disso, Reich curiosamente tinha clareza que afirmar que o fascismo é um fenômeno de caráter – cujo arquétipo seria o “zé ninguém”, isto é, o homem médio que, submisso ao líder, se despersonaliza em meio às massas – não impedia a percepção de que ele se alimenta de contradições sociais concretas<sup>176</sup>. Além disso, a ideia de que o fascismo é um fenômeno que possui uma raiz “psicológica”<sup>177</sup> tem o mérito de lançar luz à influência de um modo específico de estruturação da economia libidinal em sua conformação. Estruturação que teria sido primeiramente vislumbrada (e, de alguma maneira, antevista) por Freud (1921/2011) e, posteriormente, ratificada por Adorno (1951/2015).

O problema, portanto, não está no argumento sobre a necessária mobilização libidinal das massas no fascismo, mas em cair na armadilha metafísica de ler de maneira essencialista a categoria de “caráter”. Noções como “caráter”, “identidade” e “personalidade” se originam, tanto quanto “classe”, de processos ideológicos materiais. A

---

<sup>176</sup> No seu caso, tais contradições envolviam a desilusão com a social-democracia da abortada República de Weimar. No caso do nosso protofascismo, como vimos, a desilusão com o legado lulopetista – que, abusando do anacronismo, talvez tivesse a pretensão de construir algo próximo de uma social-democracia à brasileira. Afirmação que não chega a ser injustificada, se lembrarmos que o próprio André Singer (2012) remete às características “rooseveltianas” do lulismo e à sua tentativa de criação de uma espécie de *New Deal* tupiniquim.

<sup>177</sup> Isso foi empiricamente ilustrado no Brasil, quando pessoas com diferentes posicionamentos políticos passaram a usar temas de foto de perfil de redes sociais que as qualificava como “antifascistas”, como se quisessem garantir que não sofriam de uma espécie de “psicopatologia”. Situação que foi acompanhada, na mesma época, por um *boom* na procura de informações sobre “fascismo” no *Google*, registrando, de uma semana para a outra, um aumento de 1126% na busca pelo termo (sobre o fato, ver: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/06/07/fascismo-entenda-origem-e-como-se-manifesta-hoje-buscas-pela-palavra-cresceram-1126percent.ghtml>). O que não é de espantar, já que pesquisar sobre uma “doença” na internet é um dos hábitos populares mais característicos de nosso tempo. Vale comentar que a tendência de interpretar os fenômenos políticos de massa como uma questão de ordem patológica não aparece somente no comportamento do homem médio na internet, estando presente nas primeiras teorizações sobre psicologia das multidões (é o caso de Hippolyte Taine e Gustave Le Bon), como mostra Laclau (2012).

psicologia das massas sempre foi um processo ideológico material<sup>178</sup>. Por isso que um país como o nosso, com tanta gente virtualmente antifascista, foi capaz de eleger uma figura como Jair Bolsonaro. Seria ingênuo acreditar que o suporte material do bolsonarismo é o “físico de atleta” do ex-presidente, e não as contradições sociais concretas às quais seu discurso “responde”. Desse modo, pode-se dizer que Reich teve o mérito de ter percebido precocemente que a derrota do “fascismo partidário” na segunda guerra mundial não tiraria a sociedade da “beira do precipício”. O erro dele foi achar que isso em si seria uma manobra política, quando a verdadeira derrota política do fascismo implicaria em atacar de maneira contundente o “caráter fascista” em sua determinação ideológica.

Ora, é justamente isso (que só tenhamos vencido o fascismo militarmente, como disse Paulo Arantes<sup>179</sup>) que explica o fato de que, ainda hoje, seja possível encontrar, em um fenômeno político dado, traços semelhantes aos de uma experiência datada da primeira metade do século XX. Nesse sentido, somos obrigados a concordar com Theodor Adorno (1959/1995) de que a sobrevivência do fascismo *na* democracia é potencialmente mais ameaçadora que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia. Os perigos de corrosão interna da estrutura democrática – que, como vimos, já está mais do que dada no Brasil – só existem porque as condições objetivas para tanto foram mantidas, não se tratando, portanto, de uma questão de mera disposição subjetiva:

A ordem econômica e, seguindo seu modelo, em grande parte também a organização econômica, continuam obrigando a maioria das pessoas a depender de situações dadas em relação as quais são impotentes, bem como a se manter numa situação de não-emancipação. [...] Justamente porque a realidade não cumpre a promessa de autonomia, enfim, a promessa de felicidade que o conceito de democracia afinal assegurara, as pessoas tonam-se indiferentes frente à democracia, quando não passam até a odiá-la. (Adorno, 1959/1995, p. 43).

No Brasil, como de costume, a situação é particularmente trágica, pois contamos com um sistema que por um tempo (e ainda hoje para uma parcela significativa da população) se retroalimentou de maneira azeitada. Em poucas palavras, *os militares (aparelho repressivo) asseguraram a manutenção e reprodução de uma estrutura*

---

<sup>178</sup> Para o qual Althusser deu um nome preciso: interpelação. Sobre isso, aliás, diríamos que a análise reichiana da ideologia fascista é, apesar de suas pretensões materialistas, um tanto “subjetivista”, uma espécie de inverso proporcional da perspectiva althusseriana focada na estrutura. Ambas, ao nosso ver, interessantes, mas imprecisas, pois perdem de vista o caráter fantasmático de toda e qualquer ideologia, o que exige que sua análise envolva, conseqüentemente, a tensão perpétua entre sujeito e estrutura (Žižek). Sem uma análise desse tipo, corre-se o risco de cair, ora num essencialismo (Reich), ora num determinismo (Althusser).

<sup>179</sup> Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=71Vus18B9MI>.

*econômica que produziu, enfim, a insatisfação popular da qual o bolsonarismo (aparelho ideológico) se nutriu.* Vale dizer que isso só se tornou possível porque Bolsonaro conseguiu se oferecer como uma espécie de significante puro, vazio por excelência. Daí a sua tendência a atuar no nível da pura forma, que, como sabemos, é onde a ideologia opera. Um bom exemplo disso se mostrou na maneira como ele recusava a apresentar qualquer conteúdo programático positivo durante a campanha para a presidência de 2018: ele próprio assumia “não saber de nada”, ser uma espécie de tábula rasa a ser preenchida pela suposta qualidade técnica de seus futuros ministros, com destaque para Paulo Guedes, representante por excelência da sociabilidade fetichista em sua faceta neoliberal. Assim, ele garantiu que o seu famigerado “tem que mudar isso daí” fosse sempre socialmente pertinente (repetimos: ainda o é para muita gente), mas nunca politicamente consequente, o que combinou com a sua impressionante capacidade de mobilizar sem politizar. Para completar a catástrofe, não se tratava mais de fascismo clássico, nem de ditadura militar nos moldes de 1964, ainda que fosse possível identificar características de ambos. Pois o que estava em jogo não era um projeto específico de sociedade disputando a hegemonização do futuro, mas, pelo contrário, de uma espécie de providência final<sup>180</sup> em um mundo em fase terminal – e, portanto, incapaz de sequer vislumbrar um futuro.

### **O desintegralismo, ou a face regressiva do populismo oligárquico**

Ora, com isso colocamos em xeque a afirmação do grupo de intelectuais uspianos (Singer et al., 2020) que propuseram o retorno do fascismo à brasileira, nos moldes do integralismo da década de 1930? Não necessariamente. A começar pelo fato de que eles próprios têm consciência que os paralelismos entre as retóricas bolsonarista e a integralista não são imunes ao momento histórico, no qual o ultraliberalismo econômico, e não mais o estatismo, está na ordem do dia. Seja como for, defendem os autores, certo é que o

---

<sup>180</sup> E o fato é que, sem um acerto de contas e uma política da memória dos anos de ditadura militar e governo Bolsonaro, as forças armadas continuarão sendo, mesmo sob governos progressistas, “[...] a Última Cartada, essa seria a missão histórica (o Fim da História?) da Última Classe Dirigente do país. Eles realmente acreditam poder fazer isso, confiam nas suas formações, nas suas doutrinas e teorias. No entanto, o que se passa é bem diferente de 1964, que era uma reorganização provisória do capitalismo nacional onde ainda havia um horizonte à frente. Agora é a reorganização de um colapso de fim de linha. Eles se vêem como a última possibilidade para um país que está em vias aceleradas de se tornar inviável.” (Lyra, 2020, n.p.).



bolsonarismo está muito mais perto dos integralistas<sup>181</sup> do que da tradicional direita conservadora brasileira, sobretudo pelo fato de constituir um fenômeno mobilizador que vem de baixo para cima, capaz, portanto, de incorporar um caráter aparentemente anti-institucional<sup>182</sup>.

Em todo caso, talvez coubesse perguntar: mas isso é o bastante para um diagnóstico definitivo? Pois nos vemos impelidos a lembrar que tais características também dão base para sustentar que Bolsonaro representou um capítulo do que chamamos de populismo oligárquico, como já havíamos aludido. Evidentemente que um capítulo à parte, marcado por uma estrutura autoritária que, dotada das potencialidades sincréticas próprias à modernidade brasileira, se mostrou capaz de aliar, numa mistura sombria, traços profascistas e protoditatoriais que a predispuseram a atender satisfatoriamente às exigências do atual capitalismo de fim de linha; em consonância, portanto, com os ditames dos impérios centrais. Nesse sentido, aliás, incomparável ao capítulo lulista; seja àquele que o antecede, seja àquele que o sucede (convenhamos que não é preciso fazer futurologia para saber disso). Pois, se como vimos, o projeto de Lula envolve, mais do que nunca, “engessar a fratura social brasileira” (o que não chega a ser exatamente um elogio), Bolsonaro, inversamente, acentuou de maneira deliberada nossa desagregação, criando uma “fratura exposta”. Uma espécie de *desintegralismo*, se nos for permitido o trocadilho: o que o dota de certa originalidade, se lembrarmos da histórica unidade política que caracteriza a formação do povo brasileiro<sup>183</sup>, conquistada, no mais das vezes, na base da violência crua.

---

<sup>181</sup> Interpretação que tem a sua razão de ser, se lembrarmos que um “fascista de carteirinha” (literalmente) como Plínio Salgado, fundador e líder da AIB, foi igualmente apoiador da ditadura militar, chegando a exercer dois mandatos como deputado federal pelo partido do regime, o ARENA.

<sup>182</sup> Vale comentar que o caráter “anti-institucionalista” do bolsonarismo parece convergir mais com o catecismo da desregulamentação, do que com sua natureza popular e insurgente (ainda que um “8 de Janeiro” não possa ser esquecido). Nesse sentido, o mote do “Estado mínimo” não seria apenas um nome que o neoliberalismo dá para ruína? Isto é, um Estado desmontado, desintegrado, por assim dizer desconstruído, mas nunca efetivamente revolucionado?

<sup>183</sup> Sobre esse processo de unificação violenta que nos constitui, vale citar um trecho da obra clássica de Darcy Ribeiro: “Aquela uniformidade cultural e esta unidade nacional – que são, sem dúvida, o grande resultante do processo de formação do povo brasileiro – não devem cegar-nos, entretanto, para disparidades, contradições e antagonismos que subsistem debaixo delas como fatores dinâmicos da maior importância. A unidade nacional, viabilizada pela integração econômica sucessiva dos diversos implantes coloniais, foi consolidada, de fato, depois da independência, como um objetivo expresso, alcançado através de lutas cruentas e da sabedoria política de muitas gerações. Esse é, sem dúvida, o único mérito indiscutível das velhas classes dirigentes brasileiras. Comparando o bloco unitário resultante da América portuguesa com o mosaico de quadros nacionais diversos a que deu lugar a América hispânica, pode-se avaliar a extraordinária importância desse feito. [...] Nessas condições, exacerba-se o distanciamento social entre as classes dominantes e as subordinadas, e entre estas e as oprimidas, agravando as oposições para acumular, debaixo da uniformidade étnico-cultural e da unidade nacional, tensões dissociativas de caráter traumático.” (Ribeiro,

Ora, há um substrato teórico preciso para justificar que fascismo e populismo possuam características em comum, a saber: o fato, bem demonstrado por Ernesto Laclau (2012), de que a psicologia das massas pautada no vínculo libidinal com o líder constitui a própria lógica da política. Em outros termos, a mobilização de massa é interior à formação de toda identidade social, de modo que a racionalidade por trás do fenômeno do populismo estaria inscrita no funcionamento de todo espaço comunitário. Nisso está contida a conhecida ideia laclauliana de que o populismo denota um modo de construir o político, visto que a própria relação de identificação entre líder e massa, bem como a “necessidade de liderança” encontrada nos agrupamentos sociais, envolveria a velha combinação entre consenso e coerção tão peculiar à disputa política que Gramsci um dia denominou de hegemonia.

Assim sendo, é natural que se encontre, em contextos distintos de luta hegemônica, diferentes configurações entre coerção e consenso, entre verticalização e horizontalização das relações de poder e autoridade. O próprio Laclau parece prever isso, ao afirmar que a teoria freudiana da economia libidinal das massas pressupõe uma pluralidade de alternativas sociopolíticas, tendo por base a distância entre eu e ideal do eu:

Se essa distância aumenta (por quê? É algo que devemos nos perguntar), encontraremos a situação centralmente descrita por Freud: a identificação entre os pares como membros do grupo e a transferência do papel de ideal do eu ao líder. Nesse caso, o princípio fundamental da ordem comunitária transcenderia o líder e, no que se refere a esse princípio, a identificação de equivalência entre os membros do grupo se incrementaria. Se, pelo contrário, a distância entre o eu e o ideal do eu é menor, terá lugar o processo que descrevemos antes: o líder será o objeto escolhido pelos membros do grupo, mas também será parte do grupo, participando no processo geral de identificação mútua. Nesse caso, haverá um processo parcial de imanência na base da ordem comunitária. Finalmente, no caso imaginário (de redução ao absurdo) em que a brecha entre o eu e o ideal do eu se encontra *totalmente fechada*, estaríamos frente a uma situação também contemplada pela teoria de Freud como um caso limite: a transferência total – mediante a organização – das funções do indivíduo à comunidade. Os diversos mitos da sociedade *totalmente* reconciliada – que pressupõem invariavelmente a ausência de liderança, isto é, o esvaziamento do político – compartilham deste último enfoque. (Laclau, 2012, p. 87, grifos do autor, tradução nossa).

Nesse sentido, parece lícito supor que, em termos estritamente teóricos, boa parte dos dilemas da política brasileira giram em torno da construção (ora com acento popular,

---

2015, pp. 19-20). Ora, quando Jair Bolsonaro contraria nossa tendência histórica à integração, é dessas tensões dissociativas e traumáticas (em uma expressão clássica: luta de classes) que ele se alimenta. Porém, não para torná-las consequentes com seu potencial de ruptura, mas para desativá-las de vez, direcionando o país à autodissolução.

ora com acento oligárquico) de uma distância (ora menor, ora maior) entre eu e ideal do eu. É com isso em mente, aliás, que gostaríamos de retomar a discussão sobre os nossos espectros. É sabido que pouco restou do espectro do comunismo no Brasil desde a contrarrevolução preventiva e permanente que nos assolou e assola. Sem ignorar o esforço cotidiano de militantes comunistas em ressuscitar e reinserir o comunismo no debate político, não parece errôneo dizer que, a nível popular, dele restou sobretudo o espectro, utilizado de maneira conveniente de tempos em tempos pelas nossas oligarquias, como uma espécie de “carta na manga” para assustar os cidadãos de bem das camadas médias e justificar o autoritarismo de praxe. Em compensação, o fato de a política nacional na contemporaneidade ser marcada por aspectos populistas e fascistas nos dá uma boa ocasião para, finalmente, arrematar a celeuma com que abrimos esta seção. Afinal, não é dela que se trata quando apostamos na hipótese de que vivemos um episódio protofascista (e protoditatorial) do nosso velho populismo oligárquico?

O fato de que entre populismo e fascismo haja uma mesma lógica – ora “progressista”, ora “regressiva” – cujo bojo é a psicologia das massas de Sigmund Freud, se constitui num fato teórico que não deve ser ignorado. O que se expressa de maneira evidente na marca indelével da teorização freudiana na elaboração de autores díspares que se debruçaram sobre tais temas, como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, no caso do populismo, bem como Wilhelm Reich e Theodor Adorno, no caso do fascismo.

Seja como for, gostaríamos de lembrar que a circunstância de a psicanálise aparecer como uma espécie de fulcro entre essas diferentes leituras não chega a admirar. O que, ao que nos parece, não se trata de algo que possa ser simplesmente imputado à popularização massiva do discurso freudiano na cultura ocidental, ou a sua inegável influência intelectual no século XX. Cabe ser mais preciso sobre isso e afirmar que uma razão possível e provável se encontra no fato de a leitura freudiana do social ser norteada, sobretudo, pelas relações de liderança – muito em função do principal conceito mobilizado por Freud, qual seja, o de identificação. Em outros termos, em Freud a relação de autoridade se constitui como fator de produção de identidades coletivas e formas de coesão social por excelência e, por conseguinte, como motor para a formação de vínculos. (Safatle, 2019a). Não sem motivos, tanto no populismo, como no fascismo, tal estrutura de poder está presente de maneira mais ou menos explícita.

Nesse sentido, gostaríamos de propor que a verdadeira questão que deveria estar sendo posta em discussão é sobre o porquê de, no Brasil, praticamente toda forma de

mobilização social consistente tenha se dado por meio de um modo específico de identificação que Freud um dia descobriu estar ligada à centralidade da função paterna e de seus efeitos na economia libidinal das massas. É disso que se deduz, aliás, a tarefa de pensar em uma alternativa política à psicologia freudiana das massas e às suas vicissitudes em solo nacional. Afinal, se levarmos em conta que o próprio encurtamento do horizonte de expectativas foi acompanhado pela progressiva perda de referência quanto à verdadeira subjetivação revolucionária (ou, se quisermos, proletária), torna-se lícito dizer que repensar o repertório brasileiro de produção de sujeitos políticos talvez nos auxilie a refletir sobre uma forma de embaralhar os paradigmas de época – escovar a história a contrapelo, diria Benjamin (1940/1987) – para, enfim, vislumbrar uma transmutação radical do mundo justamente onde só se consegue enxergar uma crise interminável, pois cíclica. Tarefa que em alguma medida perpassa o todo desta investigação, em sua busca por medir os efeitos, na política, disso que Jacques Lacan chamou, entre as décadas de 1960 e 1970, de pluralização do nome-do-pai.

### **O antiutopismo populista: do antagonismo ao agonismo**

*O que teve início com o pai se completa na massa.* A afirmação de Freud (1930/2011, p. 79) não poderia ser mais clara. De fato, não seria um exagero dizer que toda obra dita “sociológica” do vienense se configura numa retomada e elaboração continuada do que poderíamos chamar de um *esquema totêmico de organização social*, proposto ainda durante os anos da primeira tópica (Freud, 1912-13/2012), no qual a centralidade da figura de autoridade paterna se apresenta como o que dá consistência à toda e qualquer mobilização coletiva.

Como se sabe, não faltou quem buscasse medir os efeitos da teoria de Freud para se pensar a política em geral. Gerações de pensadores – uns mais ortodoxos, outros mais inventivos – vem colocando tal empreendimento em marcha. Todavia, por mais incrível que isso possa parecer à primeira vista, gostaríamos de propor que, dentre aqueles que tentaram isolar uma lógica da política latente na teoria freudiana, Ernesto Laclau foi um dos mais fiéis. Evidentemente que uma tal afirmação deve gerar a desconfiança do leitor. O que não é de todo injustificado, afinal, “fidelidade” não é exatamente o que salta aos olhos quando nos voltamos para o filósofo argentino, cuja designação frequentemente carrega o prefixo pós-: pós-lacaniano, pós-estruturalista, pós-marxista.

Porém, a despeito disso – ou talvez *em virtude disso*, se lembrarmos o fato de a psicanálise ter sido perpassada, em seus momentos mais fecundos, pela sustentação de um pensamento em movimento, passível de diferentes desdobramentos via articulação crítica com outros campos –, não raras vezes a obra de Laclau aparenta se constituir numa impressionante reatualização de esquerda da teoria de Freud. Não foi sem motivos, portanto, que justamente ao afirmar o ponto cego da psicanálise no que tange à política, tenhamos nos afastado de Laclau no capítulo anterior.

Abusando de certo didatismo, poderíamos inclusive afirmar, esquematicamente, que duas das principais obras laclaulianas – a saber, *Hegemonia e estratégia socialista...* (1987), escrita em conjunto com Mouffe, e *A razão populista* (2012) – se configuram como uma tentativa de, no confronto constante com outras tradições teóricas<sup>184</sup>, extrair um conteúdo emancipatório de duas obras seminais de Sigmund Freud, respectivamente: *O mal estar na civilização* (1930/2011) e *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/2011). Do primeiro manuscrito, como já vimos anteriormente, foi isolada uma ontologia política. Do segundo, uma verdadeira lógica para o funcionamento geral da política de massas. Nos detendo criticamente sobre essa psicologia tipicamente freudiana das massas que dá fundamento ao populismo, acreditamos poder traçar os primeiros contornos do que denominamos de *razão utópica*, sobretudo no que se refere ao afastamento de uma política organizada em torno da figura centralizadora do pai.

No entanto, o leitor deve ter notado que, até o momento, não realizamos a costumeira dissecação conceitual da “razão populista”, tal como o figurino da crítica acadêmica recomenda. E nem será preciso. Pois, se até aqui optamos por uma abordagem próxima da via leninista (Lênin, 1902/2020) clássica da *análise concreta do fato concreto*<sup>185</sup>, foi para cumprir uma dupla intenção. Primeiro, para confessar que consideramos que a teoria de Ernesto Laclau é capaz de apreender de modo consistente a tradição populista que deu o tom da forma-política própria à modernização tardia da periferia (inclusive em seus episódios mais regressivos), a qual o filósofo, enquanto um argentino admirador de Perón, conhecia de perto. Segundo, para defender que, justamente

<sup>184</sup> Além de Karl Marx e Jacques Lacan, poderíamos citar, a título de curiosidade: Antonio Gramsci, Louis Althusser, Jacques Derrida, Nicos Poulantzas, Rosa Luxemburgo, Jacques-Alain Miller, entre outros.

<sup>185</sup> Abordagem que não chega a ser uma novidade nos estudos marxistas periféricos que, ao se defrontarem com um capitalismo *sui generis* – singular, pois peculiar ao “extremo Ocidente”, para citar outra expressão de Lênin –, se viram obrigados a recorrer, como comenta Ruy Mauro Marini, a uma análise rigorosa capaz escapar de pelo menos dois desvios típicos: “[...] a substituição do fato concreto pelo conceito abstrato ou a adulteração do conceito em nome de uma realidade rebelde em aceitá-lo em sua formulação pura.” (Marini, 2000, p. 105).

por ser uma teoria consequente, a própria experiência concreta do populismo tal como se conformou em nosso país – cuja história procuramos, aqui, brevemente rastrear – é suficiente para lançar luz sobre seus impasses de maneira mais satisfatória aos objetivos deste estudo que uma discussão puramente conceitual<sup>186</sup>.

Com efeito, gostaríamos de propor que aquilo que nomeamos de “populismo oligárquico”, enquanto expressão do que há de mais contraditório na matéria brasileira contemporânea, torna evidentes alguns impasses inerentes à razão populista. Isso nos permitirá constituir uma *crítica* que não se confunda com a velha vulgata liberal que por muito tempo predominou na apreciação avessa ao populismo no Brasil, e cuja fragilidade já foi suficientemente demonstrada neste capítulo. Pelo contrário, somos da opinião de que encontramos, no que concerne ao populismo, uma manifestação quase didática do ponto de vista “privilegiado” possibilitado por nossa condição periférica, o qual nos permite anteciper tanto o fracasso da aposta populista em seu objetivo de produzir mudanças sociais radicais, quanto a debilidade de seu contraponto liberal, cujo embate só agora tornou-se “moda” nas sociedades capitalistas centrais. Mais que isso: com a estranha unidade entre contrários que o nosso populismo oligárquico encerra, enxergamos com nitidez o quanto as posições de tal embate se conformam à lógica pendular que é típica do cinismo ideológico contemporâneo<sup>187</sup>, no qual o movimento incessante que vai de um polo ao outro tem como verdadeiro objetivo conservar o mesmo centro de gravidade. Não é isso que encontramos, enfim, na recente discordância entre Chantal Mouffe (2020) e Seyla Benhabib (2020)? Afinal, apesar de as duas intelectuais tomarem partidos claramente opostos no que tange ao populismo (a primeira defendendo, a segunda atacando), ambas o fazem argumentando em favor da manutenção das chamadas instituições democrático-liberais.

Sobre isso, um episódio pontual de nossa conjuntura pode ser tão ilustrativo, quanto instrutivo. Na mesma semana em que o ministro do STF, Luiz Fachin, decidiu por anular a condenação de Lula (anulação que posteriormente seria confirmada em votação com os

---

<sup>186</sup> E, em todo caso, já existem boas leituras críticas da razão populista a nível teórico-conceitual, das quais destacamos, ao leitor interessado, a de Philippe Campos (2019) e de Daniel Alves Teixeira (2019). Para uma abordagem mais semelhante à nossa, que inclusive nos serviu de inspiração, mas que focaliza na crise das esquerdas, sugerimos o excelente ensaio de Maikel da Silveira (2019).

<sup>187</sup> Sua melhor descrição é dada por Safatle: “[...] a verdadeira mola do poder não é a imposição de uma norma de conduta, mas a organização das possibilidades de escolha. Trata-se de operar uma redução da escolha que transforma o movimento no circuito limitado de um pêndulo que vai necessariamente de um polo a outro. E, como todo pêndulo, o mover-se é apenas uma forma de conservar o mesmo centro. Ir de um polo a outro é apenas uma maneira mais complicada de não andar.” (Safatle, 2008, p. 202).

demais ministros), o então presidente Jair Bolsonaro, contrariando o seu habitual comportamento negacionista no que se refere à pandemia do coronavírus, apareceu publicamente usando máscaras<sup>188</sup>. O fato, à primeira vista, aparentou ser uma expressão clara da definição dada por Laclau (2012) ao populismo enquanto uma manifestação da lógica anti-institucional da política, em que a figura de Lula seria uma espécie de encarnação, por excelência, da racionalidade populista. O que faz sentido, se levarmos em consideração o quão impressionante é o fato de que simplesmente tornar-se elegível – e, portanto, juridicamente habilitado a incorporar o seu lugar na política brasileira – tenha sido capaz de pressionar Bolsonaro com mais eficácia que as milhares de mortes que já se acumulavam naquele momento. Porém, a ocasião disso, completamente confinada ao arbítrio da institucionalidade degradada da Nova República, é uma boa demonstração de que o caráter antissistêmico do populismo é mais determinado pelo estado da situação do que se costuma admitir – e, nesse sentido, incapaz de produzir uma mudança que se preze. Pelo contrário, como se pôde ver, o populismo se conforma de maneira muito funcional ao esquema oposição/situação da democracia liberal, o que nos leva a afirmar, com certa segurança, que o traço oligárquico do populismo no Brasil está longe de ser um acidente histórico, sendo estrutural, interno ao próprio populismo, que se mostra demasiadamente comprometido com certa estrutura republicana.

Nesse sentido, não é sem motivos que o pacto de conciliação que caracteriza a Nova República tenha obtido sucesso primeiramente com Lula. Pois o lulismo, a nosso ver, é uma espécie de realização concreta da transubstanciação de uma política do conflito pautada no antagonismo social para uma concepção agonística de democracia, tal como a defendida por Chantal Mouffe (2020). O que chamamos de populismo oligárquico, portanto, não é nada mais que a maneira que encontramos de lançar luz para o gesto político que pode ser encontrado tanto no governo Lula<sup>189</sup>, quanto na teoria de Mouffe, apesar de ambos não terem, até onde se sabe, qualquer relação direta entre si. Aliás, arriscaríamos dizer que a transformação – ou, se quisermos dar relevo à gravidade de tal

---

<sup>188</sup> Ver: <https://veja.abril.com.br/blog/radar/depois-de-lula-bolsonaro-agora-aparece-de-mascara-no-planalto/>.

<sup>189</sup> Por incrível que pareça, o bolsonarismo se mostra muito mais disposto a operar com o antagonismo social que o lulismo, apesar de também se comprometer com as oligarquias. O que talvez ajude a explicar o seu malogro em se manter por mais de um mandato no poder. Por um lado, Bolsonaro era excessivamente preso às estruturas existentes e, conseqüentemente, à sua correlação de forças, para efetivar uma ruptura institucional via revolução conservadora. Por outro, seu discurso e suas ações eram excessivamente combativos, além de erráticos, para garantir estabilidade política duradoura. Lula, por sua vez, possui maestria quando se trata de se equilibrar nesse fio de navalha.

operação teórica, o *transformismo*<sup>190</sup> – do “antagonismo” em “agonismo” é a expressão por excelência da redução da luta de classes à polaridade complementar dos opostos, já denunciada por Žižek (1996) como uma das operações ideológicas mais elementares. Uma maneira de domesticar o potencial de ruptura do real, aqui entendido como a divisão social (entre amigos e inimigos, segundo a definição canônica de Schmitt) em torno da qual se constitui a sociedade, em uma espécie de rivalidade imaginária entre “adversários políticos” mediada, por sua vez, por uma estrutura estatal<sup>191</sup>. Por isso mesmo, uma espécie de contradição performativa imanente à razão populista, na qual Mouffe, aparentando trair sua própria teorização sobre hegemonia e estratégia socialista, acaba por explicitar seus limites fundamentais.

Assim, pode-se afirmar que o ponto preciso no qual Mouffe (2020) declara se afastar de Laclau (2012) na verdade revela a íntima complementaridade de suas posições: isso porque, enquanto o filósofo se mantém radical ao preservar uma certa pureza ontológica e abstrata da política, a cientista política se abstém de tal pureza perdendo, com isso, o que haveria de radical no populismo. Aqui, se encontra o que consideramos ser uma espécie de “maldição” inerente à razão populista: o preço pago para concretizá-la é o de reduzir substancialmente seu horizonte de expectativas. O próprio Laclau tinha clareza que sua proposta só teria validade se não perdesse de vista a importância de se tensionar constantemente “análise concreta” e “exploração transcendental”, de modo que ambas se retroalimentassem. Ocorre que quanto mais se coloca seu projeto político-ontológico sob o

---

<sup>190</sup> Aqui, podemos nos referir a uma definição dada pelo próprio Laclau ao conceito gramsciano: “[Por transformismo] se entendia a neutralização política da possível oposição de novos grupos sociais por meio da cooptação de suas organizações políticas representativas ao bloco de poder. [...] A função ideológica básica dele consistiu em absorver as contradições povo/bloco de poder dentro do sistema, evitando que as interpelações popular-democráticas se desarticulassem do sistema ideológico dominante. Em sua forma mais primitiva e elementar, esse mecanismo funciona por meio do *clientelismo*: os elementos popular-democráticos estão presentes, porém só a nível de demandas populares individualizadas. *Os de baixo* obtém a satisfação individual de suas demandas pelos notáveis e caudilhos locais, que se apresentam como ‘amigos do povo’. Em seu nível mais alto, essa função é cumprida pelos *partidos populistas*, que vão sendo progressivamente cooptados pelo sistema.” (Laclau, 1986, p. 135, grifos do autor, tradução nossa).

<sup>191</sup> “Uma vez que reconhecemos a dimensão “do político”, começamos a perceber que um dos principais desafios para uma política pluralista democrático-liberal consiste em tentar neutralizar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas para tornar a coexistência humana possível. [...] O importante é que o conflito, quando surgir, não tome a forma de um ‘antagonismo’ (uma luta entre inimigos), mas de um ‘agonismo’ (uma luta entre adversários). O confronto agonístico é diferente do antagonístico, não porque ele permite um possível consenso, mas porque o oponente não é considerado um inimigo a ser destruído, mas um adversário cuja existência é percebida como legítima. Suas ideias serão postas vigorosamente em luta, mas seu direito de defendê-las nunca será questionado. [...] Afirmando o caráter constitutivo da divisão social e a impossibilidade de uma reconciliação final, a perspectiva agonística reconhece o necessário caráter partidário da política democrática. Considerando esse confronto em termos de adversários e não no modo amigo-inimigo, uma vez que este poderia levar à guerra civil, ele permite que tal enfrentamento ocorra no interior das instituições democráticas.” (Mouffe, 2020, pp. 82-83).



juízo do fato concreto, menos ambicioso ele se torna. Em suma, diríamos que ao preencher o “significante vazio” da política – qualificando, por exemplo, a estrutura formal do populismo como “de esquerda”, tal como o fez Mouffe –, invariavelmente recorre-se a “significações” interiores ao estado da situação que se pretende contestar. Para usar um jargão menos especulativo, o paradoxo do populismo é que ele opera com instrumentos políticos dos quais o sentido é derivado justamente da institucionalidade cujo questionamento justifica a sua razão de ser. Daí que seus traços antissistêmicos no fundo sejam internos ao sistema, o que o torna incapaz de produzir mudanças verdadeiramente “estruturais”. Daí a crítica žižekiana (Žižek & Daly, 2006) de que a própria lógica da hegemonia já foi hegemonizada pelo capitalismo, funcionando em seu interior. No caso brasileiro isso é particularmente evidente, onde o populismo é, além de sintoma (mórbido) da crise do consenso político hegemônico, sua afirmação renovada.

Trocando em miúdos, *o populismo é irreconciliável com uma verdadeira política utópica*. Ora, claro deve estar que uma constatação como essa não é inofensiva e nos impõe questões delicadíssimas. Afinal, sendo consequente com o que defendemos até aqui, vemo-nos diante da difícil situação de que afirmar uma política utópica no Brasil envolve muito mais que a mera crítica a uma teoria social específica, mas a superação de uma forma-política historicamente determinada. Seja como for, retomando o fio da meada, dizemos que utopia e populismo são irreconciliáveis pois ao pensar a racionalidade populista no interior de um contínuo entre institucionalismo e anti-institucionalismo, verticalidade e horizontalidade, hegemonização de demandas populares e autonomização de demandas democráticas, lógica equivalencial e diferencial, significantes vazios e flutuantes, os nossos autores acabaram por imputar aos seus extremos o estatuto de “negação da política”. Isso só foi possível por meio da própria limitação do que se entendia por “política” e, por conseguinte, de suas infinitas vicissitudes. Daí que ao mesmo tempo em que os autores afirmaram que o populismo se constitui em torno de um “corte” (i.e., do colapso de um sistema que se choca com demandas populares insatisfeitas), eles não previram a demolição desse sistema, e sim uma espécie de reconfiguração interna que necessariamente opera com os pares opostos no contínuo da política. O resultado é a proposição de um colapso sem colapso, de uma ruptura radical sem ruptura estrutural, de uma verdadeira “desconstrução” da ordem desprovida do momento positivo de edificação do novo. Evidentemente que nesse cenário teórico o “institucionalismo extremo” seria

impossível, pois implicaria na pura e simples substituição da política pela administração<sup>192</sup>; o mesmo destino sendo reservado à estratégia revolucionária<sup>193</sup> que, ao engendrar o “extremismo” de um anti-institucionalismo *eventual*, no sentido corrente e conceitual do termo, provavelmente seria encarada como uma pura e simples substituição da política pela... utopia.

Por isso acreditamos que a obra recente de Mouffe, cada vez mais moderada, não deixa de ser o prolongamento do jacobinismo que Laclau manteve até a sua morte. Pois o rebaixamento do horizonte socialista e o abandono do paradigma revolucionário já estava dado desde que ambos (Laclau & Mouffe, 1987) afirmaram que a verdadeira revolução já havia acontecido – a toquevilleana “revolução democrática” –, restando levar seus ideais de igualdade e liberdade às últimas consequências. Neste ponto, aliás, temos uma bela ilustração da confusão abordada no capítulo anterior entre ontologia política e estratégia socialista, na qual se recorre a uma espécie de projeto “transcendental” da modernidade supostamente veiculado pela Revolução Francesa para, não só explicar, como determinar o destino de fenômenos políticos concretos da história mundial, como o do socialismo<sup>194</sup>. O curioso é que tal confusão acaba por engendrar um verdadeiro paradoxo, no qual se critica ferrenhamente o *telos* marxista (revolução-socialismo-comunismo), em tese herdado da filosofia hegeliana da história, para se apegar a uma teleologia de outro tipo – negativa, disfarçada de interdição. Aqui, torna-se difícil resistir à tentação de parafrasear a famosa máxima de Arthur Schopenhauer e afirmar que Laclau e Mouffe solenemente expulsaram o “transcendental *a priori*” da revolução proletária pela porta de entrada, para logo em seguida recebê-lo sob a forma vaga de uma revolução democrática pela porta dos fundos.

Ora, daí em diante, o resultado é lógico. Socialismo? Só se for de baixa intensidade, como democracia radical e plural. O que seria de se admirar, se fosse viável em nosso contexto de dependência econômica. Afinal, como não há efetiva apreensão do capitalismo

---

<sup>192</sup> O que, diga-se de passagem, não só é “possível”, como empiricamente constatável no capitalismo tardio.

<sup>193</sup> “[...] a razão populista – que equivale, como vimos, à razão *política tout court* – rompe com duas formas de racionalidade que anunciam o fim da política: tanto com um evento revolucionário total que, ao provocar a reconciliação plena da sociedade consigo mesma tornaria supérfluo o momento político, como com uma mera prática gradualista que reduza a política à administração. Não é casual que a consigna gradualista de Saint-Simon – ‘do governo dos homens à administração das coisas’ – tenha sido adotada pelo marxismo para descrever a futura condição de uma sociedade sem classes.” (Laclau, 2012, p. 279, grifo do autor, tradução nossa).

<sup>194</sup> Uma espécie de versão otimista e colorida do “curto-circuito político-ontológico” que Slavoj Žižek (2021) apontou estar presente nos pensadores da Escola de Frankfurt, em que a categoria pseudotranscendental de “projeto iluminista” foi utilizada para explicar de maneira imediata uma série de fenômenos, ditos totalitários, que marcaram o século XX.

– graças a tudo que já dissemos sobre o abandono da crítica da economia política etc. –, não há socialismo possível no horizonte<sup>195</sup>, visto que este só pode existir enquanto negação (ou, enquanto processo de transição para uma “negação da negação”) das relações sociais capitalistas<sup>196</sup>. Há, no melhor dos casos, o que Mouffe (2020) chamou de “reformismo radical”, ou “reformismo revolucionário”, que ainda não encontrou lastro empírico na periferia, existindo, até segunda ordem, somente na teoria. As ditaduras militares do Cone Sul entre os anos de 1960 e 1970 são exemplos maiores das dificuldades encontradas pelos países periféricos de capitalismo dependente na busca por radicalização democrática (seja de caráter socialista ou não) sem uma verdadeira ruptura institucional. Com isso, não pretendemos replicar a crítica da “deformação populista do marxismo”, como fez certa tradição uspiana (Schwarz, 2008) nas “adjacências” de 1964, mas aprender a lição dada por Carlos Marighella (1966/1979) no pós-golpe, que sabia bem que o “caminho pacífico” (agonístico, se quisermos) não era capaz de responder à crise brasileira. O que, salvo engano, parece pertinente em um país que, em matéria de desgraça social, não conhece o sentido da palavra “anacronismo”.

### **A psicologia de massas populista e seu caráter classista**

*Quando se toca música nas altas esferas do Estado, que se pode esperar dos que estão embaixo, senão que dançam?* É provável que não haja fórmula mais sintética para o que poderíamos, assumindo o risco de imprecisão teórica em nome do efeito retórico, chamar de uma psicologia marxiana das massas. Afirmção que pode surpreender, haja

---

<sup>195</sup> Neste ponto, uma (nem sempre declarada) figura laclauliana como Jorge Alemán (2010) se destaca pela franqueza, ao assumir que, em uma tal perspectiva de crítica ao materialismo marxista, a alternativa ao capitalismo já não pode ser nomeada de socialismo. Restaria saber qual seria, enfim, o seu nome.

<sup>196</sup> Como define, com impressionante clareza, Florestan Fernandes: “[...] a revolução anticapitalista e antiburguesa é uma revolução proletária e socialista. Ela nega a ordem existente em todos os níveis e de modo global. [...] A revolução em processo, que caracteriza a presença e o papel construtivo das classes trabalhadoras na história, não é só uma revolução anticapitalista e antiburguesa. Ela é uma revolução socialista, que se negará como tal na medida em que o socialismo se converter, por sua vez, em padrão de uma nova civilização, culminando em seu eixo final que desemboca no comunismo. O que isto quer dizer? Que comunismo será um subproduto da superação do período de transição e de negação do socialismo por si mesmo? É claro que não! Isso quer dizer que a revolução proletária não terá um eixo revolucionário curto, que se esgote na substituição de uma classe dominante por outra (o proletariado como substituto e equivalente da burguesia, o que esta realizou com referência à nobreza feudal). O proletariado deverá ser ainda mais revolucionário *depois da conquista do poder* e da *derrota final da burguesia*. Essa é a condição histórica para que a transição para o socialismo e o chamado ‘socialismo avançado’ possuam uma dinâmica democrática própria, de tal modo que cada avanço socialista represente um aprofundamento comunista na negação, seja do período de transição, seja do ‘socialismo avançado’.” (Fernandes, 1981/2000, pp. 63-64, grifos do autor).

vista a velha oposição entre massa e classe, já há muito presente no debate político. De fato, ainda que Karl Marx (1851-52/1978) não pretendesse de modo algum, em seu ensaio clássico, propor uma explicação dos mecanismos psicológicos envolvidos na ascensão de Luís Bonaparte (sobrinho de Napoleão, posteriormente conhecido como Napoleão III) ao poder no rescaldo da Primavera dos Povos de 1848, sua análise da incrível conversão de uma potência popular de contestação em uma marcha regressiva e conservadora de cooptação da insurgência de massa possui a virtude de mobilizar, com maestria, as condições objetivas e disposições subjetivas envolvidas no fato em questão. Nesse sentido, aliás, cumpre o requisito básico enunciado por Freud (1921/2011) no primeiro parágrafo de sua obra clássica sobre o tema, qual seja: a percepção de que toda psicologia individual é, desde o princípio, psicologia social e de que, portanto, não há sujeito pensável fora de uma complexa trama envolvendo o tensionamento entre determinação e indeterminação social.

Mais que isso, no referido manuscrito Marx demonstra a influência irredutível da luta de classes em um fenômeno cujos destinos pareciam justamente contrariar o que poderíamos chamar de “tendência sociológica de classe”, isto é, em uma conjuntura social em que o terreno propício ao aprofundamento revolucionário desembocara numa escalada reacionária<sup>197</sup>. A irredutibilidade da luta de classe ocupou para Marx, portanto, a função de mediador privilegiado da tensão entre determinação e indeterminação social, o que lhe permitiu escapar ao erro das análises precedentes, focadas ora no sujeito ou agente social, ora nas condições sociais objetivas:

Das obras que trataram do mesmo assunto mais ou menos na mesma época, apenas duas são dignas de nota: *Napoléon, le Petit*, de Victor Hugo, e *Coup*

---

<sup>197</sup> Uma das maneiras mais didáticas de se pensar nessa questão é por meio da análise reichiana da “irracionalidade social” presente numa situação de contradição entre situação econômica e consciência social (ideologia), tal como pode ser observada, guardadas as devidas particularidades históricas, em diferentes períodos, não só no analisado por Marx n’*O 18 Brumário...*, como também no período de ascensão nazifascista estudado por Reich e, como veremos, no contexto atual de hegemonia neoliberal. As palavras do pensador alemão são, aqui, esclarecedoras: “[...] quando os trabalhadores, passando fome devido aos baixos salários, decidem fazer greve, a sua ação resulta diretamente na situação econômica. O mesmo se pode dizer de um esfomeado que rouba para comer. Não há necessidade de mais explicações psicológicas para o roubo, consequência da fome, ou para a greve, consequência da exploração. Ideologias e ação correspondem, nos dois casos, à pressão econômica. A situação econômica coincide com a ideologia. Nestes casos, a psicologia reacionária costuma explicar o roubo e a greve em termos de motivos supostamente irracionais, explicações essas que, em última análise, são racionalizações reacionárias. Para a psicologia social, a questão é colocada em termos opostos: o que se pretende explicar não é por que motivo o esfomeado rouba ou o explorado faz greve, mas por que motivo a maioria dos esfomeados não rouba e a maioria dos explorados não faz greve. Assim, a economia social é capaz de explicar completamente um fato social que serve a um fim racional, isto é, quando ele satisfaz uma necessidade imediata e reflete e amplifica a situação econômica. A explicação socioeconômica não se sustenta, por outro lado, quando o pensamento e a ação do homem são incoerentes com a situação econômica, ou seja, são irracionais.” (Reich, 1933/1988, p. 38).

*d'État*, de Proudhon. Victor Hugo limita-se à inventiva mordaz e sutil contra o responsável pelo golpe de Estado. O acontecimento propriamente dito aparece em sua obra como um raio caído em céu azul. Vê nele apenas o ato de força de um indivíduo. Não percebe que engrandece, ao invés de diminuir, esse indivíduo, atribuindo-lhe um poder pessoal de iniciativa sem paralelo na história do mundo. Proudhon, por sua vez, procura representar o golpe de Estado como o resultado de um desenvolvimento histórico anterior. Inadvertidamente, porém, sua construção histórica do golpe de Estado transforma-se em uma apologia histórica do seu autor. Cai, assim, no erro dos nossos historiadores pretensamente *objetivos*. Eu, pelo contrário, demonstro como a *luta de classes* na França criou circunstâncias e condições que possibilitaram a uma personagem medíocre e grotesca desempenhar o papel de herói. (Marx, 1851-52/1978, p. 325, grifos do autor).

Realmente, a análise marxiana é perpassada do início ao fim pela fina percepção de que a conjuntura francesa de meados do século XIX só se tornava inteligível por meio da devida leitura das posições de classe envolvidas no imbróglio, em que se via: uma burguesia, no desespero por resguardar a ordem, cavando a sua própria cova; os democratas, representantes da pequena burguesia enquanto “classe de transição”, repetindo o erro típico de se considerarem acima dos antagonismos; um proletariado isolado e cercado por todos os lados<sup>198</sup>; e uma espécie de crápula profissional (um herói Crapulinski, como disse Marx se referindo a um poema de Heine) apresentando-se como o grande salvador da pátria. Em suma, uma conjuntura confusa o bastante em termos da já mencionada tendência sociológica de classe para parir um movimento encabeçado por uma estranha “classe de desclassificados”, a saber: o *lumpemproletariado*. Nos termos do próprio Marx, uma “massa indefinida e desintegrada”, uma “escória”, um “refúgio”, “rebotinho de todas as classes”<sup>199</sup>. Menos que isso, tratava-se na verdade dos interesses do indivíduo Luís Bonaparte reconhecidos numa massa (que no caso concreto analisado era designada por “Sociedade de 10 de Dezembro”). Portanto, mantendo-nos rente ao léxico do próprio manuscrito, tratava-se do “Bonaparte *sans phrase*”: “A Sociedade de 10 de

---

<sup>198</sup> “Do lado do proletariado não havia senão ele próprio. Mais de três mil insurretos foram massacrados depois da vitória e quinze mil foram deportados sem julgamento. Com essa derrota, o proletariado passa para o fundo da cena revolucionária. Tenta readquirir o terreno perdido em todas as oportunidades que se apresentam, sempre que o movimento parece ganhar novo impulso, mas com uma energia cada vez menor e com resultados sempre menores. [...] Durante as jornadas de junho todas as classes e partidos haviam congregado no *partido da ordem*, contra a classe proletária, considerada como o *partido da anarquia*, do socialismo, do comunismo. Tinham ‘salvo’ a sociedade dos ‘inimigos da sociedade’.” (Marx, 1851-52/1978, pp. 344-335, grifos do autor).

<sup>199</sup> “Lado a lado com *roués* decadentes, de fortuna duvidosa e de origem duvidosa, lado a lado com arruinados e aventureiros rebentos da burguesia, havia vagabundos, soldados desligados do exército, presidiários libertos, forçados foragidos das galés, chantagistas, saltimbancos, *lazzaroni*, pungistas, trapaceiros, jogadores, *maquereaus*, donos de bordeis, carregadores, *literati*, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de facas, soldados, mendigos – em suma, toda essa massa indefinida e desintegrada, atirada de ceca em meca, que os franceses chama *la bohème*” (Marx, 1851-52/1978, p. 366).

Dezembro pertencia-lhe, era obra *sua*, ideia inteiramente sua. [...] a história da Sociedade 10 de Dezembro é a sua própria história.” (Marx, 1851-52/1978, p. 367, grifo do autor).

O leitor atento dificilmente deixará de ver na relação simbiótica entre o lumpemproletariado e seu “chefe” (mais uma vez, termo marxiano), o esquema clássico de identificação entre a massa e seu líder rastreado por Freud (1921/2011), no qual um certo número de indivíduos coloca um único e mesmo objeto no lugar de seus “ideais do eu” e, por conseguinte, se identificam uns com os outros em seus “eus”. Com efeito, ambos se debruçaram sobre uma forma típica da política de massas, marcada por processos de mobilização social via personalismo ostensivo e verticalização das relações de poder. Coincidência que não deixa de ressoar na teoria do populismo de Ernesto Laclau (2012), cuja racionalidade política de construção do povo engendra justamente: um regime em que a política aparentemente se autonomizou dos interesses de classe; uma lógica de constituição de identidades populares tal como a descrita pela psicologia freudiana das massas; e uma aposta num sujeito político antagônico e heterogêneo, nomeado por Marx de lumpemproletariado por se configurar como uma espécie de “excesso” do sistema classista. Ora, o sentido da proposta laclauliana não deixa de ser coerente neste ponto. Trata-se da pressuposição de que da soma de indeterminação social profunda (crítica ao essencialismo de classe), mobilização afetivo-libidinal (recurso à psicologia das massas) e subjetivação política fragmentária (foco no lumpem) deve resultar uma aposta na hegemonia, com o consequente privilégio da articulação política de agentes sociais a princípio desconectados.

A incoerência, a nosso ver, está em deduzir disso o rechaço radical da economia política enquanto campo privilegiado para a análise da sociedade. Mais incoerente ainda é afirmar, na esteira de Peter Stallybrass, que textos como *O 18 Brumário...* marcariam uma crise da teoria marxista pelo simples fato de Marx não negar a emergência da articulação política como constitutiva do laço social. Por isso ressaltamos que *o lumpemproletariado é um fenômeno de classe, ainda que negativo, do mesmo modo que o processo de autonomização da política frente às chamadas relações de produção, apesar de paradoxal, é interno ao campo da economia política*. Como já aludimos, a contradição entre a tendência sociológica de classe e o destino histórico de determinada conjuntura não significa impertinência da luta de classes. O próprio Laclau chega a confessar que foram necessárias condições históricas específicas, passíveis de serem subsumidas sob o rótulo do “capitalismo globalizado”, para tornar possível a emergência e expansão de identidades

populares sob o terreno fértil da proliferação de antagonismos e da multiplicação de demandas sociais cuja heterogeneidade só pode ser conduzida a certa forma de unidade por meio de articulações políticas equivalenciais<sup>200</sup>. De fato, o filósofo parecia ter clareza que o capitalismo tardio – cuja desintegração social foi por ele ontologizada como heterogeneidade constitutiva – estabelece condições privilegiadas para a política do populismo. O que corrobora com a nossa perspectiva (neste ponto, fundamentalmente marxista) de que a forma-política brasileira, com sua insistência em um esquema totêmico com fortes tinturas populistas, é indissociável do mal-estar do capitalismo. E não poderia ser diferente, se lembrarmos que o Brasil, enquanto colônia de exploração, é capitalista de nascença<sup>201</sup> – tendo, inclusive, recebido seu nome em referência a uma mercadoria<sup>202</sup>.

Não foi sem motivos, portanto, que Laclau tenha precisado fazer todo um malabarismo filosófico para sustentar sua proposta – malabarismo que vale a pena acompanhar de perto. Vejamos: para Laclau, a redução, por Karl Marx, do “excesso heterogêneo” a uma classe específica e historicamente determinada teria sido uma forma de justificar sua concepção hegeliana de história. Assim, Marx poderia imputar ao

---

<sup>200</sup> É verdade que, assim que confessado tal solo histórico, Laclau saiu logo em seguida pela tangente, justificando que: “Já não podemos entender o capitalismo como uma realidade puramente econômica, mas como um complexo no qual as determinações econômicas, políticas, militares, tecnológicas e outras – cada uma dotada de certa autonomia e de sua própria lógica – entram na determinação do movimento do todo. Em outras palavras: a heterogeneidade pertence à essência do capitalismo e suas próprias estabilizações parciais são hegemônicas por natureza.” (Laclau, 2012, pp. 285-286, tradução nossa). Já discorreremos suficientemente sobre as nossas objeções a essa leitura no capítulo anterior.

<sup>201</sup> Sobre isso, vale lembrar quando Engels demonstra que a decadência do feudalismo já estava anunciada muito antes da Revolução Francesa – pelo menos desde que o dinheiro se tornou progressivamente um meio de troca geral –, dando destaque para as Grandes Navegações como uma experiência tipicamente burguesa no interior de um regime feudal em derrocada. Nas suas palavras: “Muito antes de os castelos feudais serem destruídos pelos novos canhões, eles já estavam minados pelo dinheiro; na verdade, a pólvora era, por assim dizer, apenas o oficial de justiça a serviço do dinheiro. O dinheiro era a grande máquina de nivelamento político dos cidadãos. Sempre que uma relação pessoal era substituída por uma relação monetária, um pagamento em bens por um pagamento em dinheiro, uma relação burguesa substituída a feudal. [...] A sede de ouro dominante na Europa Ocidental no final do século XV ilustra até que ponto a feudalidade já estava minada e consumida internamente pelo dinheiro nesse período. *Ouro* foi o que os portugueses procuraram na costa africana, na Índia e em todo o Extremo Oriente; *ouro* foi a palavra mágica que levou os espanhóis a cruzarem o oceano Atlântico até as Américas; *ouro* foi a primeira coisa que os brancos buscaram ao fincar os pés em praias recém-descobertas. Mas esse ímpeto de se aventurar por terras longínquas em busca de ouro, ainda que, no início, se concretizasse nas formas feudais e semif feudais, já era em suas raízes incompatível com o feudalismo, cuja base era agricultura e cujas campanhas de conquista visavam essencialmente as *aquisições de terras*. Além disso, a navegação era um comércio decididamente *burguês*, que imprimiu também seu caráter antifeudal em todas as marinhas modernas.” (Engels, 1884/2020, p. 290, grifos do autor).

<sup>202</sup> “Foi com o modo de produção capitalista que emergiu a coisificação de homens e mulheres, transformados em mercadoria-força de trabalho. O Brasil nasceu sob o domínio da reificação universal tendo em vista sua formação escravista-colonial. Desde o século XV, nós somos “modernos”. Essa é a nossa trágica particularidade histórica inscrita no modo de entificação do capitalismo no Brasil. (...) com o capitalismo globalizado fomos repostos pelo golpe neoliberal, com nosso “destino histórico”: o Brasil como colônia de exploração que nasceu sob o estigma da forma-mercadoria (Brasil é o nome originário da mercadoria pau-brasil comercializada pelos colonizadores portugueses).” (Alves, 2021, n.p.).

proletariado um protagonismo histórico, tornando-o um elemento imanente, em vez de exterior. O lugar da exterioridade, do “estrangeiro”, ficaria reservado ao lumpemproletariado: uma espécie de sujeito expulso da história. Ora, com essa tentativa de des-imanentização do antagonismo social, fica evidente porque Laclau definira, em outra ocasião (Laclau & Mouffe, 1987), o seu projeto político-filosófico como uma “arqueologia do silêncio”, em clara referência à *História da Loucura* (1972a/2013), de Michel Foucault. Talvez fosse mesmo o caso de afirmar que ambos compartilham de um mesmo kantismo pré-dialético, à procura de uma espécie de *heterogeneidade-em-si* irreduzivelmente externa à sociedade moderna: o lumpemproletariado para um, supostamente definido por sua distância das relações de produção e, portanto, da razão econômica; a loucura para o outro, supostamente definida por sua distância do que se entende por razão, propriamente dita, desde Descartes.

O enigmático é que, apesar de Laclau (2012) sustentar o suposto caráter anti-classista do lumpem, ele não é ingênuo o bastante para afirmar que a sua heterogeneidade é completamente externa à estrutura de determinação social. Nesse sentido, ele aprende bem a lição lacaniana que situa o real na própria indistinção entre o que está dentro e fora do sistema simbólico. Porém, o faz sem abrir mão de sua crítica à lógica formal pressuposta pela dialética hegeliana, se afastando da ideia de que a heterogeneidade que constitui o caráter antagonico da sociedade seja “imanente” e, portanto, inteligível por meio de algo como uma “negação determinada”. O problema é que, com isso, um paradoxo insolúvel se impõe no que tange tanto à crítica de Laclau a Hegel, quanto à sua cruzada contra às premissas econômicas e históricas do marxismo. Pois, por um lado, quando ele ressalta, em sua crítica, a irreduzibilidade da heterogeneidade social enquanto dimensão constitutiva da sociedade que sempre pressupõe um “sujeito excluído e sem história” (como o lumpemproletariado), ele parece se aproximar de Kant, numa espécie de recurso a uma ordem transcendental inacessível ao materialismo histórico-dialético. Por outro, quando ele ressalta, em sua crítica, que uma subjetividade anticapitalista é *a priori* indeterminável e, portanto, necessariamente constituída por meio da sobredeterminação da pluralidade antagonica de lutas políticas – i.e., por meio de uma correlação hegemônica de forças sempre contextual, marcada por uma espécie de interpelação às avessas, pois produzida de “baixo para cima” –, ele parece se aproximar do estruturalismo de Althusser e de sua rejeição da essência como contradição simples.



Contudo, o próprio Laclau parece ter clareza de que, se fiando exclusivamente em Kant ou em Althusser, desemboca-se numa espécie de metafísica transcendental. Para se garantir, ele precisa, então, afirmar uma apropriação peculiar de Lacan na qual encontramos uma versão não dialética da lógica do não-todo, em que há sempre um resto sustentando um processo de articulação hegemônica sem fim, por assim dizer, in-suturável. Aqui, encontramos um duplo movimento teórico em Laclau no que se refere à psicanálise. Por um lado, há uma profunda fidelidade ao compromisso ontológico (primeiramente freudiano, posteriormente lacaniano) com o mal-estar, o que engendra, acertadamente, a rejeição radical de qualquer perspectiva política de reconciliação total da sociedade como uma fantasia de harmonia social. Por outro lado, ele ignora por completo a premissa psicanalítica de que é possível intervir e transformar o real pelo simbólico, de modo que sua proposta acaba por assumir, como uma espécie de princípio imperturbável, o afastamento das aspirações revolucionárias<sup>203</sup>. O real, desse modo, é lido como uma espécie de núcleo duro intangível e inviolável, sobre o qual só resta resignar-se a simbolizar infinitamente e de diferentes formas<sup>204</sup>. Por consequência, Laclau acaba por ignorar também a famosa tese onze de Marx, reduzindo o horizonte político a uma espécie de “interpretação” infinita do mundo<sup>205</sup>, o que se torna ainda mais evidente quando lembramos que as categorias fundamentais da razão populista são noções como “discurso”, “significante” e “retórica”.

Ademais, ao descobrir o *lacanismo anti-dialético de Laclau*<sup>206</sup>, compreendemos, enfim, o que dá fundamento ao que antes chamamos de “colapso sem colapso”, enquanto

---

<sup>203</sup> Neste ponto preciso, discordamos sutilmente de Safatle (2019a) quando inclui Laclau numa antiga linhagem de pensadores, que em última instância remeteria ao anarquismo de Bakunin, os quais tentaram transformar o lumpemproletariado no verdadeiro conceito com força revolucionária. Pelo contrário, a nosso ver há um completo abandono do horizonte revolucionário no pensamento político laclauliano.

<sup>204</sup> Aqui, somos obrigados a discordar também de Žižek quando propõe que a perspectiva de Laclau e Mouffe está para além da análise do discurso (Žižek, 2017b), pois, se por um lado, o casal de autores evidentemente teve o mérito de demonstrar a pertinência da psicanálise à crítica social, por outro, eles o fizeram de modo a reduzir o real lacaniano à *différance* derridiana (Barrett, 1996). O resultado paradoxal é que, da asserção sobre a impossibilidade de uma sociedade totalmente suturada, decorre a pressuposição eternamente hipostasiada de uma espécie de mediação textual completa (ainda que crítica à qualquer fixação do sentido) da realidade – o que, diga-se de passagem, acaba por dar razão a Perry Anderson (1985) quando afirma que entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo há mais um “campo comum” (em que destacamos, para o nosso argumento, o gesto teórico de “exorbitação da linguagem”) do que uma ruptura, de modo que de Lévi-Strauss a Derrida o que se vê não é exatamente uma virada teórica, mas um movimento de autoanulação. Nesse sentido, quando Žižek simpaticamente enxergava, na década de 1990, uma teoria social materialista na obra de Laclau e Mouffe, ele o fazia lendo-os pela sua própria lente teórica lacano-hegelo-marxista.

<sup>205</sup> O que aliás, já estava subentendido quando anteriormente associamos a teorização de Laclau e Mouffe à uma política pura (Žižek) e à chamada ideologia francesa (Arantes).

<sup>206</sup> Vale comentar que, ainda que discordemos profundamente da perspectiva laclauliana, ela é menos extemporânea do que se pode imaginar. Quando autores como Slavoj Žižek (1991) e Vladimir Safatle (2006)

fenômeno característico do populismo. Pois a conjunção formal entre rigidez estrutural e simbolização incessante só poderia se expressar politicamente no misto de fidelidade à estrutura republicana e confiança na crise hegemônica. Uma espécie de sincretismo que tende a desembocar numa estranha combinação entre ordem e mudança que é típica dos regimes cínicos. O que talvez explique a insistência brasileira no populismo como forma-política. Afinal, o conchavo entre contrários faz parte do que entendemos por nação. Como disse certa vez Paulo Arantes, “[...] não quero parecer ufanista, mas em matéria de cinismo também estamos na frente.” (Arantes, 2004, p. 109). Populismo com oligarquia, fascismo com ditadura militar, regime de exceção com constituição (além de tudo cidadã), liberalismo com escravismo: tudo isso faz parte do nosso repertório. O que à primeira vista poderia parecer uma mítica quimera é na verdade – transbordando o sentido da metáfora perspicaz de Chico de Oliveira (2003) – tão real (e feio) quanto um ornitorrinco.

Ora, é evidente que, em tais terras férteis, com seus dualismos e formações de compromisso entre contrários, estão dadas de antemão as condições propícias para o surgimento de um líder “[...] bufão sério que não mais toma a história universal por uma comédia e sim a sua própria comédia pela história universal” (Marx, 1851-52/1978, p. 367). Não foi sem motivos que o primeiro movimento político da história moderna “encabeçado” pelo lumpemproletariado (para ser mais exato, por seu chefe) tenha envolvido a repetição da tragédia como farsa.<sup>207</sup> No Brasil, como se sabe, o efeito político mais expressivo do cenário de regressão classista – em bom português, o *boom* da flexibilização neoliberal no mundo do trabalho, cujas palavras de ordem são: terceirização,

---

sugerem, cada um à sua maneira, uma espécie de lacanismo hegeliano, eles o fazem na contracorrente não só do anti-hegelianismo reinante desde a segunda metade do século XX, como dos experimentos “clássicos” de articulação entre psicanálise e dialética, como o de Jean Hyppolite (1989) e o do ainda jovem Lacan (1951/1998).

<sup>207</sup> Por isso Safatle afirma, em consonância com Marx, que o lumpem é uma espécie de antissujeito político: “[...] o lumpemproletariado é uma massa desestruturada cuja negatividade não se coloca como contradição em relação às condições do estado atual da vida. Nesse sentido, ele é a representação social da categoria de negatividade improdutiva. Por isso, trata-se de uma massa heterogênea que pode ganhar homogeneidade desde que encontre um termo unificador que lhe dará estabilidade no interior da situação política existente. [...] No entanto há de se insistir como o modelo de estabilização produzido por Napoleão III é uma espécie de estabilização na anomia. Através de Napoleão III, a heterogeneidade do lumpemproletariado permanece radicalmente passiva, permanece como ação antipolítica, pois acomoda-se à gestão do desenraizamento social, seus crimes romantizados não se convertem em ação de transformação alguma. Na verdade, essa desestruturação e indefinição anômica do lumpemproletariado é própria de quem ainda conserva a esperança de retorno à ordem, ou que não é capaz de conceber nada fora de uma ordem que ele mesmo sabe estar completamente comprometida. O que faz suas ações políticas serem apenas ‘paródias’ de transformações, ‘comédias’ ou, ainda, ações ‘mascaradas’: todos termos usados por Marx no *18 de brumário* para falar de revoluções que são, na verdade, tentativas de estabilização no caos. O lumpemproletariado expressa uma negatividade que não pode ser integrada no processo dialético porque ele representa o congelamento da negatividade em uma espécie de cinismo social.” (Safatle, 2019a, pp. 235-236).

precarização, informalidade e desemprego –, para entrar de vez na especulação psicanalítica, foi a configuração de uma forma-política que, em sua faceta desintegralista, expressou o que há de mais brutal no esquema totêmico de organização social subjacente à mobilização libidinal das massas. Foi desse contexto que derivou o surgimento de uma figura de autoridade cínica que, com sua incidência superegoica dual, se mostrou capaz operar com uma realidade material igualmente dual<sup>208</sup>. É por essa, entre outras coisas, que nos vemos obrigados a afirmar que, ao acreditar que a progressiva lumpenização das classes sociais no capitalismo tardio (Alves, 2021) criaria condições privilegiadas para a emancipação numa via populista, Laclau acabou por inadvertidamente apostar na racionalidade cínica de nosso tempo. Com a melhor das intenções, não se pode negar.

### **Por que crítica periférica?**

De fato, Laclau respondia às questões de seu tempo. Melhor dizendo: de *nosso tempo*, sobretudo se levarmos a sério quando Badiou (2012) afirma que somos contemporâneos de maio de 1968. Lembremos que o filósofo franco-marroquino, depois de destacar que aquele movimento revolucionário foi uma verdadeira “multiplicidade de contradições” irreduzível a uma imagem unificada e cômoda, ressalta que um de seus elementos mais importantes foi o fato de ter questionado radicalmente o estatuto da política:

[...] ele é totalmente dominado pela pergunta: “O que é política?”, como uma pergunta ao mesmo tempo muito teórica, muito difícil, e, no entanto, devedora de uma massa de experimentações imediatas nas quais as pessoas se engajaram com entusiasmo. A velha concepção com que se tentava romper repousa sobre a ideia dominante (em todas as espécies de militantes), e nesse sentido uniformemente aceita no campo ‘revolucionário’, de que existe um agente histórico que traz a possibilidade de emancipação. Esse agente é chamado de classe operária, proletariado e, algumas vezes, povo. Sua composição e sua extensão são discutidas, mas a existência é aceita. Essa convicção partilhada de que existe um agente ‘objetivo’, inserido na realidade social, que traz a possibilidade de emancipação é talvez a maior diferença entre aquela época e a atual. Entre as duas: os sinistros anos 1980. (Badiou, 2012, pp. 20-21).

---

<sup>208</sup> Em *A psicologia das massas e o recrudescimento autoritário brasileiro: um diálogo em duas cenas* (2021) procuramos, juntamente com Angela Bucciano do Rosário e Fuad Kyrillos Neto, analisar a conjuntura brasileira sob o ponto de vista da economia libidinal dessa estrutura de poder dual, sobretudo no que ela explicita a *anatomia cínica do supereu* marcada pela curiosa combinação entre lei e transgressão, capaz de conjugar contrários sem nenhum constrangimento: liberais com conservadores, militares com milicianos, cristãos com torturadores, nacionalistas com entreguistas... e, por que não, kantianos com sádicos.

E, após fazer alguns comentários a respeito da forma-partido e outras formas clássicas de organização política – interessantíssimos, mas pouco relevantes para a nossa discussão até aqui –, Badiou prossegue:

Seja os atores das instituições dominantes ou os contestadores, seja os comunistas ortodoxos ou os esquerdistas, seja os maoístas ou os trotskistas, todos utilizavam o léxico das classes, da luta de classes, da direção proletária das lutas, das organizações de massa e do partido. Depois disso, houve violentas divergências sobre a legitimidade de um ou de outro e sobre o significado dos movimentos. Mas a linguagem era a mesma e o emblema comum era a bandeira vermelha. Sustento sem nenhuma dificuldade que a unidade de Maio de 1968, para além de suas contradições veementes, foi a bandeira vermelha. Em Maio de 1968, pela última vez – até hoje, em todo caso, e, infelizmente, talvez até amanhã – a bandeira vermelha cobriu o país, as fábricas, os bairros. Hoje, é com muito custo que ousamos abri-la. Por volta do fim do mês de maio de 1968, ela podia ser vista até nas janelas dos apartamentos de uma fração da burguesia. Mas a verdade secreta, e pouco a pouco revelada, é que essa linguagem comum, simbolizada pela bandeira vermelha, está morrendo. Maio de 1968 apresenta uma ambiguidade fundamental entre uma linguagem unanimemente compartilhada e o começo do fim do uso dessa linguagem. Entre o que começa e o que termina, existe uma espécie de indistinção provisória, que dá a intensidade misteriosa de Maio de 1968. (Badiou, 2012, p. 21).

A mensagem contida nos dois excertos é tão clara que praticamente dispensa comentários. Nos contentaremos, portanto, sem nenhuma pretensão lógico-dedutiva, em pinçar alguns axiomas ou premissas gerais. Assim, digamos que maio de 68: continha uma crítica à concepção clássica de sujeito proletário; se constituiu como um divisor de águas para a política de esquerda; foi seguido de “anos sinistros” de ascensão neoliberal; apesar da multiplicidade que o configurou, nele *havia Um*, qual seja, a bandeira vermelha; e, finalmente, foi marcado por uma indistinção provisória entre unidade e desintegração das lutas que é própria aos períodos de interregno entre épocas.

Ora, não é necessário muito esforço para reconhecer que a razão populista dá uma resposta própria para cada uma dessas questões. Para ficar no nível meramente esquemático, podemos dizer que a aposta populista: contém uma crítica bem-acabada ao proletariado enquanto sujeito político privilegiado; atenta para os novos movimentos políticos surgidos na esteira da insurgência de 68; procura, no interregno que se abre, disputar espaço na luta hegemônica contra o neoliberalismo; pretende construir uma unidade alternativa à “esquerda vermelha”; e tenta, enfim, operar no contínuo entre unidade popular e heterogeneidade política. Aliás, sobre isso não nos custa afirmar o óbvio

lembrando que a própria Chantal Mouffe (2020) assume que o projeto populista procura responder aos impasses que se apresentaram ao campo progressista no rescaldo de 68<sup>209</sup>.

O problema é que suas respostas, apesar de almejam se contrapor ao neoliberalismo, são na verdade por ele inadvertidamente determinadas. Como se a própria luta contra-hegemônica populista, na contemporaneidade, já estivesse de antemão hegemônica e pressuposta pela hegemonia neoliberal, como uma espécie de “oposição consentida”. Era precisamente a isso que aludíamos ao afirmar que o populismo é um derivado bem-intencionado de nossos tempos cínicos. Não é à toa, portanto, que ele se mostre uma alternativa tão adequada ao capitalismo pós-reestruturação produtiva. Aliás, quanto a isso, pode-se dizer sem pestanejar que a política populista é inteiramente derivada da crise do *Welfare State*. Mouffe (2020) – que, ninguém pode negar, possui a virtude da honestidade – não deixa sombra a dúvidas quando declara que seu projeto, produzido em conjunto com Laclau, surge num momento de crise da formação hegemônica social-democrata com o objetivo de defender e radicalizar seus valores e pressupostos. Ora, isso explica muita coisa, sobretudo o antiutopismo de tal projeto. Lembremos, por exemplo, o que diz Jürgen Habermas sobre o nexos entre crise do capitalismo de Estado e o esgotamento das energias utópicas:

O desenvolvimento do Estado social acabou num beco sem saída. Com ele esgotaram-se as energias da utopia de uma sociedade do trabalho. [...] O projeto do Estado social voltado para si, dirigido não apenas à moderação da economia capitalista, mas também à domesticação do Estado mesmo, perde, porém, o trabalho como seu ponto central de referência. Isto é, já não se trata de assegurar o emprego por tempo integral elevado à condição de norma. (Habermas, 1987, p. 112).

Tanto Laclau quanto Mouffe atinaram para o processo histórico em curso, diagnosticado pelo filósofo frankfurtiano. Neste ponto, aliás, não nos atreveríamos a discordar de Paulo Arantes quando sentencia que os efeitos da *linguistic turn* não se

---

<sup>209</sup> “Estou convencida de que muitos partidos social-democratas e socialistas estão desorientados, porque defendem uma concepção inadequada de política, uma concepção cuja crítica tem estado no centro de minha reflexão por muitos anos. Essa crítica iniciou-se com *Hegemonia e Estratégia Socialista: Por uma Política Democrática Radical*, escrito em conjunto com Ernesto Laclau e publicado em 1985. O que nos motivou foi a incapacidade da política de esquerda, nas suas versões marxista e social-democrata, de levar em conta uma série de movimentos que surgiram na sequência das revoltas de 1968 e que corresponderam a resistências contra diversas formas de dominação, as quais não podiam ser formuladas em termos de classe.” (Mouffe, 2020, p. 14).

restringem aos propositores e herdeiros da “ideologia francesa”<sup>210</sup>, sugerindo a existência de uma “batida alemã do pêndulo” na qual se encontra o “breviário da nova geração francesa”, da qual um dos representantes mais exemplares é ninguém menos que Habermas com seu “paradigma comunicativo” (Arantes, 2021). Perry Anderson chega a comparar estruturalismo e pós-estruturalismo, de um lado, e teoria crítica habermasiana, de outro, em termos de “demonismo” e “angelismo” da linguagem (Anderson, 1985).

Com efeito, talvez pudéssemos mesmo arriscar que, guardadas às particularidades teóricas, onde Habermas falou em acentos utópicos do conceito de comunicação, Laclau e Mouffe teorizaram sobre a hegemonização discursiva do antagonismo. Em ambos, o único e mesmo esforço de crítica à centralidade do trabalho. Com o agravante de que, numa espécie de autoalienação ilustrada, esses a quem destinamos nossa crítica mais detida acabaram por maquiar a violência do movimento expansivo do capital – na qual o capitalismo deliberadamente mutilava os trabalhadores de qualquer perspectiva de pleno emprego, direitos trabalhistas, aposentadoria digna, redução da jornada de trabalho, bem como todas as suas pautas civilizatórias – interpretando, retroativamente, que uma transformação utópica da realidade seria, desde sempre, ontologicamente impossível, uma negação da política, por assim dizer.

De fato, para Laclau e Mouffe, as condições históricas de ascensão neoliberal não seriam mais que um ultimato para a esquerda tradicional (lê-se marxista), que, na iminência de uma morte provável (e desde sempre anunciada), era interpelada a responder: a utopia ou a vida? Bem letrados na doutrina lacaniana, eles defenderam que não havia escolha, que a escolha era sempre-já forçada, antes mesmo da pergunta ser enunciada. Reproduzindo quase *ipsis litteris* o comentário de Lacan (1964/2008), adequando-o aos nossos termos: a utopia ou a vida! Se a esquerda escolhe a utopia, pronto, ela perde as duas imediatamente. Se ela escolhe a vida, tem a vida amputada da utopia.

E assim, eles se resignaram a uma espécie de racionalidade política amputada, cujo potencial emancipatório, apesar de inegável, é estruturalmente limitado. Ao ignorar a dimensão econômica central da dominação capitalista, eles condenaram a si mesmos a uma espécie de reboquismo, a ponto de ignorar que sua própria proposta de resistência a tal dominação é no fundo, ela mesma, um efeito do capitalismo. É por isso que propomos que

---

<sup>210</sup> Não custa refrescar a memória do leitor: Paulo Arantes se refere ao circuito estruturalista e pós-estruturalista, sobretudo àqueles que conferiram à linguagem poderes demiúrgicos. No próximo capítulo, procuraremos problematizar o diagnóstico aranteano, tentando advogar que a psicanálise lacaniana se apresenta como uma espécie de *crítica imanente da ideologia francesa*.

isso que Mouffe (2020) chama de “momento populista”, perceptível nos países europeus ocidentais na atualidade, converge perfeitamente com o processo diagnosticado por Paulo Arantes (2004) como brasilinização do mundo, em que o mundo ocidental confessadamente se brasilianiza depois de ocidentalizar a margem. O que justifica, enfim, por que a nossa crítica da razão populista é fundamentalmente periférica<sup>211</sup>, visto que, além de ser indissociável da experiência histórica com a inexistência (que para nós é crônica) de um verdadeiro Estado de bem-estar social, ela é indissociável da experiência histórica que tivemos e ainda temos dos limites do populismo. Nesse sentido, a aposta que perpassa este capítulo de cabo à rabo é a de que, da análise de nosso fato concreto particular, seja possível extrair uma crítica, por assim dizer, geral.

Mas, para sustentar uma tal aposta, vale a pena contextualizar uma última vez. Começamos com uma brevíssima síntese esquemática. O capitalismo, como se sabe, historicamente criou formas de organização social passíveis de lhe colocar em risco. É o que Marx e Engels (1848/2011) parecem ter percebido com nitidez, daí terem apostado todas as suas fichas em uma subjetivação política ligada ao mundo do trabalho, qual seja: a classe trabalhadora. Fenômenos como o fascismo e o populismo – que como já vimos, são ambos perpassados por uma mesma lógica da política, cuja metapsicologia foi desvendada por Freud (1921/2011) – se constituíram, portanto, como formas alternativas privilegiadas de se criar um corpo político e uma mobilização social minimamente homogênea sem depender de uma aposta na tendência sociológica de classe, isto é, contrariando a crença de que os condenados da terra passariam da condição de carvão para coveiros do capitalismo devido uma espécie de necessidade imperiosa da história. Por isso ambas as estratégias foram amplamente (e acertadamente) diagnosticadas como expressão do processo de autonomização da forma-política em relação ao seu suporte econômico – o que explica, aliás, a pertinência do recurso à economia libidinal para o seu entendimento satisfatório. Situação que se fez presente, por exemplo, em casos nos quais o contexto de dependência e atraso da modernização impedia o surgimento de uma classe trabalhadora organizada (populismo nos países periféricos da América Latina), ou em que a mobilização social

---

<sup>211</sup> Aliás, uma bela ilustração da capacidade de antecipação da crítica periférica é o fato de os “anos sinistros” terem chegado mais cedo na periferia. Não custa lembrar que enquanto nos países centrais assistia-se à explosão insurgente de 68, no Brasil periférico encontrávamo-nos à beira do AI-5 e dos chamados “anos de chumbo” da ditadura militar. Além disso, poucos anos depois, ainda no início da década de 1970, o neoliberalismo deixava de ser uma “ideia comovente” (para fazer uso da expressão de Perry Anderson) para se tornar uma experiência histórica concreta no Chile.

precisava ser capaz de levar os trabalhadores a apoiar um projeto contrário aos seus próprios interesses de classe (fascismo nos países centrais da Europa).

Acontece que, na atualidade, o processo de autonomização da forma-política se generalizou de maneira brutal, dando à luta de classes um aspecto cada vez mais indeterminado cuja insígnia é uma classe trabalhadora profundamente pulverizada<sup>212</sup>, por vezes, inclusive, paradoxalmente desprovida de trabalho<sup>213</sup>. Situação que, tomada em perspectiva com o que dissemos acima, parece ajudar a compreender por que assistimos, cada vez com mais frequência, a ascensão de governos populistas e profascistas na contemporaneidade, o que além do mais explicita o quanto a guinada à barbárie é um fato estrutural do modo de vida capitalista. Pois é justamente aqui que entra o processo de periferização no capitalismo tardio – ou, se quisermos fazer ressoar o refrão aranteano, o processo de fratura brasileira do mundo.

A título de explicitação da convergência entre teoria abstrata e caso concreto, vale recapitular o diagnóstico de Paulo Arantes (2004) com um pouco mais de detalhe, a começar lembrando que se trata de tentar medir os efeitos de um duplo divórcio concatenado: entre valor e trabalho, por um lado; e entre capitalismo e homogeneização

---

<sup>212</sup> A ilustração dada por Gabriel Feltran do processo brasileiro de fragmentação do que antes entendíamos por classe trabalhadora se destaca pela riqueza descritiva que é típica dos etnógrafos. Assim, ele constata que hoje, categorias como “pobreza”, “periferia” ou “classes populares” abrangem a vida “[...] de um catador de material reciclável à de um taxista; de uma travesti que faz programa na rua a um pedreiro com três carros na garagem; de meninas do interior trabalhando no *Hooter's* para pagar faculdade na capital a um estudante secundarista cumprindo Liberdade Assistida; de uma ingressante por Ação Afirmativa em uma boa universidade pública a um morador de rua, ex-presidiário e usuário radical de crack; de um interno de Comunidade Terapêutica que busca livrar-se da cocaína a um operário têxtil boliviano, quando não um vendedor ambulante nigeriano; de uma Agente Comunitária de Saúde evangélica a um pequeno empreendedor do ramo de automóveis, participante do Rotary Club; de um segurança privado ‘preto’ de 60 anos, nordestino, a um presidiário ‘pardo’ de 19, favelado; de um policial, um mecânico desempregado ou um dono de desmanches clandestinos. Sabemos, entretanto, que todos esses sujeitos poderiam, hoje, morar em uma mesma rua num bairro considerado de periferia e, tomadas as categorias ocupacionais ou de renda, todos poderiam ser considerados ‘integrantes das classes trabalhadoras’. As perspectivas de vida de cada um, seus pertencimentos territoriais, familiares e religiosos, seus códigos de conduta e os programas sociais que chegam até eles, vindos de ONGs, governos ou igrejas, bem como os tipos de inscrição nos mercados e os modos como a ‘violência urbana’ toca suas vidas, sendo por eles administrada, são muito divergentes.” (Feltran, 2014, p. 496). Que a descrição desse processo dispersivo radical em grande medida se assemelhe a dada por Marx (1851-52/1978) ao lumpemproletariado francês, só reforça nossa concordância com Giovanni Alves (2021) no que tange ao diagnóstico de lumpenização das classes sociais no Brasil – que, como sabemos, vem sendo “exportada” para o mundo junto com as *commodities*.

<sup>213</sup> É o que se mostra na já anteriormente comentada clivagem entre as dimensões ontológica e fenomenológica (ou ôntica) do proletariado. Processo bem retratado por Thiago Canettiéri: “Proletariado e classe trabalhadora são categorias que designam elementos bem diferentes. Enquanto esta é uma categoria de análise empírica, aquele é um conceito mais amplo que Marx mobiliza para designar uma forma social desubstancializada. Durante o período em que Marx escrevia, havia, contudo, uma sobreposição entre um e outro. O proletariado era a classe trabalhadora. Agora a situação já não é mais a mesma: o proletariado designa, de certa forma, o produtor despojado de suas condições de reprodução e reduzido a ser um trabalhador em potencial. A questão é que, hoje, cada vez menos há esse potencial.” (Canettiéri, 2020, p. 21).



social, por outro. Em resumo: com a periferação do capitalismo, pode-se dizer que assistimos a uma espécie de horizontalização da guerra de classes, na qual a maioria explorada não consegue um nível de mobilização ou homogeneidade que lhe permita se rebelar contra os que estão no topo. A hostilidade despertada pela tensão social passa, então, a se concentrar entre grupos na base, o que acarreta na profusão de antagonismos que não consegue constituir uma plataforma comum de luta. Assiste-se, assim, a um processo generalizado de dessolidarização que coloca em xeque qualquer possibilidade de coesão social, em que a maioria oprimida não consegue se organizar de modo a reagir à concentração de riqueza e poder. Em outros termos, a homogeneidade social se esfarela, o que se expressa em uma sociedade na qual a fratura social não se dá mais de maneira verticalizada, entre “os de cima” e “os de baixo”, mas na horizontal, em termos de centro e periferia. Por conseguinte, “integrar” o periférico ao centro torna-se mais importante do que “emancipar”. Estabelecem-se, então, as condições para que a luta política seja convertida em luta por reconhecimento, de modo que o que era fratura social seja, enfim, assimilado pelos próprios (novos) movimentos sociais, gerando o estado atual de fragmentação das esquerdas. Aqui, o tom aranteano é contundente: se a luta por reconhecimento depende de uma esquerda dessolidarizada, ela não passa de “individualismo de massa”.

Ora, nesse sentido, a preeminência recente da racionalidade populista no Brasil não deixa de remeter à estratégia encontrada pela classe política local de lidar com um cenário no qual o edifício social na pós-modernidade capitalista parece ter sido reduzido, para usar uma expressão de Jameson (2021), a uma espécie de “fissão infinita” – o mesmo autor lerá o projeto intelectual de Laclau e Mouffe como uma tentativa de enfrentar o problema da “centralização psíquica” no que diz respeito à pertinência política dos grupos. E não é para menos se lembrarmos, com Schwarz (1999), que o chamado colapso da modernização fez com que a realidade brasileira começasse a se parecer com a filosofia, mais especificamente, com a “terra movediça postulada pelo desconstrucionismo”. Daí que seja perfeitamente apropriado que Ernesto Laclau se utilize da lógica derridiana da *différance* para “reconstruir” o que Jacques Derrida desconstruía incansavelmente. Assim procedendo, o filósofo argentino se vê apto a fazer um uso extremamente paradoxal da “diferença”, pois servindo para fundamentar uma luta política por “igualdade”.<sup>214</sup> Um

---

<sup>214</sup> O que, diga-se de passagem, provavelmente seria um verdadeiro pesadelo para Derrida: descobrir que a sua teoria da *différance* e da desconstrução não é antinômica à ideia de totalidade (ainda que hipostasiada), o

projeto tão criativo quanto improvável, cuja inspiração parece vir da obra sociológica de Freud que foi capaz de articular, em nível metapsicológico, dois fenômenos aparentemente contraditórios: uma política de homogeneização (psicologia das massas) e uma de divisão (mal-estar na civilização). Por isso a lógica da equivalência constituída no populismo não pretende eliminar a diferença, assim como a diferença irreduzível no seio de qualquer comunidade humana não impede a construção de um povo, por mais “desconstruídos” que sejam os movimentos sociais que lhe dão base. Pelo contrário, na teoria laclauliana, a diferença continua operando no interior da equivalência como fundamento e relação de tensão – o mesmo esquema valendo para o “equilíbrio” hegemônico entre liberdade e igualdade, heterogeneidade e homogeneidade, divisão e totalidade.

Dito isso, podemos finalmente explicitar uma de nossas hipóteses críticas mais centrais sobre a forma-política brasileira. A de que por aqui, a fragmentação crônica e degenerativa do tecido da sociedade produziu duas formas privilegiadas de mediação da esquizo social. Por um lado, uma *mediação objetiva do conflito social* na qual o dinheiro, cumprindo a sua função de forma-mercadoria por excelência, apresenta-se como o único capaz de domesticar as múltiplas fronteiras de tensão da sociedade civil e instituir uma espécie de comunidade mercantil<sup>215</sup>; cenário particularmente expressivo na fusão contemporânea entre cidadania e consumo, na qual gerir o social acabou por tornar-se sinônimo de expandir os mercados<sup>216</sup>. (Feltran, 2014). Por outro lado, uma *mediação subjetiva do conflito social* via estratégia populista que, por mais progressista que possa vir

---

que comprova de uma vez por todas que o pós-estruturalismo não conseguiu se desvencilhar completamente da dita “clausura” da estrutura.

<sup>215</sup> Nas palavras de Feltran: “[...] é nítido que todos [...] estão submetidos à uma lógica mercantil formalmente integrada pela monetarização, o que produz uma forma de vida comum, desejável por todos, centrada na expansão do consumo. Se são figurados como vivendo em universos morais distintos, trabalhadores e bandidos trocam bens e serviços monetarizados entre si, na medida em que os mercados que operam encontram-se profundamente vinculados; policiais e traficantes também têm seus acertos, e só podem ser financeiros, para que o tráfico possa operar com benefício para ambos; playboys e manos adoram as mesmas motos e carros, submetendo-se a inúmeras relações diretas nas distintas posições dos mercados de trabalho e consumo que ocupam. Todos respeitam a riqueza como signo de *status*. O dinheiro é objetivamente elevado ao estatuto de forma mediadora entre grupos populacionais em conflito, suplantando em muito a legitimidade da lei e da moral, que invariavelmente os afastariam.” (Feltran, 2014, p. 497). O destino daqueles que não se integram, via consumo, nessa comunidade monetarizada tem sido, de um modo geral, o encarceramento em prisões e unidades de internamento. Daí o autor propor que os modos de governo, num tal cenário, variam da democracia substantiva ao extermínio.

<sup>216</sup> O que, diga-se de passagem, não deixa de ser uma tendência geral desde a crise do Estado social e da ascensão do neoliberalismo, com sua tônica de mercado, bem retratada por Habermas ao comentar de “[...] um público bifronte que se apresenta na porta da frente do Estado como público de cidadãos e na porta dos fundos como público de clientes” (Habermas, 1987, pp. 112-113).

a ser, não altera (na verdade suplementa) a mediação monetarizada<sup>217</sup>; afinal de contas, esta é sistêmica e, nesse sentido, inalterável sem uma transformação revolucionária da sociedade, na qual o conflito, ao invés de mediado, seja direcionado à destruição do regime capitalista.

Na Nova República, por exemplo, conhecemos duas manifestações *sui generis* de mediação populista do conflito social, cada qual construída em torno de uma figura de liderança central e com um tipo de aliança próprio com a mediação via dinheiro, quais sejam: o lulismo e o bolsonarismo. Em cada uma delas, seja pelo relevo dado aos nomes próprios ocupando a função de ideal do eu (Lula e Bolsonaro), seja pela característica sociológica de suas bases eleitorais (subproletariado e camadas médias fascistizadas), vemos a constituição de modos próprios de resolução totêmica da luta de classes em estado de profunda lumpenização, isto é, conformações peculiares de psicologia populista de massas.

Nesse sentido, aliás, uma bela confirmação da nossa tese de que entre o lulismo e o bolsonarismo há um processo de regressão social que deve ser lido, tanto como uma ruptura, quanto como uma continuidade. Isto é, a um só tempo colapso e reestruturação do populismo oligárquico brasileiro. Pois, foi justamente uma parcela do subproletariado lulista que, ao ascender socialmente sem se politizar, tornou-se a “nova classe média” que, a partir de 2013, fez coro à insatisfação popular contra o governo, sendo posteriormente cooptada pela extrema direita (Anderson, 2020). O que, para ser exato, apresenta-se como uma espécie de impasse típico da proletarização em condições periféricas de flexibilização das relações de trabalho que deu luz a uma figura como a do subproletariado que, tendo como objetivo histórico integrar-se ao mundo do trabalho formal – e, assim, deixar de existir na forma de subproletariado –, não possui um projeto próprio de sociedade, tendendo a incorporar-se ao horizonte de outras camadas. Circunstância que tem como

---

<sup>217</sup> Maikel da Silveira já havia demonstrado, por outros meios, que a mediação objetiva do conflito social pelo dinheiro está para além do escopo de intervenção da estratégia populista: “Por um lado, podemos dizer que o dinheiro é *menos* que um significante vazio, pois não chega a tocar a ‘verdade’ de *um* sistema de diferenças, mas circula *entre* sistemas. Por outro, ao servir como marcador de preço, o dinheiro é *mais* que um significante vazio porque nos informa algo sobre o mercado: o dinheiro produz mapas, faz a totalidade social “descer” ao nível do ator da compra/venda. Poderíamos dizer ainda que o dinheiro combina duas faces, ele não diz do que você precisa (porque você pode gastá-lo como quiser), mas diz que *você precisa* (dele para sobreviver). Se considerarmos a combinação dessas três propriedades, talvez sejamos capazes de imaginar alguma coisa que substitua a função mediadora do dinheiro. Algo que seja capaz de: circular para além de comunidades normativas, mapear a totalidade e preservar o desejo indeterminado, reconhecendo, ao mesmo tempo, que ele tem bases materiais. Mesmo que não saibamos dizer (ainda?) o que essa coisa é, talvez possamos dizer o que ela não é: ela não é um significante vazio.” (Silveira, 2019, n.p., grifos do autor).

consequência central o favorecimento da arbitragem para resolução dos conflitos da sociedade civil, na qual a luta de classes, apesar de irreduzível, é empurrada para os bastidores, de modo que a solução tenha de vir pelo alto (Singer, 2012). O resultado das eleições de 2022, apesar de fundamental à garantia de um ambiente minimamente democrático no país, não foi mais um episódio de tal sintoma? Por todos os lados, pelo menos até onde a vista alcança, uma condição periférica aparentemente inóspita para uma razão utópica.

O que torna difícil não nos render a mesma questão que motivou Vladimir Lênin (1902/2020) a propor, da outra margem do mundo capitalista (como tal, igualmente periférica naquele momento), que a alma do marxismo se encontra na análise concreta do fato concreto, e, assim, nos perguntar: *que fazer?* Não é preciso dizer que a resposta não virá do universo acadêmico. A situação na qual nos encontramos é ainda tão precária que o desafio maior continua sendo tentar contrariar o justo diagnóstico feito por Jacques Lacan (1967-68/2006) – que, diga-se de passagem, vai na mesma direção da conhecida crítica de Marx (1845/1978) à escolástica – de que a universidade é um lugar feito para o pensamento não ter consequências.

Luta teórica, para falar mais uma vez com Lênin? Por que não?<sup>218</sup> Não poderíamos negar que assumimos, em diversos momentos, um tom combativo. O que não poderia ser diferente, num capítulo que carrega, em seu título, o termo *crítica*. A nossa expectativa é a de que, ao leitor, o que até aqui propomos se mostre pelo menos justificado. Afinal, trata-se da crítica à forma-política que, a nosso ver, melhor traduz a modernização truncada de um país na periferia do capitalismo – e que, portanto, mostra-se um caminho indispensável a quem busca uma razão utópica para um mundo que rapidamente se periferiza.

Assim, se diante da pergunta tipicamente lacaniana “a utopia ou a vida?”, Laclau e Mouffe escolheram a vida decepada da utopia, cabe a nós, que seja a nível teórico, tentar operar com o que Lacan (1964/2008) chamou de “função letal”, fazendo intervir a morte em um dos campos. O psicanalista sabia que, ao colocar a morte em jogo, produz-se um efeito de sentido diferente. Pois, nas condições em que se diz “a utopia ou a morte!”, seja

---

<sup>218</sup> Nas palavras do próprio Lênin: “Sem teoria revolucionária, não pode haver movimento revolucionário. Nunca se insistirá bastante nessa ideia num momento em que a pregação da moda do oportunismo abraça a fascinação pelas formas mais estreitas de atividade prática”. (Lênin, 1902/2020, p. 41). A nosso favor, é interessante lembrar que Gramsci (1923/2022), logo da ascensão fascista na Itália, convidou, em uma versão sua de *O que fazer?* (uma carta publicada em *La voce della gioventù*, periódico organizado pela Federação da Juventude Comunista Italiana), a estudar a realidade concreta italiana antes de qualquer coisa.

qual for a resposta, teremos as duas<sup>219</sup>. E não é enfim a situação em que concretamente nos encontramos atualmente, na qual, quando se fala em capitalismo, não se consegue imaginar outra coisa senão o fim do mundo? Numa tal conjuntura, se aceita-se que à esquerda está interdita a utopia, melhor seria não capitular e escolher logo pela morte.

Foi ninguém menos que Fredric Jameson, um dos grandes partidários da utopia, quem disse que:

[...] o remédio Utópico deve ser, em primeiro lugar, fundamentalmente negativo e se colocar como um toque de clarim para remover e extirpar essa raiz específica de todo o mal, do qual nascem todos os outros. [...] De fato, a tentativa de estabelecer critérios positivos para a sociedade desejável é característica da teoria política liberal, de Locke a Rawls, e não das intervenções diagnósticas dos Utópicos, que, como as dos grandes revolucionários, sempre visam a aliviar e eliminar a fonte de exploração e sofrimento, em vez de formular receitas para o consolo burguês. [...] [Os programas utópicos] devem ser lidos negativamente, como algo que deve ser alcançado após demolições e remoções e na ausência de todos aqueles males menores que os liberais creem ser inerentes à natureza humana. (Jameson, 2021, p. 40).

O que procuramos fazer até aqui foi não mais que identificar o que precisa ser demolido para que a utopia possa, finalmente, ser alcançada. Nisso, trata-se ainda daquele mesmo combate no qual estamos implicados, desde as primeiras páginas, contra os resquícios de niilismo burguês presentes em determinadas abordagens políticas de inspiração psicanalítica, frequentemente marcadas pelo esforço cínico de ontologização da agonia, naturalização da desigualdade em nome de uma suposta liberdade individual e elogio à resignação via estetização da incompletude constitutiva dos seres falantes. No caso, foi necessário denunciar os pontos em que Laclau e Mouffe acabaram por firmar compromissos tipicamente liberais e, nesse sentido, “conservadores” na acepção elementar do termo, daquilo que pretende conservar uma certa estrutura político-institucional falida.

---

<sup>219</sup> Vale a pena reproduzir pelo menos algumas partes do famoso trecho do *Seminário 11*, no qual Lacan fala do paradoxo da escolha forçada: “*A bolsa ou a vida!* Se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, uma vida decepada. Vejo que me fiz suficientemente compreender. Foi em Hegel que encontrei legitimamente a justificação dessa apelação de *vel* alienante. Do que se trata, nele? – economizemos nossos tratos, trata-se de engendrar a primeira alienação, aquela pela qual o homem entra na via da escravidão. *A liberdade ou a vida!* Se ele escolhe a liberdade, pronto, ele perde as duas imediatamente – se ele escolhe a vida, tem a vida amputada da liberdade. Deve haver lá dentro algo de particular. Esse algo de particular, nós o chamaremos *fator letal*. [...] Vamos encontrar seu controle num enunciado um pouco particular, a fazer intervir, num desses campos, a própria morte. Por exemplo, *a liberdade ou a morte!* Aí, porque a morte entra em jogo, produz-se um efeito, de estrutura um pouquinho diferente. É que, nos dois casos, terei os dois. [...] Coisa curiosa, nas condições em que lhes dizem *a liberdade ou a morte!*, a única prova de liberdade que vocês podem fazer nas condições que lhes indicam, é justamente a de escolher a morte, pois aí, vocês demonstram que vocês têm a liberdade de escolha.” (Lacan, 1964/2008, pp. 207-208, grifos do autor).

Mais que isso, foi preciso, antes de pensar em propor algo em termos de *predisposição subjetiva* (como faremos no próximo capítulo), lançar luz à nossa situação social concreta, de modo a mapear o que Jameson chamou de *pré-condições objetivas* de uma utopia. Justamente a utopia que, no Brasil, soa, para usar uma já mencionada imagem marxiana, como um raio em céu azul. Por sorte, chuvas torrenciais e inesperadas não são infrequentes em nosso clima tropical.

## Capítulo 4. O *sinthome* utópico

*Dizem que é uma grande dúvida saber se o mundo foi feito do nada ou das ruínas de outros mundos ou ainda do caos, mas parece verossímil que tenha sido feito, aliás, foi certamente.*  
(Tommaso Campanella, A cidade do sol)

*Não creiam que seja imediatamente para amanhã – já no tempo de Leibniz, podia-se acrescentar, sob formas menos precisas, que o fim do mundo estava iminente.*  
(Jacques Lacan, Seminário VII)

### Notícias do batizado da ideologia francesa

Em 1977, Cornelius Castoriadis publicava um longo ensaio (Castoriadis, 1987) – sob o pretexto de resenhar um famoso livro de crítica ao dogmatismo interior ao freudismo e ao lacanismo – no qual, em tom violentamente áspero e combativo, incluía a psicanálise num amplo leque de “ideologias” que haveriam “infestado a cena intelectual parisiense”, por ele alcunhadas genericamente de “ideologia francesa”. A psicanálise, mais especificamente, a “ideologia lacaniana”, dizia o filósofo, se configuraria como um “ingrediente essencial” da “subversão do 5º *arrondissement*<sup>220</sup> de Paris”.

Tendo feito parte do grupo de filósofos membros da EFP, fundada por Jacques Lacan logo de sua excomunhão pela sociedade de psicanálise filiada à IPA (Roudinesco, 1994a), pode-se dizer que essa não foi a primeira vez em que Castoriadis fez jus ao seu vezo dissidente. Na caracterização sucinta, porém justa, de Paulo Arantes (2021): tratava-se de um verdadeiro *outsider*. O exemplo maior é o grupo marxista libertário e anti-dogmático por ele fundado (juntamente com Claude Lefort) no pós-guerra, surgido de uma cisão com a Internacional trotskista, o *Socialisme ou barbarie*. Inicialmente se opondo especificamente ao marxismo-leninismo stalinista e soviético, o filósofo franco-grego se distanciaria progressivamente de qualquer perspectiva marxista (o que levaria enfim à dissolução do grupo) no decorrer dos anos 1960 (Pavón-Cuéllar, 2022), de modo que ao final da década de 1970 a própria ideia de socialismo daria lugar, em seu pensamento teórico-militante, a uma perspectiva radicalmente autonomista<sup>221</sup> focada em noções como

<sup>220</sup> Bairro da capital francesa onde se localizam duas das mais tradicionais instituições de ensino europeias: a *École Normale Supérieure* e a *Sorbonne Université*.

<sup>221</sup> A forma como o filósofo “se desculpa” por conservar o termo “socialismo” no título de sua coletânea de ensaios ligados ao referido grupo é bem ilustrativa disso: “Para este livro, conservei o mesmo título dos seus dois textos principais. Mas é evidente que os termos socialismo e comunismo devem ser abandonados desde

“autogestão”, “auto-organização”, “poder instituinte” e “sociedade autônoma” (Castoriadis, 1983).

Mostrando-se, depois de um momento de entusiasmo inicial, um pensador profundamente desconfiado (para dizer o mínimo) com o marxismo e com o lacanismo, gostaríamos de propor que Castoriadis acaba por iluminar de maneira arrevesada uma problemática comum à ambos os campos, sobre a qual nós, que em boa medida assumimos uma orientação lacano-marxista neste estudo, ganharemos em nos deter criticamente. O que, decerto, dependerá do esforço de colocar entre parênteses a autofobia de esquerda ocidental que guia sua crítica do marxismo, bem como a implicância quase pessoal que conduz seu ataque ao lacanismo.

Sendo assim, deixaremos em suspenso sobretudo a forma articulada da dupla desconfiança acima referida, materializada nas acusações ao “prejudicial” Lacan, com sua “insegurança e fragilidade inatas”, seus “escritos pseudo-oraculares”, seu “blefe algébrico e topológico” e suas “fórmulas em que só se encontram tautologias ou segredos de polichinelo”, isto é, um verdadeiro “autocrata sob regime de censura” criador de um “circuito alienado e alienante”, por assim dizer “monstruoso”, chamado lacanismo, que, em conjunto com outras “ideologias parisienses”, efetuou “operações diversionistas” em favor do “marxismo degenerado, o stalinismo e o maoísmo” (Castoriadis, 1987).

O próprio Paulo Arantes, que assimila o diagnóstico castoriadiano somente para logo em seguida dele se afastar desenvolvendo uma crítica agudamente materialista das ideias filosóficas “progressistas” da segunda metade do século XX em diante, percebe que a avaliação do filósofo se restringe “ao confronto direto, sem meias palavras” (Arantes, 2021, p. 14). Até porque, convenhamos, a filosofia francesa pós-Sartre – com algumas pequenas exceções, dentre as quais a mais famosa foi encabeçada por Louis Althusser – assumiu muito mais a tarefa de substituir, enquanto sistema de pensamento sobre a

---

já. Por certo, a significação que está ligada a cada palavra da língua é, teoricamente e no início, convencional e arbitrária. No entanto, é precisamente isto que faz com que ela seja no final apenas o que veio a ser em seu uso histórico efetivo. Dar um sentido mais puro às palavras da tribo talvez seja a tarefa do poeta ou do filósofo, mas certamente não é a do político. Lamente-se ou não, socialismo significa hoje, para a maioria esmagadora das pessoas, o regime instaurado na Rússia e nos países similares – o ‘socialismo realmente existente’, como disse tão bem Brejnev: um regime que realiza a exploração, a opressão, o terror totalitário e a cretinização cultural numa escala sem precedentes na história da humanidade. Ou, então, são socialistas os partidos dirigidos por Mitterrand, Callaghan, Schmidt e outros; a saber, as engrenagens ‘políticas’ da ordem estabelecida nos países ocidentais. Essas realidades concretas não se deixam abalar por distinções etimológicas e semânticas. É como querer combater a burocracia da Igreja lembrando que a igreja, *ecclesia*, significa originariamente a assembleia do povo – no caso, dos fiéis – e que, em relação a este *sentido* originário, a *realidade* do Papa, do Vaticano, do Secretariado de Estado, dos cardeais etc. representa uma usurpação.” (Castoriadis, 1983, p. 11, grifos do autor).



sociedade, o marxismo supostamente em crise, do que operar em favor dele. O resultado, como bem recolhido por Perry Anderson (1985), foi uma derrota frontal do materialismo histórico-dialético enquanto cultura ativa e produtiva, sobretudo na Europa de língua latina, o que alterou profundamente a geografia do marxismo<sup>222</sup>.

É claro que não se pode perder de vistas o fato de boa parte da trajetória político-militante e teórico-filosófica de Castoriadis ser movida, por um lado, pela decepção incomplicente com a experiência do chamado socialismo real que caracterizava o clima de opinião progressista de sua época, e, por outro, pela oposição ferrenha à hegemonia do pensamento estrutural no seio da *intelligentsia* francesa. Isso não justifica, mas pelo menos explica, que ele tenha cedido a tentação de, sob a rubrica de uma aversão a todo e qualquer determinismo, condensar os seus antagonistas na figura de um inimigo só: uma espécie de espantalho ou grande Outro totalitário do qual é deduzida a premissa, mais ou menos explícita em seu comentário (Castoriadis, 1987), de que Marx e Lacan eram, por assim dizer, “camaradas” organizando juntos um grande conluio contra a tão sonhada autonomia política liberada de tudo e de todos – na qual nós, Barões de Münchhausen em potencial, “somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossas próprias leis”<sup>223</sup> (Castoriadis, 1983, p. 22). Seja como for, há em seu ensaio crítico à situação da psicanálise francesa da época, para além dos belos insultos e da retórica agradavelmente ácida, uma objeção dotada de valência teórica sobre a qual vale a pena nos debruçar brevemente.

E para entendê-la, é preciso lembrar que Castoriadis (1987) nunca fora indiferente à intervenção freudiana na cultura. A sua ideia de que Freud seria um pensador da tradição democrática e igualitária, baseada na leitura contraintuitiva do mito da horda primeva na qual o pacto social de igualdade entre irmãos é determinante em relação ao assassinato da figura soberana do pai, ainda ressoa nas tentativas contemporâneas de compatibilizar psicanálise e democracia. Sua crítica à Lacan não pretende, portanto, desmerecer a psicanálise em si. Trata-se antes, em que pese o fato de o autor não ser psicanalista, de uma

---

<sup>222</sup> Hoje sabemos que a “pseudo-alternativa de subversão global” representada pela ideologia francesa, segundo expressão de Arantes, foi exportada para todo o mundo. Sobre isso, Giovanni Zanotti sublinha um episódio impressionantemente sugestivo ao evocar o documento produzido pela CIA na década de 1980 no qual se “[...] registra com satisfação a passagem gradual da opinião pública francesa para posições antissocialistas, atribuindo o mérito, em particular, aos intelectuais contrapostos de diferentes formas ao materialismo teórico e prático, entre os quais, além dos “novos filósofos”, Levi-Strauss e Foucault” (Zannotti, 2021, p. 308).

<sup>223</sup> Tautologia münchhauseniana que se repete em outras passagens, como por exemplo: “Uma sociedade autônoma implica indivíduos autônomos – e *reciprocamente*. Sociedade autônoma, indivíduos autônomos: sociedade livre, indivíduos livres.” (Castoriadis, 1983, p. 15, grifo do autor).

tomada de posição interior à psicanálise. Afinal, ele parte da visão de que ela não se restringe à clínica, sendo uma “atividade práctico-poiética indissociável de uma interrogação e reflexão filosóficas”. Ora, é justamente esta pressuposição quanto à natureza genérica da psicanálise que torna a crítica em questão pertinente à sua filosofia como um todo. Para dar uma formulação concisa, digamos, pois, que a tese de Castoriadis é a de que a perspectiva lacaniana oculta um ponto essencial da descoberta freudiana, a saber: a psique como imaginação radical, isto é, a “criação” em suas dimensões individual e coletiva enquanto “imaginação radical do sujeito” e “imaginário social instituinte” – aposta política recorrente em várias de suas obras (Castoriadis, 1982; 1983; 1987).

É justamente isso que dá sentido ao seu diagnóstico sobre a cena filosofante francesa como um todo. Para além de qualquer “traço pessoal de Lacan”, como o próprio Castoriadis ressalta, o ocaso da ideia de livre imaginação é determinado por um movimento teórico mais amplo no qual o privilégio da lógica formal transformaria a própria noção de autonomia numa antinomia insuperável, concedendo, por conseguinte, primazia à submissão estruturante, ao sistema simbólico e à lei. Criticando a ideia de que a psicanálise estaria “longe do tumulto da história” numa “torre de marfim do inconsciente”, o filósofo propõe que o ponto cego encontrado no lacanismo é próprio ao “conjunto da cultura contemporânea”, ao “magma de significações sociais instituído na e pela sociedade capitalista” e, nesse sentido, resultado da realidade social existente. Lacan, portanto, é algo como um elemento metonímico em seu duro ensaio. Mas sua crítica é generalizada, incidindo sobre a recém batizada ideologia francesa como um todo, que “prega a morte do sujeito”, que “escamoteia o social mediante às estruturas ou às redes” e, “recoberta por ouropéis psicanalíticos”, parte de uma concepção de “teoria sem sujeito”, ou seja, de que “o sujeito é foracluído pela ciência”. (Castoriadis, 1987). Frente ao primado ideológico da estrutura, a alternativa a ser defendida é quase óbvia, passando pelo foco na imaginação radical do sujeito enquanto emergência do novo, ou, como ele próprio diz em seu livro mais famoso (Castoriadis, 1982): como *creatio ex-nihilo*. Em chave política, uma espécie de criação revolucionária a partir do nada<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup> Não é à toa que o nome do grupo militante fundado por Castoriadis fosse a retomada das célebres palavras de ordem de Rosa Luxemburgo: “socialismo ou barbárie”. Sem entrar no mérito se a imagem que fica é justa ou não, lembremos que, não raras vezes, a revolucionária marxista é evocada por seu suposto espontaneísmo, bem como pelo tratamento materialista da ideia de contingência histórica. Para uma leitura sobre indeterminismo na luta de classes e seus dilemas na perspectiva luxemburguiana, ver o primeiro capítulo de *Hegemonia e estratégia socialista*, de Laclau e Mouffe (1987).

Ora, nisso se encontra – em uma versão bastante concentrada, é verdade – o figurino da crítica castoriadiana. Se por virtude ele se aplica com certa justeza e alguma dose de acerto à ideologia francesa, acreditamos, contudo, que não foi no confronto com ela que ele foi forjado. A bem da verdade, o argumento que norteia a sua aversão à teoria francesa, bem sintetizado na ideia de um sujeito passivo frente às estruturas, já havia sido formulado no contexto de sua crítica e gradual afastamento do marxismo. O que explica, aliás, alguns dos despropositados saltos lógicos presentes no raciocínio de Castoriadis, como quando ele afirma que o estruturalismo (aí incluído não apenas Althusser, mas também Lacan, Barthes, Foucault...) seria uma iniciativa ligada ao Partido Comunista de “[...] desviar a atenção das monstruosidades do totalitarismo stalinista, de seu enraizamento no marxismo e de sua crise” (Castoriadis, 1987, p. 157).

Não sem motivos, em seu contexto original de constituição, a crítica de Castoriadis aparece na forma como ele entreviu no já comentado dilema marxista entre determinismo econômico (i.e., estrutura econômica) e luta de classes (i.e., sujeito político) por meio da denúncia de que Marx teria sido ingênuo ao condicionar a política à economia, ou seja, em confiar que a “dissolução” das classes no comunismo se constituiria como uma “solução” na qual a garantia de igualdade econômica seria a chave para a liberdade política (Castoriadis, 1983). Em resposta ao “erro” de Marx, o filósofo derivou de sua obra dois elementos antagônicos: um elemento revolucionário, que privilegiaria a possibilidade de transformação do mundo e a criação de novas formas de vida social sem oferecer previamente uma solução; e um elemento (que chamaremos de) sistêmico, perpassado por uma série de leis sobre a estrutura do capital e sobre o necessário destino histórico do capitalismo. Ambos os elementos, revolucionário e sistêmico, se expressariam concretamente nas figuras, respectivas, do proletariado (sujeito instituinte) e do partido (estrutura instituída). A sua tese fundamental, portanto, seria a de que a intenção revolucionária, presente principalmente nos escritos do jovem Marx, teria sido suprimida pela tendência à constituição de um sistema teórico calcado na economia, de modo que de uma teoria da transformação social teria nascido a ideologia burocrática do socialismo real. (Castoriadis, 1982).

Daí a tendência voluntarista proto-anárquica do “discutível marxismo” de Castoriadis – a expressão é de Pavón-Cuéllar (2022) –, típica da cena francesa posterior a maio de 1968, que apostava na recuperação da vocação revolucionária contra o suposto domínio do elemento sistemático. Se o filósofo não fosse tão antipático ao pós-

estruturalismo quanto era ao estruturalismo, poderíamos inclusive imaginá-lo afirmando que “as estruturas não descem às ruas”. Em vez disso, mas sem negar o grito de guerra sessenta-eoitista, ele apostava na imaginação radical e instituinte do sujeito político contra o “sistema”, não importando se ele fosse econômico ou significativo. Prosseguindo dessa maneira, Castoriadis acreditava matar enfim dois coelhos com uma cajadada só: contra o marxismo degenerado e a ideologia francesa, a defesa do ato político de instituição imaginária de uma sociedade radicalmente autônoma.

Seja como for, ainda que com um tanto de conspiracionismo e desmesura aqui e acolá, parece-nos justo afirmar que a ocasião do diagnóstico castoriadiano acabou por se constituir numa espécie de “errado que deu certo”. Isso porque, se a leitura inaugural da ideologia francesa foi ela mesma ideológica (e francesa) – em seus momentos de maior tensão culminando num combate mortal de Castoriadis contra um astucioso espectro do comunismo disfarçado de *french theory* –, é certo que ela não deixou de servir de matéria-prima para a boa filtragem realizada por Paulo Arantes (2021) em sua “câmara de decantação periférica”. Separados o joio do trigo, constatou-se que marxismo e teoria francesa se mostravam menos convergentes do que se poderia supor. Não nos surpreenderíamos se, diante de mais um esforço, descobríssemos, justamente na experiência intelectual lacaniana que deu a testa ao batismo, mais uma versão encarnada de sua crítica imanente.

### ***Pour Lacan***

Por óbvio, salta aos olhos que um esforço desse tipo seja em princípio disparatado. O obstáculo, pois, será defender que, apesar disso, ele é necessário. Trataremos, portanto, de demonstrar como o próprio fantasma do comunismo, ressuscitado por Castoriadis na forma espectral de um lacanismo monstruoso, é decorrente de uma percepção tipicamente ideológica que viria a preencher a lacuna deixada pela não elaboração, por parte do filósofo, de uma importante dimensão da teoria lacaniana, qual seja: o real e seus efeitos de divisão no sujeito. Justamente o conceito central cujo tratamento teórico-prático, como viemos propondo até aqui, faz da psicanálise uma práxis materialista e dialética, mas cuja apreensão inadequada, por sua vez, reduz ela a um idealismo niilista. Chegamos a um ponto, portanto, em que, antes de avançar, precisaremos propor uma nota em defesa de Lacan.

Evidentemente que levar tal esforço disparatado, porém necessário, a bom termo dependerá de uma modalidade de crítica imanente distinta da realizada por Paulo Arantes (2021). Afinal, a dele é indissociável de sua posição de “observador brasileiro”, “plantado na periferia”, mas ainda assim “cercado de todos os lados de teoria francesa desde que nasceu” – como não poderia deixar de ser, já que os primórdios da chamada ideologia francesa fizeram parte da própria formação da cultura filosófica no Brasil, cujo epicentro foi o uspiano departamento francês de ultramar<sup>225</sup>.

Nesse sentido, a crítica de Arantes é inteiramente tributária do confronto de Marx com os jovens hegelianos nos anos 1840, sobre o qual ele já havia se debruçado anteriormente (Arantes, 1996), cujo esquema geral passava pela demonstração de que as ideias advindas do idealismo alemão possuíam lastro nas coisas a despeito do seu caráter especulativo, ainda que remetendo aos conflitos reais de uma história que se desenrolava em outro lugar (sobretudo na França e na Inglaterra). Afinal, elas não deixavam de testemunhar o nascimento da modernidade europeia, cujo curso a Alemanha não acompanhara. Daí que o método interior a crítica marxiana consistisse em devolver “ao seu lugar de origem as ideias que, fora do seu contexto, dele falavam de maneira inadequada”, de modo a reconhecer, assim, a sua relatividade. De maneira semelhante, a reflexão aranteana mostra-se indissociável da ancoragem na história mundial – dividida entre centro e periferia – enquanto requisito que dá materialidade à crítica.

Resumindo: quando olhamos a gênese teórica da intervenção do filósofo brasileiro de perto, nos ocorre que o “similar alemão identificado por Marx” (i.e., a famigerada ideologia alemã) se constituiu, nas palavras do próprio Arantes, como um “epílogo” do idealismo alemão. Nesse sentido, assim como “jamais ocorreria a um cidadão europeu ou americano do norte uma insensata tentativa de identificação da ideologia francesa” (Arantes, 2021, p. 67), o que dava substância à apreciação marxiana era o fato de ela se configurar como uma crítica material de ideias nascidas na periferia da recente modernização europeia. Tudo se passava, portanto, como se as ideias de Kant, Fichte, Schelling e Hegel, não só produzidas como posteriormente reproduzidas fora de contexto, deixassem transparecer com mais facilidade sua fragilidade ideológica, como afinal Marx e Engels denunciavam ser o caso dos chamados “verdadeiros socialistas”. (Arantes, 1996).

---

<sup>225</sup> Arantes (2021) chega a relembrar que, antes mesmo de publicar *As palavras e as coisas* (1966/2007) na França, o dono da expressão “departamento francês de ultramar”, Michel Foucault, já expunha a obra em terras brasileiras num memorável círculo de palestras em 1965.

De posse de tal descoberta, esclarecia-se para o autor a virtude periférica da crítica da ideologia, já anteriormente aplicada por Roberto Schwarz (2000), segundo a qual é sempre mais fácil ver o fundo ideológico daquelas ideias que circulam fora de lugar.

Ora, com isso em mente não é preciso contrariar o diagnóstico aranteano para constatar a situação na qual as ideias francesas – cristalinamente ideológicas, pois explicitamente fora de lugar quando examinadas desde o Brasil – edificavam em seu contexto original de formação uma espécie de sistema idealista, uma “filosofia transcendental nova” segundo a expressão de um de seus mais paradoxais signatários, Gilles Deleuze (1972/2006). Ou, se quisermos salientar o efeito de comparação com a experiência germânica do século XIX retomando uma expressão já utilizada no presente estudo, um verdadeiro *idealismo francês*. Coisa que, em certa medida, já havia sido entrevista por um típico cidadão europeu radicado no continente americano do norte chamado Perry Anderson (1985). Se com isso damos alguma razão à Alain Badiou<sup>226</sup> (2015) quando reserva à “filosofia francesa contemporânea” o estatuto de um genuíno “momento filosófico” (a expressão é de Frédéric Worms) comparável à filosofia grega clássica e ao idealismo alemão, é por acreditar que há em tal comentário mais que vanglória (ainda que a vaidade não possa ser descartada por completo).

Supondo que estamos certos, diríamos então que, tal qual ocorreu com o célebre similar alemão obrigado a elaborar no plano ideal aquilo que ocorria concretamente alhures, boa parte da filosofia francesa da segunda metade do século XX, dessa vez de Lévi-Strauss a Derrida<sup>227</sup>, teria sido a tematização de uma pós-modernidade ainda nascente, praticamente imperceptível a olhos nus, mas garbosamente redobrada no plano significante. Não à toa, Paulo Arantes (2021) enxergava, nesse corpo de reflexões

---

<sup>226</sup> Neste ponto, é curiosíssimo como as intervenções de Paulo Arantes (2021) e Alain Badiou (1991), a despeito do abismo intransponível que as afasta, se encontram em alguns pontos axiais, os quais, indiretamente, justificam a articulação entre psicanálise lacaniana e marxismo que atravessa esta tese. Para focar numa convergência geral que mereceria ser desenvolvida num trabalho futuro, destacaríamos que ambos, na mesma medida em que assumem as limitações inerentes ao discurso filosófico, percebem com desconfiança a “transformação da filosofia” que, na pós-modernidade, teria encontrado o seu suposto fim. Ademais, ambos identificam um adversário comum: essa espécie de “Filosofia ao pé da Letras” que institui a soberania da língua como um dogma geral. Com a diferença de que enquanto o brasileiro, diante de tal situação, manteve-se humildemente à margem da discussão filosofante assumindo ser no máximo um marxista ocidental preocupado com a história material das ideias (ou ainda, “apenas um professor”); o franco-marroquino decidiu enfrentar corajosamente a tarefa hercúlea de defender o renascimento da filosofia (“des-suturá-la”, nos seus termos), cuja possibilidade mesma dependeria da compossibilidade com a elaboração lacaniana. Duas faces – uma “anti-filosófica” e outra “filosófica”, uma “histórica” e outra “ontológica” – do que acreditamos ser uma mesma moeda.

<sup>227</sup> De acordo, é claro, com a nada simpática desaprovação generalizada reservada por Paulo Arantes (2021), mas também por Perry Anderson (1985) – e, em certa medida, por Terry Eagleton (2016) e Nancy Fraser (2022) – à *french theory*.

filosóficas, o repertório de ideias que viria a se tornar a matéria prima de que carecia os ideólogos de uma “nova etapa cultural do capitalismo multinacional”, cujo objetivo era justamente teorizar essa cultura alternativa como um fenômeno supostamente descolado de qualquer determinação na “civilização americana pós-industrial”.<sup>228</sup> Donde deriva, aliás, a estranha sensação reservada aos infelizes que subsistem em meio à fratura neoliberal do mundo de que a vida capitalista teria, de repente, resolvido imitar a teoria<sup>229</sup>.

Seja como for, o leitor deve ter notado que se até aqui fomos capazes de afirmar que há, na experiência intelectual surgida com o movimento estruturalista, alguma “ideia” para além de “ideologia”, pouco avançamos no que tange à defesa de Lacan inicialmente anunciada. Pois é justamente pensando nisso que gostaríamos de nos inserir na polêmica dizendo – primeiro de rompante para depois contextualizar – que, do interior dessa espécie de *prolegômenos franceses à toda metafísica futura que fosse capaz de apresentar-se como ciências humanas*, teria nascido algo como uma crítica imanente sob a égide do que podemos chamar de dialética lacaniana. A nosso favor, lembraríamos que entre materialistas gregos e troianos, críticos (Anderson, 1985; Arantes, 2021; Fraser, 2022) e adeptos (Žižek, 1991; Safatle, 2006) da psicanálise francesa, a influência hegeliana explícita ou implícita na doutrina lacaniana do sujeito aparece no mínimo como ressalva, quando não como um caminho possível para a sua “salvação”; afinal, a ideologia francesa é conhecida por seu “anti-hegelianismo militante”, como lembra Paulo Arantes.

Assim procedendo, pretendemos, pois, levar em consideração as justas objeções ao circuito que vai do estruturalismo ao pós-estruturalismo sem, com isso, deixar de reconhecer seu valor e nos desencaminhar numa proscrição de toda e qualquer produção teórica com sotaque francês do pós-guerra. Mais que isso, gostaríamos de advogar que parte da crítica marxista ao idealismo francês encontra um paralelo no pensamento lacaniano. Sobre isso, vale lembrar que o figurino da antipatia materialista – presente em praticamente todos os comentários aqui referidos, inclusive no de Castoriadis (1987) – assume a forma sintética de três argumentos centrais cuja melhor esquematização encontramos em Anderson (1985):

---

<sup>228</sup> Obviamente que com isso, não se pretendia simplesmente dar destaque à possibilidade de autonomização da cultura, mas sobretudo abandonar a ideia materialista de crítica em prol de uma espécie de autodistanciamento cínico e ilustrado no qual até mesmo os sonhos emancipatórios tornam-se novas formas de sujeição. (Arantes, 2021).

<sup>229</sup> Como o próprio autor sugeriu nas inúmeras *lives* realizadas desde a publicação de *Formação e Desconstrução* (2021).

- (1) O idealismo francês desembocou numa *absolutização da linguagem* cujo agigantamento especulativo carece de qualquer título fiador.
- (2) O idealismo francês produziu uma *atenuação da verdade* ao encerrar a linguagem num sistema autossuficiente sem sustentação extralinguística e, portanto, sem referente.
- (3) O idealismo francês propôs uma *causalização da história* ao enfraquecer a noção de causas determináveis em prol da prioridade incondicional e indeterminável de uma estrutura que, no melhor dos casos, fornece “condições de possibilidade” no lugar de “causas”, produzindo assim uma curiosa ambivalência entre determinismo (em sua primeira fase, dita estruturalista) e contingência absoluta (em sua última fase, dita pós-estruturalista).

Ora, como já fartamente abordado na introdução desta tese, Jacques Lacan deu uma resposta precisa a pelo menos dois desses três efeitos triunfantes da teoria francesa. Com efeito, a progressiva insistência do psicanalista em torno do registro do real tinha a intenção clara de elaboração de uma teoria sobre o acesso a uma verdade que, por sua própria natureza, resiste a ser integralmente simbolizada. Isto é, uma verdade irreduzível, porém negativa. Imanente à prática simbólica, mas nunca completamente articulável. Em suma, *semi-dita*: maneira tipicamente lacaniana (Lacan, 1973b/2003) de, por um lado, ressaltar que a psicanálise opera pela palavra com a verdade do desejo e, por outro, não abandonar de todo o problema do referente extradiscursivo, limitando assim o próprio escopo da linguagem<sup>230</sup>. Por isso Badiou (2015), opondo-se respeitosamente à Barbara Cassin, propõe que o pensamento lacaniano, apesar de declaradamente anti-filosófico (pois “referido” à práxis clínica), é também fundamentalmente anti-sofístico.

---

<sup>230</sup> Sobre isso, Safatle nos fornece uma explicação precisa: “O psicanalista não teme aqui entrar em um problema de ordem epistemológica. Determinar a verdade como exílio, como limite à realização do saber, é afirmar que o fundamento de tal saber encontra-se em posição problemática. Os dispositivos realistas de fundamentação serão descartados devido ao caráter estruturalista da compreensão lacaniana da relação entre palavras e coisas. Por sua vez, o projeto de uma racionalidade intersubjetiva será abandonado por Lacan no início dos anos 60. Isso significaria assumir um relativismo epistemológico que tocaria o ceticismo e que poderia admitir a multiplicidade plástica dos sistemas de interpretação, assim como o abandono de um critério unívoco de verdade? Para Lacan, a psicanálise está longe de admitir o relativismo como regra a seus procedimentos de interpretação. Quando ele afirma que a única característica positiva da verdade (do desejo) é *ser o que falta* para a realização do saber (da consciência), isso implica a *problematização do estatuto das negações no interior do pensamento*. Ora, trata-se de perguntar em quais condições a negação própria à falta poderá se transformar em regime privilegiado de apresentação da verdade. Ou seja, em quais condições a negação não é simplesmente indicação de um não-ser, de uma privação (*nihil privativum*) ou modo de expulsão do que vai contra o princípio do prazer, mas um modo de presença do Real, compreendido como o que permanece fora da simbolização reflexiva.” (Safatle, 2006, pp. 25-26, grifos do autor).



Se em relação ao terceiro ponto é inegável que Lacan, na esteira de seus “consortes” franceses, tenha de fato abdicado do recurso a causas historicamente determináveis em prol da hipótese, fundante em seu ensino, de que o inconsciente é como uma estrutura de linguagem formal sustentada por uma causalidade material indeterminada (que, como já vimos, é apenas um outro modo de falar em “múltipla determinação”), foi por perceber que a peculiaridade de seu objeto, na clínica, tornava tal operação metodologicamente válida<sup>231</sup>. Ademais, ela era imprescindível ao seu projeto de “retorno a Freud”, pois convinha à visão epistemológica (Canguilhem, 1963/2009) segundo a qual o trabalho com a liberdade de variação conceitual e de retificação científica permanente depende da supressão da historicidade do conhecimento.

Assim, somos obrigados a discordar firmemente de Anderson quando afirma que Lacan, ao atribuir poderes plenipotenciários ao “id”, desmaterializou a teoria freudiana. Pelo contrário, uma das marcas de sua inserção na psicanálise envolve a consideração do papel (ainda que parcial) da história na sobredeterminação dos fatos clínicos, bem como a percepção da influência das mutações da história no sofrimento mental, sem as quais não se poderia, por exemplo, afirmar que as condições para o surgimento da psicanálise só apareceram com a modernidade (Lacan, 1965/1998), nem tematizar questões como o declínio da imago paterna na família burguesa (Lacan, 1938/2003), a emergência de um imperativo superegoico não repressivo (Lacan, 1963a/1998) e a estruturação do capitalismo como discurso (Lacan, 1972/2015). Além disso, ela foi a que mais avançou em direção a uma perspectiva materialista dialética, muito em função de sua crítica impiedosa de uma psicanálise pós-freudiana muito apegada às noções de “ego” e “princípio de realidade”, que parece nortear a leitura do historiador marxista. Aliás, nesse caso, ficamos tentados a afirmar que a correta percepção andersoniana de que, a partir dos anos 1950, o materialismo marxista se desenvolveu plenamente nos países anglófonos enquanto sucumbia na França se aplica de maneira invertida quando o assunto é materialismo freudiano, que encontrou seu ápice na teoria lacaniana sucumbindo em boa parte das tradições inglesa e estadunidense, as quais, até onde podemos avaliar, raramente foram além de uma abordagem naturalista ou realista – ou, nos termos de Lacan (1936/1998), de

---

<sup>231</sup> Quando se trata, porém, de uma teoria a-histórica cujo objeto é a sociedade como um todo, a situação se complica consideravelmente, dando plena razão à Perry Anderson. Nesse sentido, uma tentativa impressionantemente original de compatibilizar o apego marxista às determinações sociais a uma teoria da indeterminação se encontra no projeto (publicado postumamente) de um “materialismo aleatório”, proposto por Louis Althusser (1982/2005). A análise pormenorizada de seus limites e possibilidades, contudo, nos desviaria dos objetivos deste estudo.

um “materialismo ingênuo”<sup>232</sup> no qual os fenômenos psíquicos, quando não possuem determinação orgânica, são percebidos como ilusão e, portanto, despojados de realidade.

Em todo caso, é evidente que simplesmente remeter ao estatuto metodológico da opção lacaniana não garante a inexistência de generalizações impróprias entre os lacanianos. Elas existem e, como já deve estar claro ao leitor, nós a combatemos. Combate que, em certa medida, Lacan já havia realizado. Afinal, até mesmo a exclusão calculada da história em sua teoria não deixa de ser (muito sutilmente, é verdade) modalizada com a inclusão do tempo na lógica do significante, o que lhe permitiu extrapolar os limites da sincronia saussureana levando em consideração o campo da fala (*parole*) em sua dimensão diacrônica – como se vê, por exemplo, na ideia do *a posteriori* (*Nachträglichkeit*) da significação, já presente no dinamismo interior à metapsicologia freudiana. Se levarmos tal operação teórica às últimas consequências, acabamos por encontrar uma espécie de inversão materialista de Saussure, isto é, uma resposta lacaniana à dicotomia entre pensamento e som presente na noção saussureana de valor linguístico. Lembremos que Ferdinand de Saussure (1916/1970) a formula remetendo à famosa metáfora da folha de papel na qual a imagem acústica é o verso do qual o conceito é o anverso. Se por um lado tal concepção é didática, por outro ela cria uma espécie de duplicação da língua (*langue*) que, inevitavelmente, constitui uma estrutura transcendental na qual a “misteriosa” união arbitrária entre as duas faces se organiza. Todavia, se entendemos, tal como a experiência analítica revela, que o significado de uma sentença é dado pelo deslizamento da bateria de significantes, podemos pensar um modo de produção de sentido sobredeterminado pelo ato de associar livremente, e não pré-determinado por uma estrutura de articulação dada *a priori*. Em outros termos, o inconsciente estruturado como linguagem aparece como efeito da fala do analisante em transferência, e não como uma entidade pré-existente que o governa sabe-se lá de onde. Disso deriva, por exemplo, um dos pontos de semelhança mais flagrantes da lógica do significante com a dialética hegeliana, tal como interpretadas por Žižek (1991), no qual o “necessário” sentido inconsciente da fala de um sujeito em análise surge de seus atos falhos, lapsos e escolhas lexicais “contingentes”. Aliás, uma das grandes

---

<sup>232</sup> É verdade que a crítica de Lacan (1936/1998) se direciona nominalmente ao associacionismo (a princípio, num debate franco com a psicologia, e não com a psicanálise propriamente dita), mas ele próprio, numa espécie de “dedicatória” do manuscrito, endereça suas considerações sobre a relatividade do princípio de realidade aos psicanalistas da “segunda geração”, justamente esta que se formou à época da ascensão nazista, na qual, segundo Dunker (2006), o eixo de gravidade do universo psicanalítico se desloca radicalmente, com os psicanalistas se refugiando, sobretudo, na Inglaterra e nos EUA.

descobertas da psicanálise foi justamente o modo de funcionamento disso que poderíamos chamar de *astúcia do inconsciente*.

Evidentemente que Lacan só pôde fazer isso porque seu objeto não era um sistema linguístico socialmente compartilhado, e sim atos de fala individuais. A maneira como ele resolve os transtornos decorrentes da dicotomia saussureana recorrendo a uma causalidade material retroativa ao invés de uma causalidade formal prospectiva tem serventia no contexto artificial da fala em análise e não da linguagem em geral, não representando necessariamente um avanço teórico útil para os linguistas<sup>233</sup>. Seja como for, o fato de isso ter-lhe permitido dar primazia à fala sobre a língua, ao significante sobre o significado e à enunciação sobre o enunciado lhe possibilitou dar foco aos acontecimentos concretos que subvertem (ainda que isoladamente) o sistema linguístico, em detrimento de seu princípio de regularidade cuja aparência é a de uma imutabilidade ontológica. Sem isso, Lacan não poderia sustentar sua tese de que o Outro, tesouro do significante, é barrado. Nesse sentido, é como se ele próprio tivesse percebido que a filiação dogmática ao estruturalismo levava à produção de uma espécie de onipotência involuntária da linguagem. Daí o seu esforço, não só de sustentar uma postura radicalmente heterodoxa, como de formular, com a ajuda da topologia, uma concepção de espaço transcendental não orientável, paradoxalmente imanentizado, sem dentro nem fora, constituído por uma torção interior onde o extralinguístico é impossível<sup>234</sup>, porém pensável.<sup>235</sup> Em suma, de fazer da psicanálise uma crítica radical da metafísica emergente no idealismo francês.

---

<sup>233</sup> Ainda que não tenha faltado quem tentasse empreender o projeto de medir os efeitos da psicanálise nos estudos sobre linguagem, como foi o caso, exemplar, de Michel Pechêux no momento de criação desse importante ramo da linguística contemporânea conhecido como análise do discurso. Para um breve exame de alguns dos limites e possibilidades da perspectiva pecheuxiana que não deixa de dialogar com o que estamos aqui propondo, tomamos a liberdade de remeter o leitor a *Pêcheux entre o sujeito da interpelação e o do inconsciente ou duas saídas para uma mesma questão* (2018), escrito em conjunto com Karen Correia.

<sup>234</sup> Roland Barthes (1977/2013) em sua famosa *Leçon*, na ocasião em que assumia a cadeira de semiologia literária no *Collège de France*, chega a mencionar o recurso lacaniano à topologia como um modo de “trapacear” a língua e “demonstrar” o real impossível de ser representado.

<sup>235</sup> Um comentário epistemológico lateral: tal elaboração lacaniana está em plena consonância com o espírito de época moderno. Afinal, como propõe Alexandre Koyré, que Lacan (1965/1998) confessava ter sido seu “guia”, a modernidade em si, em seu afastamento do pensamento aristotélico e escolástico hegemônicos na antiguidade e no medievo, envolveu o “[...] alucinante esforço para explicar o real pelo impossível ou, o que dá no mesmo, para explicar o ser real pelo ser matemático” (Koyré, 1982, p. 166). Ora, assumindo que a atitude intelectual que melhor caracterizou a ciência moderna remeteu à matematização da natureza – traço admitido por outros epistemólogos, como Bachelard (1938/1996) –, a psicanálise entraria no rol das formas de pensamento deverosas da passagem, bem descrita por Koyré, do cosmos finito ao universo infinito resultante da unificação (Newton) entre as leis do movimento celeste (Kepler) e terrestre (Galileu), cuja consequência fundamental para visão de mundo do ocidente foi o nascimento de uma espécie de indistinção ontológica, qualitativamente indiferenciada, entre o Céu e a Terra – com toda desconfiança (sugestiva,

O interessante é que tudo isso concorre para um ponto sobre o qual ainda não nos detemos, ligado à problemática – que, diga-se de passagem, persegue Lacan desde os anos iniciais em torno de sua celebrada tese de doutorado (Ogilvie, 1988) até os últimos desenvolvimentos em favor de uma síntese borromeana de sua teoria (Žižek, 2010a) – envolvendo a tensão, trabalhada e retrabalhada de diferentes formas pelo psicanalista, entre o paradoxo ontológico decorrente da falta de determinação natural do sujeito e a recusa de reduzi-lo ao relativismo de ser mero reflexo de uma estrutura antropológica. Pois foi justamente a “solução” lacaniana para esse imbróglio que levou Badiou a cometer a enormidade de fazer a seguinte afirmação em 1981:

Acontece porém que a dialética do sujeito que ele propôs é um recurso obrigatório, inclusive para o marxismo em crise. É claro, com efeito, que o fiasco dos partidos-Estados tirados da III Internacional abre a uma interrogação radical quanto à essência do sujeito político. [...] É exatamente do lado do sujeito ao mesmo tempo dividido e errante, aquele de que Lacan, em sua ordem, faz teoria, que podemos encontrar algo para ultrapassar os impasses anteriores. Porque é de uma ruptura que um tal sujeito procede, e não da ideia de que ele representa uma realidade, ainda que fosse a realidade da classe operária. Para um marxista francês de hoje em dia, Lacan funciona como funcionava Hegel para um revolucionário alemão de 1840. (Badiou, 2015, p. 207).

Mesmo descontando a comoção própria a um discípulo na ocasião dramática de falecimento de seu mestre, é difícil recriminar o leitor mais consciencioso que, porventura, ceder à impressão primeira de que se trata de nada mais que uma retomada generosa (em chave oposta à de Castoriadis) da tese sobre a monstrosidade comunista da psicanálise de Lacan. Contudo, gostaríamos de tomar um caminho diferente, apostando que por trás da afirmação de que a obra lacaniana constitui um legado crucial aos revolucionários de nosso tempo – tese provavelmente insensata aos olhos dos mais ou menos ortodoxos – há uma justificativa possível para a hipótese de que a psicanálise tem a contribuir com o marxismo.

O que, pensando bem e observando com atenção, sobretudo no que tange às tentativas mais recentes de revitalização filosófica da política radical, bem como do próprio comunismo, efetivamente tem a sua razão de ser. Não é, afinal, o que se encarna não só em Alain Badiou, como também em figuras como Slavoj Žižek, Jacques Rancière e, no caso brasileiro, Vladimir Safatle? Claro que um tal projeto pode (e talvez mereça) ser criticado, como sugere Zanotti (2021) ao comentar que a “história ideológica dos Anos

---

inclusive, na formalização euclidiana de um espaço geométrico homogêneo e abstrato) com a noção de transcendência que isso inevitavelmente acarreta.

Žižek” ainda está por ser escrita, ou mesmo quando o mal-humorado Robert Kurz (2005) denuncia azeda e generalizadamente o surgimento de um *theological turn*<sup>236</sup> na pós-modernidade. Ainda assim, é inegável que, no rescaldo da derrota da esquerda em 1989 e da formação daquilo que Nancy Fraser (2022) denominou de “condição pós-socialista”, o esforço desses filósofos – todos em algum grau influenciados pela “dialética do sujeito” de Lacan e sendo obrigados a lidar com a associação paradoxal entre a “crise do marxismo” e a “crise da crise” – serviu como uma espécie de centelha para a renovação da imaginação política.

Desse modo, num cenário mundial terrivelmente semelhante à conjuntura alemã da primeira metade do século XIX, na qual faltava a todas as classes particulares os critérios básicos que fariam delas o “representante negativo da sociedade”, tais filósofos procederam tal como o jovem Marx (1843/2010) que, naquele contexto, apostava que a filosofia seria a “cabeça” de uma emancipação cujo “coração” era o proletariado. Assim, puseram-se a pensar um sujeito político possuidor daquela

---

<sup>236</sup> Com algumas injustiças teóricas e uma vastidão de insultos (tão jocosos quantos os de Castoriadis a Lacan), o seguinte excerto, apesar de longo, merece ser reproduzido por conter o esquema geral de uma crítica que, em alguns pontos, acerta o alvo: “O descobrimento do carácter niilista da economia também pode significar: a pós-modernidade apaixonou-se pelo nada. Já que há afundamento social, que seja com estilo. O carácter realmente metafísico das categorias capitalistas manifesta-se na reflexão apenas como fantasma. A designação do ‘mistério da economia’ como ‘paradigma teológico-económico’ pelo filósofo italiano Giorgio Agamben fica de tal modo críptica que se torna mistificação, em vez de começo de desmistificação. O momento quase religioso do capitalismo, como Marx sugeriu com seu conceito de fetichismo da mercadoria, não é criticado para além de Marx, é teologizado. Daí se falar de uma ‘theological turn’ [virada teológica] da pós-modernidade. Se Agamben, seu colega francês Alain Badiou ou o polivalente pós-moderno esloveno Slavoj Žižek descobrem, com toda a seriedade, que o apóstolo Paulo é uma espécie de Lênin, então isso há de ter método. Claro, como ateus instruídos, eles não vão de cabeça baixa à escola dominical do papa Bento 16. Pelo contrário, o 13º apóstolo é usado como paradigma para a tentativa supostamente bem-sucedida de, em meio à crise de um mundo, tornar-se o criador de um novo mundo recorrendo somente a ‘gestos inauditos’. Paulo teria descoberto o método de dissolver a ‘lei antiga’ por meio de uma ‘política da verdade’ que se põe a si mesma, fazendo da morte banal de Jesus o ‘evento de Cristo’. Tal ‘verdade’ seria sem fundamento, não teria nada a ver com regularidades, condições e desenvolvimentos sociais. E assim a práxis da vida social deve se desabrochar também hoje graças a uma política infundada da verdade e do evento. Abusando de algumas formulações de Walter Benjamim autonomiza-se de certo modo um momento ‘messiânico’ do marxismo tradicional. Carece-se hoje de uma ‘contramediação’ consciente e tenaz, a fim de desenrolar criticamente a história da constituição capitalista, decifrar a metafísica real moderna como um nexos interno de formas econômico-políticas e conceituar negativamente a constituição de si mesmo como sujeito burguês em seu devir. Isso se aplica também à práxis da resistência social; mesmo a menor ação sindical só pode ser eficaz mediante um complexo processo de mediação. O ‘gesto inaudito’ como substituto da contramediação crítica é um mito miserável, com que os pós-modernos esperam escapar ilesos de maneira tão barata quanto jactanciosa. De preferência a consciência simuladora gostaria de consumir como evento também o declínio social do mundo e voltar excitada para casa. Porém, como o próprio depauperamento real e a própria degradação social não podem ser virtualizados, a teologização do capitalismo toma um rumo maldoso.” (Kurz, 2005, n.p.).

[...] grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular, aquela genialidade que anima a força material a tornar-se poder político, aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: *não sou nada e teria de ser tudo*. (Marx, 1843/2010, pp. 154-155, grifos do autor).

É verdade que diferentemente de Marx que, nem cinco anos depois, encabeçaria junto com Engels<sup>237</sup> a criação de um Partido Comunista (Marx & Engels, 1848/2011), não conhecemos desses filósofos, apesar da indiscutível verve militante que os movimenta, um correlato prático-político com tal envergadura e preocupação com as necessárias mediações concretas da luta por emancipação. Até hoje, suas iniciativas raramente ultrapassaram um nível “molecular”; mais por culpa das condições históricas que por demérito deles. Além disso, é comum a impressão de que suas contribuições, se não se restringem, privilegiam fortemente à abordagem teórica (são filósofos, afinal!); mais “ontológica” que propriamente “teológica”, se quisermos ser justos. Contudo, as intervenções desses autores têm influenciado positivamente (mas não acriticamente) aqueles que aceitam o desafio de partir de seu esforço contracorrente sem perder de vistas a dimensão estratégica da política socialista, como é o caso, diríamos que paradigmático, de Jodi Dean.

Ora, é neste ponto preciso – nos termos de Dean, da dialética da causalidade revolucionária – que a contribuição de Lacan mostra sua relevância. Porque, no que se refere à base teórica a uma concepção de sujeito político que, a um só tempo, é produto e produtor da revolução (Dean, 2017), a psicanálise lacaniana de fato ocupou um lugar de *extimidade* na tradição de pensamento francesa. Ao elaborar uma teoria potencialmente crítica, tanto ao anúncio estruturalista inicial sobre a morte do sujeito, quanto à desconstrução pós-estruturalista final da estrutura, Lacan operou, no escopo teórico-prático da clínica analítica, com a “inveterada tensão” entre estrutura e sujeito compartilhada, em outro terreno, pelo marxismo. Lembremos a forma com que o psicanalista dispõe essa problemática em um de seus mais importantes escritos:

---

<sup>237</sup> Com efeito, tudo leva a crer que de fato foi Engels o principal responsável pela guinada ao concreto no pensamento de Marx. Além de ter sido o primeiro a esboçar uma crítica da economia política (Engels, 1844/2021), a própria associação entre dimensão ontológica do proletariado teorizada por Marx e sua expressão sociológica enquanto classe trabalhadora não seria possível sem a correspondência fraterna entre os dois, visto que era Engels quem conhecia de perto a classe operária surgida com a revolução industrial, cujo epicentro foi a Inglaterra (Engels, 1845/2010). É claro que nada disso seria possível senão no contexto histórico de formação do mundo burguês que, nas palavras de Ernst Bloch (1959/2005), se traduziu num verdadeiro “*logos* do trabalho” capaz de estabelecer as condições para o surgimento de um materialismo pautado na “atividade prática humana sensível” e de levar a “nova filosofia às barricadas”.

Que se aprenda nisso a marca a não perder de vista do estruturalismo. Ele introduz em toda ‘ciência humana’ – entre aspas – que conquista uma modalidade muito especial do sujeito, aquele para o qual não encontramos nenhum índice senão o topológico, digamos, o signo gerador da banda de Moebius, que chamamos de oitão interior. O sujeito está, se nos permitem dizê-lo, em uma exclusão interna ao seu objeto. (Lacan, 1965/1998, p. 875).

Ao elaborar uma concepção de sujeito que, para além de ser um significante vazio de conteúdo a ser interpelado, se configura como uma espécie de “falha da interpelação” resultante de sua própria “separação” do grande Outro – um sujeito que, como elogia Badiou, mais que representar uma realidade simbólica, procede de uma ruptura interna a essa realidade –, Lacan foi capaz de fugir aos vícios franceses apontados por Perry Anderson, que se alternavam entre “absolutismo retórico da estrutura” e “fetichismo fragmentado do sujeito”. Pois nos parece lícito afirmar que a psicanálise compartilha, resguardadas as devidas idiosincrasias de cada campo, do mesmo ponto arquimédico do marxismo: “[...] a busca de ações subjetivas capazes de estratégias efetivas para o desalojamento de estruturas objetivas” (Anderson, 1985, p. 123). Não sem motivos, tal dimensão é fundamental a toda perspectiva utópica que se pretenda materialista, como se pode observar de Ernst Bloch (1951/2022) a Fredric Jameson (2021), que logo perceberam que a utopia não poderia nascer de outro lugar, senão da velha relação dialética sujeito-objeto.

### **Sobre a psicanálise doméstica**

Em 1910, uma mulher de meia idade que acabara de se divorciar de seu marido chega ao consultório do já relativamente famoso e indiscutivelmente controverso médico vienense, Sigmund Freud. A motivação para a sua visita possuía a forma de uma queixa dupla. Por um lado, um “estado de angústia” supostamente ensejado pelo recente fracasso de seu casamento. Por outro, o incremento dessa angústia frente a intervenção vinda de um jovem médico que ela havia consultado há pouco tempo e que se dizia freudiano: a de que seu sofrimento era causado por uma carência sexual cuja “terapêutica”, nesse caso, envolvia que a paciente ou reatasse com seu ex-marido, ou encontrasse um amante, ou ela mesma se satisfizesse masturbando-se. Ora, para esta mulher, que na época da consulta já contava com mais de 40 anos e que, portanto, fora criada em plena era vitoriana, as

sugestões do jovem médico apareciam, quando não insatisfatórias, moralmente repugnantes.

Não é difícil imaginar o embaraço de Freud diante da situação. Como era seu costume frente aos impasses que a clínica lhe impunha, pôs-se então a elaborar teoricamente o fato em um texto, que tornar-se-ia clássico, acerca do que ele caracterizou como “psicanálise selvagem”. O esquema geral de sua crítica é conhecido: a denúncia da generalização imprópria dos pressupostos psicanalíticos. No caso em questão, envolvendo a vulgarização da etiologia sexual das neuroses que levava a uma compreensão da sexualidade apenas em seu aspecto somático; nas palavras do próprio Freud, num “sentido popular” da “vida sexual” que ignorava o tratamento “técnico” e “científico” que a psicanálise lhe destina. “Selvagem”, portanto, assumia no referido manuscrito o sentido literal, enquanto qualificativo pejorativo, mas também o sentido de “desregrado”, “irregular”<sup>238</sup>, pois aquém do rigor psicanalítico. (Freud, 1910/2013).

Freud aproveita, então, a ocasião para lembrar que não é infundada a preferência, em psicanálise, pelo termo “psicosexualidade”, que dá o devido destaque para o “fator psíquico” (Freud, 1910/2013). Pois se a psicanálise elege a sexualidade como eixo privilegiado para o entendimento da natureza dos vínculos humanos, é por reconhecer o seu caráter irreduzivelmente pulsional. E a pulsão, como define o próprio Freud alguns anos mais tarde, configura-se “[...] como um conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo.” (Freud, 1915a/2010, p. 57). A sexualidade, portanto, é essa dimensão inerente à natureza fisiológica do ser humano que, invariavelmente, depende de um suplemento psíquico. Por isso não existe ato sexual sem sustentação fantasmática, o que, entre outras coisas, levaria Lacan (1971-72/2012) a afirmar, muitos anos depois, que a rigor a relação sexual não existe e que é isso que condiciona o discurso analítico. Com efeito, pulsão (*Trieb*) não é um sinônimo para instinto (*Instinkt*) exatamente porque a sexualidade-em-si, natural, inexistente para os seres humanos. O que não é outra coisa senão a maneira lacaniana de dizer que a dissecação do sexual operada pela psicanálise, longe de visar uma espécie de pansexualismo, na verdade reduz a sexualidade a uma inconsistência e negatividade puras

---

<sup>238</sup> Segundo indicado na nota de tradução feita por Paulo César de Souza: “‘Selvagem’: tradução literal do adjetivo alemão *wild*, que é grafado como seu equivalente inglês e, como ele, pode ter o sentido de ‘desregrado, irregular’ – sentido que não é tão frequente em português, mas que se acha, por exemplo, na expressão ‘capitalismo selvagem’.” (Freud, 1910/2013, p. 257).



– cujo estatuto, como veremos, é ontológico justamente por ser a expressão de uma ausência de determinação espalhada na própria natureza (Zupančič, 2019).

Freud está certo, portanto, em advogar que, sem uma adequada concepção de sexualidade, “não sobra espaço” para a psicanálise (Freud, 1910/2013). Não foi por acaso que uma espécie de programa freudiano de crítica à generalização imprópria dos pressupostos psicanalíticos se completou, ainda naquela década, em torno do problema da causalidade sexual. Mais especificamente, no duro embate com Carl Gustav Jung e sua concepção de libido como energia psíquica generalista (Freud, 1914a/2010), que na visão de Freud teria levado o psiquiatra suíço à ignorar a participação dominante das “forças pulsionais libidinais” no adoecimento psíquico em favor do privilégio indevido de “aspirações e objetivos culturais remotos”, tal como teria ocorrido com Alfred Adler ao subordinar a “conduta sexual do ser humano” ao “instinto de afirmação do indivíduo” (Freud, 1918[1914]/2010). Se quiséssemos propor uma esquematização provisória, poderíamos inclusive derivar, como saldo final, uma *tipologia freudiana de generalizações impróprias da psicanálise*: de tipo *reducionista*, como a que se faz presente na psicanálise selvagem; e de tipo *relativista*, implicada por exemplo na psicologia analítica e na psicologia individual.

O interessante é que, ao contextualizar o debate interno ao universo psicanalítico na década de 1910, torna-se possível lançar luz sobre um objetivo subterrâneo do texto sobre a psicanálise selvagem. Pois, muito mais que discutir os riscos iatrogênicos da má conduta analítica, a preocupação de Freud era estabelecer limites mais ou menos nítidos da ciência que estava criando. O “caso” sobre o qual ele se debruçava, portanto, não era o da mulher de 40 anos recém divorciada, mas o da psicanálise que acabava de ganhar maioria e começava a ser palco de seus próprios divórcios (sendo os de Jung e de Adler, certamente, os que mais produziram *frisson* alguns anos mais tarde<sup>239</sup>). E isso, Freud (1910/2013) mesmo confessa, ao asseverar que esses “psicanalistas selvagens”, “que não são um dos nossos”, “prejudicam mais a causa do que os doentes”. Tanto que, já no último parágrafo do manuscrito, Freud comenta em tom desprezioso que, na primavera, ele e seus amigos

---

<sup>239</sup> “Sabe-se que a resistência contra os resultados da psicanálise assumiu nova forma, na presente fase da luta em torno da psicanálise. Os críticos antes se contentavam em negar a realidade dos fatos defendidos pela análise, e para isso a melhor técnica era evitar comprová-los. Esse procedimento parece estar se esgotando aos poucos; agora seguem outro caminho, o de reconhecer os fatos, mas afastar por meio de reinterpretações as conclusões a que levam, de maneira que novamente se defendem das novidades chocantes. O estudo das neuroses infantis demonstra a total insuficiência dessas tentativas rasas ou violentas de reinterpretação.” (Freud, 1918[1914]/2011, pp. 11-12).

psicanalistas fundaram uma sociedade psicanalítica internacional, instituição que mais tarde seria conhecida pela vigilância diligente da doutrina e prática psicanalíticas. Vale dizer que nesse mesmo período, Freud postula os conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*) de sua metapsicologia, ou pelo menos do que entende-se hoje como primeira tópica (Freud, 1914a/2010; 1915a/2010; 1915b/2010; 1915c/2010; 1917[1915]/2010), e escreve uma série de artigos com recomendações técnicas (Freud, 1912a/2010; 1912b/2010; 1913/2010; 1914b/2010; 1915e/2010).

Ora, sem questionar o esforço de Freud em evitar a banalização da psicanálise, gostaríamos de destacar um efeito colateral de sua intervenção, ligado à “desagradável” (o adjetivo é dele) tarefa de “[...] monopolizar dessa maneira a prerrogativa de exercer uma técnica médica” (Freud, 1910/2013, p. 256). Mais bem observada em perspectiva e retroativamente, sugerimos nomear essa espécie de reação adversa decorrente da postura de retidão freudiana contra todo tipo de “selvageria” teórica ou clínica de *psicanálise doméstica*. Que uma tal tendência seja derivada do momento de criação do que poderíamos chamar (com a concordância garantida dos lacanianos) de “condomínio ipeista”<sup>240</sup>, é mais que mera coincidência. Inversamente proporcional à psicanálise selvagem – e, portanto, por se pautar na simples negação dela, tão ideológica quanto –, somos da opinião de que seu mecanismo fundamental engendra a *especialização imprópria dos pressupostos da psicanálise*.

Mas a essa altura de nossa discussão, o leitor pode se perguntar: qual o interesse, para a presente pesquisa, do esforço relativamente longo de identificação de uma estratégia privilegiada de controle doutrinal no seio da história de institucionalização da psicanálise? A resposta, deduzível da forma como concluímos nosso primeiro capítulo, é a de que sem uma crítica explícita às manifestações de domesticação da teoria psicanalítica torna-se praticamente impossível dar fundamento a um estudo psicanaliticamente orientado sobre a pertinência contemporânea da utopia. Isso porque a nossa objeção à especialização imprópria da psicanálise envolve, inevitavelmente, em um certo elogio ao potencial de generalização de seus pressupostos. Com o adendo de que, diferentemente das

---

<sup>240</sup> Em uma articulação original entre crítica da razão diagnóstica e análise do Brasil, Christian Dunker (2015) tematiza extensamente sobre a noção de “lógica do condomínio” enquanto uma estratégia ideológica que envolve uma espécie de montagem entre a construção de um espaço fantasmático para suturar as contradições (o próprio “condomínio” como um lugar harmônico e ideal) e a incidência de uma autoridade superegoica (todo condomínio possui um “síndico”) que, a nosso ver, poderia ser satisfatoriamente aplicada à história das instituições psicanalíticas, incluída aí a de seu marco zero: a IPA. Vale dizer que o próprio autor esboçou algo nesse sentido, mas limitando-se à formação da psicanálise brasileira.

generalizações de tipo reducionista e relativista abordadas, propomos que um tal projeto só é frutífero se realizado de maneira *regrada* e *regulada*. Em outras palavras, em consonância com Tupinambá (2015b, 2019), acreditamos que seja possível, desde que com método, superar a “filosofia espontânea da psicanálise” garantindo o rigor de seus constructos cruciais. E isso sem que seja necessário enclausurá-la num circuito fechado no qual a relação com outros campos – sobretudo com a política – seja sempre negativa ou excessivamente hierarquizada.

Contudo, contra essa tendência da psicanálise em se converter em uma *ideologia psicanalítica*, é necessário travar um combate contemporâneo. Isso porque, essa espécie de predisposição estrutural, de presença perene desde Freud, se manifesta também de modo mais específico na história do lacanismo enquanto uma *ideologia lacaniana* (Tupinambá, 2019) e, de maneira ainda mais particular e contingente, pelo menos desde a morte de Lacan com a hegemonia institucional de certa *política milleriana* (Pavón-Cuéllar, 2018).<sup>241</sup>

De modo semelhante à iniciativa de Freud, Ferenczi e companhia no momento de criação da IPA, a intervenção teórica e institucional de Jacques-Alain Miller parece ter se apresentado, inicialmente, apenas como mais um esforço bem-intencionado de “[...] preservação, elucidação e transmissão da obra de Lacan, evitando sua dispersão, fragmentação, mutilação, banalização, degeneração ou aprisionamento em interpretações herméticas e esotéricas” (Pavón-Cuéllar, 2018, n.p.). Todavia, de modo semelhante à intervenção de Freud, Ferenczi e companhia, sua iniciativa também revelaria com o passar dos anos, além das boas intenções, interesses escusos e mais abrangentes de controle<sup>242</sup> político e doutrinal. Uma das expressões mais nítidas disso se mostra na estratégia de elevação do texto lacaniano ao estatuto de um cânone que passa a servir como uma espécie de remédio capaz de elaborar todo e qualquer novo impasse com o qual os psicanalistas possam vir a se defrontar (Dunker & Kyrillos Neto, 2014). Assim, escande-se o ensino lacaniano em sequências conceituais que supostamente revelam que Lacan, sobretudo na fase final de sua elaboração, já teria entrevisto a solução para os dilemas contemporâneos (Tupinambá, 2015). Com isso, cria-se a estranha situação na qual as respostas lacanianas,

---

<sup>241</sup> Não custa ressaltar que nem a noção de ideologia lacaniana proposta por Gabriel Tupinambá, nem a de política milleriana de David Pavón-Cuéllar, são redutíveis ao que propomos. Para ser exato, o que possibilita a articulação é a presença, a nosso ver constante em todos esses fenômenos, da triangulação entre interesses teóricos, clínicos e institucionais.

<sup>242</sup> O episódio de 2017 envolvendo o posicionamento crítico da AMP em relação à Jean-Luc Mélenchon nas eleições presidenciais francesas (Pavón-Cuéllar, 2018; Tupinambá, 2019), que viria a se repetir de modo ainda mais agressivo em 2022 (Miller, 2022), é, nesse sentido, revelador.

acometidas da velha ilusão retroativa, acabam por vir sempre antes das perguntas. O próprio Miller, em entrevista com um correspondente brasileiro na França, realizada em 1989, chega a expor a sua ideia de que Lacan ensina sobre o futuro por ser um autor fora do tempo e, portanto, eternamente contemporâneo:

*Devo dizer que Lacan é um precursor. É frequente, na história das idéias, um pensador propor noções que somente longos anos depois serão trabalhadas. Era esta a ambição de Nietzsche quando fazia as considerações que chamava de intempestivas contra o tempo e fora do tempo. Ele assinava a ambição de ser nosso contemporâneo. Stendhal pensava que seria apreciado em 50 anos. De fato, morreu em 1848 e somente em 1880 começou a ser reconhecido como um autor maior. Então, Lacan é precursor. Quer dizer, ele não foi compreendido em seu tempo na medida mesma da fascinação que provocou. [...] É preciso dizer que logo que ele [O Seminário 7] foi publicado na França, em 1986, ninguém o viu como um testemunho retrospectivo do que se ensinou em Paris em 1960. Foi lido – e bastante comentado na imprensa – como algo que pode nos ensinar do futuro. Lê-se este livro no presente. É por isso que, malgrado os convites que recebo dos editores, me recuso a fazer prefácios ou notas eruditas a este texto porque ele é como livro de hoje. Você, que é correspondente na França, sabe bem como se passa aqui com as obras geniais pelas quais o interesse dura um mês e meio. Depois desaparecem, ninguém fala e ninguém nunca mais lerá. Muitas vezes são teorias gerais da modernidade, da Europa, ou a nova filosofia, que durou talvez um ano... Acredito que Lacan acomoda seu ponto de vista de tal maneira que – por exemplo, no que concerne à psicanálise – é sempre válido. (Costa, 1989, p. E8, grifos nossos).*

A ocasião da fala é extremamente sugestiva do entrelaçamento entre estratégia hermenêutica e política condominial. Afinal, trata-se de uma entrevista em função da publicação da versão brasileira do seminário sobre a ética da psicanálise, na qual Miller aproveita para, além de divulgar o livro ressaltando a sua atualidade permanente, fazer duras críticas a MD Magno e, implicitamente, apresentar Jorge Forbes (que acompanhava a entrevista) como representante brasileiro do psicanalista “sério” e “aplicado”, candidato ideal a ocupar o cargo de síndico de ultramar. Afinal, quando o empuxo histórico à formação de uma psicanálise doméstica ganhou mais um importante capítulo no projeto institucional do gênero de Lacan, o Brasil (bem como outros países periféricos, como Argentina, Bolívia, Peru, Equador, Venezuela, Guatemala, Cuba, México, Chile e, mais recentemente, Uruguai)<sup>243</sup> tornou-se uma espécie de quintal ou *playground* do condomínio francês.

Mas há uma ocasião mais recente sobre a qual ainda vale a pena nos debruçar, por envolver certa interpretação de um desenvolvimento teórico tardio de Lacan que será de

---

<sup>243</sup> Em suma, todos os países que contam com uma escola de psicanálise lacaniana vinculada à seção americana da AMP: a FAPOL.

suma importância à nossa abordagem da utopia. Trata-se de uma proposta teórico-clínica cuja “elaboração coletiva” se deu em um importante evento, no ano de 1998, que ficou conhecido como Convenção de Antibes, ganhando posteriormente, em 2008, uma apresentação mais ou menos formal dada por Miller em um seminário pronunciado em inglês, realizado em Paris e organizado por Marie-Hélène Brousse.

A proposta, reunida em livro (Batista & Laia, 2012), se deixa deduzir sem muito esforço e soa aos já iniciados como assunto conhecido, quase como um tique da última moda lacaniana, envolvendo a tentativa de extrair do chamado ultimíssimo Lacan uma resposta antecipada para o que vem sendo visto como novos sintomas<sup>244</sup>. Como a obra de Lacan é supostamente livre de anacronismo, os psicanalistas se veem permitidos a vasculhar em seus comentários críticos na década de 1970 uma resolução quase profética para as formas de sofrimento surgidas na virada entre os séculos. O próprio uso do sufixo -íssimo – que na verdade decorre de um curso ministrado por Miller (2014) entre 2006 e 2007 – remete a um regime de interpretação desistoricizante que pressupõe que o ensino lacaniano, com o perdão do trocadilho malicioso, não cessa de não terminar: quando parece que chegamos ao seu momento último, encontramos um mais além.

Assim se dá a abertura da Convenção, na qual, segundo Philippe de Georges, “sob o signo da clínica borromeana” e com a “paixão dos lavradores do Campo Freudiano<sup>245</sup>”, psicanalistas de toda comunidade internacional se encontraram “[...] para lavar, semear, cultivar o Campo, cuja reconquista está sempre na ordem do dia” (Batista & Laia, 2012, p. 236). Ao tomar a palavra, Jacques-Alain Miller faz dois comentários preliminares. O primeiro quanto ao título do evento: “Está previsto que esta seja uma convenção. *Trata-se de convergir* para um acordo: acordo sobre o uso das palavras, acordo sobre a descrição, acordo sobre a classificação. *Logo, convenção sim, concílio não.*” (Batista & Laia, 2012, p.

<sup>244</sup> Como comenta Sandra Arruda Grostein no *Prefácio da Edição Brasileira*: “O fazer da clínica nos obriga a sempre inovar e inventar em face dos sintomas que, por sua plasticidade, se renovam. Entre 1996 e 1999 houve, na França, uma série de Conversações no âmbito da Seções Clínica do Campo Freudiano, visando questionar a psicose a partir dos manejos clínicos e das manifestações sintomáticas travestidas de ineditismos. O objetivo [...] é estabelecer novas convenções sobre a psicose, recuperando alguns conceitos clássicos da clínica lacaniana e reformulando-os, para apresentar alternativas ao estabelecimento do diagnóstico diferencial entre neurose e psicose, na discussão de casos em atendimento.” (Batista & Laia, 2012, p. 7).

<sup>245</sup> No *site* da AMP consta a seguinte apresentação do Campo Freudiano: “Em fevereiro de 1979, Jacques Lacan criou a Fundação do Campo Freudiano. Desde então, o Campo Freudiano recebe aqueles que desejam sustentar, difundir e aprofundar a Orientação Lacaniana na psicanálise em seus países, em suas línguas e em suas culturas. O Campo Freudiano foi o lugar e o antecedente de onde surgiram e foram constituídas as sete Escolas do Campo Freudiano que, com a Escola da Causa Freudiana, pertencem atualmente à Associação Mundial de Psicanálise.”. Para mais informações, ver: [https://www.wapol.org/pt/campo\\_freudiano/Template.asp](https://www.wapol.org/pt/campo_freudiano/Template.asp).

239, grifos nossos). Por um lado, salta aos olhos a coesão da comunidade lacaniana reunida em torno de Miller, capaz de estabelecer convenções (como veremos, diagnósticas) que possibilitam uma linguagem comum entre analistas. Por outro, a definição do encontro por meio da *Verneinung* de que se trate de um concílio, termo que remete à reunião entre autoridades eclesiásticas. É difícil não lembrar do exemplo clássico apresentado por Freud, no qual o próprio sujeito espontaneamente entrega um conteúdo latente pela via de sua *negação*: “Você pergunta quem pode ser esta pessoa no sonho. Minha mãe não é. Corrigimos: então é a mãe.” (Freud, 1925a/2011, p. 276). O segundo comentário preliminar, aliás, corrobora com isso, em que Miller esclarece que a Convenção será marcada pela discrição e pelo sigilo que, diga-se de passagem, é própria aos concílios do Vaticano: tomando muito “mais precauções” que nos anos anteriores<sup>246</sup>, procedendo de forma “menos espontânea”, ele anuncia, “para tranquilizar a todos”, que “não é certo que tenhamos, desta vez, que publicar nossas discussões.” (Batista & Laia, 2012, p. 240).

Não sabemos ao certo se o texto que foi a público é uma reprodução integral do que de fato ocorreu naqueles dias de 1998. Dúvida, aliás, que paira sobre boa parte da literatura lacaniana que, frequentemente, é de proveniência oral – incluindo o caso óbvio e polêmico dos seminários do próprio Lacan, estabelecidos por seu gênero. Inclusive, essa é uma questão que nos dá a oportunidade para abrir um breve parêntese, cujo conteúdo é oriundo da experiência pessoal do autor desta tese: na mesma medida em que, desde Lacan, grande parte dos textos de psicanalistas que chegam a nós vindos da França são frutos de apresentações orais, no Brasil é comum que os psicanalistas, em contextos de apresentação e debate falado, façam a leitura de textos escritos previamente. O resultado, curiosíssimo, é a formação de um jogo de espelhos entre franceses e brasileiros, no qual de um lado o oral se torna escrito e do outro o escrito se torna oral. Ora, se lembrarmos que a própria crítica marxiana da ideologia surge da metáfora da inversão óptica<sup>247</sup> e que a teorização lacaniana sobre o estádio do espelho envolve a alienação a uma imagem reificada (e reificante)<sup>248</sup>,

<sup>246</sup> O psicanalista se refere ao Conciliábulo de Arcachon, em 1996, e a Conversação de Angers, em 1997.

<sup>247</sup> “Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.” (Marx & Engels, 1845-46/2007, p. 94).

<sup>248</sup> “[...] o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se

podemos talvez arriscar uma hipótese que lança luz ao fato de que esse jogo especular possa ser menos fortuito do que parece, mas determinado pela história das relações assimétricas entre centro e periferia. Afinal, se nossa percepção estiver correta, temos um cenário bastante sugestivo no qual, enquanto os franceses sentem-se autorizados a recorrer à espontaneidade e à liberdade que é própria ao processo de *enunciação*, os brasileiros tendem a se limitar à reprodução quase automática de *enunciados* já estabelecidos.

Seja como for, fechando o parêntese podemos enfim retomar os nossos objetivos, para os quais basta agora examinar o texto proferido em 2008 (Batista & Laia, 2012), ao qual o próprio Miller nomeou como um “efeito de retorno” ao tema central do encontro em Antibes, qual seja: a *psicose ordinária*. No clima de luta por “reconquista” que havia sido anunciado por Philippe de Georges, Miller, direcionando-se a um público anglófono, deixa às claras suas intenções de “promover” o Campo Freudiano “com vigor” no mundo anglo-saxão, isto é, nos países em que o inglês é usado para transmitir o ensino de Lacan, com destaque para a Inglaterra, os Estados Unidos e a Austrália, citados nominalmente. O interessante é que dessa vez já não se tratava da busca por “convergência” ou do estabelecimento de “convenções”, como dez anos antes, mas da “disputa” em torno do legado lacaniano em um contexto geográfico e cultural específico. Assim, referindo-se a uma “América dividida”, Miller comenta:

Freud se fez a famosa pergunta: ‘o que quer uma mulher?’. Ele a colocou como homem, talvez também como mulher. Apesar dos trinta anos de ensino de Lacan, não temos a resposta, embora tenhamos tentado bastante. Não é então uma questão discriminadora. Outra pergunta perturbou-me durante anos: ‘o que querem os americanos?’ Tenho uma resposta! Uma resposta parcial. Eles querem Slavoj Žižek. Querem o Lacan de Slavoj Žižek. Eles o preferem ao Lacan do Campo Freudiano, pelo menos no momento. A questão é de fato a seguinte: eles querem conceitos muito definidos? Ou querem espaço para discutir? Um espaço de disputa? Este é o caso em relação aos conceitos da psicanálise. (Batista & Laia, 2012, p. 400).

Ainda que doravante Miller não faça mais nenhuma referência explícita a Žižek, veremos como essa menção inicial é de fundamental importância para o entendimento de uma dimensão tácita, porém crucial, de sua intervenção. Mas avancemos num ritmo minimamente cadenciado para fazer justiça a sua elaboração. Em linhas gerais, a proposta é relativamente simples. A dificuldade crescente entre os psicanalistas na realização de um

---

sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental.” (Lacan, 1949/1998, p. 100, grifo do autor).

diagnóstico diferencial poderia ser resolvida por meio dessa nova velha categoria – a psicose ordinária – que, apesar de não ser uma categoria “de Lacan” (por isso nova), seria “lacaniana” (por isso velha), pois derivada de seu “último ensino”. Esta resolveria uma série de impasses teóricos, por implicar em pelo menos três críticas concatenadas: ao uso da forclusão do nome-do-pai como critério absoluto de definição diagnóstica; ao neurótico-centrismo da psicanálise que faz da neurose uma espécie de fundo de tela (*wallpaper*); a uma dita clínica binária presa à dicotomia neurose/psicose.

É interessante notar como a ideia de uma “clínica borromeana” aparece como uma meta a ser perseguida, uma espécie de *santíssima trindade lacaniana*<sup>249</sup> contra o velho binarismo de sempre. A psicose ordinária seria, desse modo, como um “terceiro excluído” que finalmente viria à luz pela pena de Miller. A perversão, para o autor, não entraria na conta por dois motivos: primeiro, que ela “pesa menos na balança” pois os perversos nunca se analisam de fato; segundo, porque a noção em si deveria ser abandonada devido as críticas vindas do movimento *gay*. Vale destacar que a própria psicose ordinária seria também marcada por uma tríade, podendo ser identificada pelo clínico a partir de três formas de “externalidade”: social, corporal e subjetiva.

Mas a busca pela trindade não se esgota por aí. A certa altura de sua fala, Miller propõe que há dois momentos na construção lacaniana das psicoses presente nos *Escritos*. No primeiro, na época “clássica” de Lacan, temos o “mundo imaginário instável”, em que a loucura aparece como estrutura primária da formação subjetiva. No segundo, já munido da noção de “ordem simbólica”, Lacan estabelece uma teoria sobre o nome-do-pai e sua forclusão. Uma vez mais, encontramos a ideia do terceiro (momento) excluído, da primazia do real, para o qual teria faltado um escrito de Lacan. Ora, a proposta milleriana não envolve outra coisa, senão o preenchimento dessa lacuna. Desse modo, a ordenação da obra lacaniana em uma progressão linear entre sequências teóricas, que é típica da

---

<sup>249</sup> Não deixa de ser digno de nota que a busca pela santíssima trindade lacaniana seja motivada por uma elaboração teórica envolvendo a relativização de um conceito cuja referência à santíssima trindade cristã é inegável, como é o caso do nome-do-pai. O próprio Lacan (1963b/2005), na única lição do chamado seminário interrompido dedicado aos “nomes-do-pai”, chega a comentar de sua surpresa ao perceber que Santo Agostinho dizia pouca coisa sobre o “pai” em *De trinitate*. Anos depois, Lacan (1975-76/2007) dirá que a sua análise do nó borromeano se constituía como o “negativo da religião”. O curioso é que o psicanalista francês tenha sido freudiano até nisso, propondo ao final da vida um implícito acerto de contas com a raiz católica de sua formação familiar, tal como Freud (1939[1934-1938]/2018) fez com o judaísmo em seu estudo sobre Moisés.



hermenêutica de Miller, se faria presente. O resultado são três versões não estanques, mas com contornos bem definidos, de Lacan: o do imaginário, o do simbólico e o do real.<sup>250</sup>

O curioso é que, apesar de Miller ressaltar que a psicose ordinária surge de uma necessidade proveniente da prática clínica, a rigor a categoria parece não resolver o problema dos novos sintomas e de sua difícil apreensão. Um bom exemplo disso é a sua fácil aplicação a um “velho sintoma”, para ser mais exato, a uma das mais famosas controvérsias diagnósticas da história da psicanálise: o Homem dos Lobos. Diagnosticado como neurótico obsessivo por Freud e como paranoico por Ruth Mack Brunswick, Miller viu no caso um exemplar freudiano legítimo de psicose ordinária. Contudo, é difícil deixar de notar que tal afirmação esclarece tanto quanto recorrer a um diagnóstico já existente, como o *borderline*<sup>251</sup>. O que nos leva a crer que a nova velha categoria nosológica corre sérios riscos de ser não mais que um subterfúgio, uma resposta indeterminada, funcionando tal como aquela opção capiciosa comum em provas de múltipla escolha: “nenhuma das alternativas anteriores”. Com isso, os analistas se veem permitidos, sempre que a dúvida entre neurose ou psicose surgir, a responder que não se trata nem de uma, nem de outra. Mas agora sem medo da indecisão, pois finalmente dotados da teorização sobre algo semelhante a uma terceira estrutura clínica (mas não idêntica, visto que a proposta em si engendra uma crítica da rigidez estrutural). Que o próprio Miller reconheça os perigos da noção se tornar um “asilo de ignorância”, demonstra sua honestidade, mas efetivamente não soluciona o impasse que a convenção diagnóstica entranha.

Nesse ponto, aliás, se encontra uma peculiaridade importante da categoria de psicose ordinária. A nível prático, como mostramos, ela surge como alternativa diagnóstica

---

<sup>250</sup> Para fazer justiça a Jacques-Alain Miller, é preciso reconhecer que ele não deixa de dar indícios de que as três “fases” de Lacan devem ser retroativamente enodadas, formando o famoso RSI. Seja como for, para além de tudo que já dissemos sobre a desistoricização imanente à própria abordagem do ultimíssimo Lacan, o fato de, não raras vezes, Miller e seus seguidores se utilizarem de designações precisas para os diferentes momentos da psicanálise lacaniana, como “clínica estrutural” (Teixeira, 2015) e “clínica sinthomática” (Cordeiro & Guedes, 2014), bem como disporem a teoria em diferentes “paradigmas” (Miller, 2012), não deixa margem à dúvida quanto à efetividade da referida estratégia hermenêutica.

<sup>251</sup> Vale comentar que o próprio Lacan chega a se referir ao Homem dos Lobos como um caso *borderline* no seminário sobre a angústia. Todavia, na versão oficial dos seminários (Lacan, 1962-63/2005), estabelecida por Miller, o trecho é suprimido – o que, diga-se de passagem, não deixa de ser conveniente à proposição de uma nova categoria nosológica, essa sim legitimamente lacaniana. O trecho em que Lacan faz referência explícita ao diagnóstico *borderline* encontra-se na aula do dia 19 de dezembro de 1962 (p. 42) da transcrição alternativa dos seminários conhecida como *staferla*: <http://staferla.free.fr/S10/S10%20L'ANGOISSE.pdf> (agracemos aos vídeos de Christian Dunker, em seu canal no *youtube*, por nos ajudar a rastrear esta informação). Para uma discussão em torno do fato de termos de Lacan sobretudo “escritos que lhe são atribuídos”, “montanhas de transcrições ‘estabelecidas’ das coisas que ele disse”, bem como para uma crítica à irresponsabilidade de se concentrar a “tradução” (na ampla acepção do termo) da obra de Lacan a uma só pessoa, ver *Desler Lacan* (2018), de Ricardo Goldenberg.

aos casos que não se adequam ao binarismo neurose/psicose, o que inevitavelmente a aproxima dos casos fronteiriços. A nível teórico, porém, trata-se de um diagnóstico redutível à psicose em suas diferentes manifestações, o que por sua vez a distingue dos casos limítrofes.<sup>252</sup> Disso, surge uma categoria diagnóstica cujos contornos possuem, a um só tempo, consistência teórica e inconsistência prática<sup>253</sup>.

A nossa hipótese é a de que tal excentricidade está longe de ser imotivada, sendo determinada pelo contexto de forja da categoria. Como dissemos, a proposta milleriana abarca, sobretudo, algumas recomendações práticas pertinentes às últimas elaborações lacanianas, que lhe permitiram conceber algo como uma clínica do real. Ainda que Miller não indique claramente, sabemos que ele extrai a base teórica para pensar a noção de psicose ordinária especialmente do *Seminário 23* (Lacan, 1975-76/2007) – logo, de um dos momentos de maior abstração do ensino de Lacan<sup>254</sup>. O núcleo original de sua contribuição, portanto, está em ter deduzido, da análise da obra literária de James Joyce e das experimentações formais em torno da topologia dos nós, uma aplicação clínica.

E de fato, apesar da referência não ser explícita e da proposta de Miller não ser redutível às invenções de Lacan de meados dos anos 1970, a influência é bem identificável. Boa parte das afirmações millerianas (Batista & Laia, 2012) podem realmente ser encontradas no último Lacan. Nesse sentido, poderíamos citar, a título de exemplo, a mudança no estatuto do nome-do-pai que, de significante privilegiado, torna-se um predicamento possível da lógica simbólica; a associação disso com a concepção de que “todo mundo é louco”; a ideia de que toda ordem simbólica envolve uma construção proto-

---

<sup>252</sup> O próprio Miller aborda isso, mas de um modo um tanto quanto nebuloso: “A psicose ordinária evidencia a existência de ‘uma desordem na junção mais íntima do sentimento de vida no sujeito’. Isso significa que é possível conectar todos os pequenos detalhes, que parecem distantes uns dos outros, a uma desordem central. Trata-se então de ordenar o caso. Nos casos ditos *borderline*, se diz que não parecem ser nem uma psicose nem uma neurose. Não cremos nisso. A categoria da psicose ordinária se origina da prática, das dificuldades práticas. Se vocês não reconhecem uma neurose e se não há sinais evidentes de psicose, procurem os pequenos sinais. É uma clínica dos pequenos indícios da forclusão. [...] É uma clínica da tonalidade. É o uso disso. Mas a psicose ordinária deve ser redutível a uma forma clássica de psicose ou a uma forma original de psicose.” (Batista & Laia, 2012, p. 422).

<sup>253</sup> Um possível efeito desagradável disso é um aumento vertiginoso de diagnósticos de psicose ordinária, tal como no episódio machadiano de Simão Bacamarte em Itaguaí. Vyacheslav Tsapkin chega a levantar uma questão nesse sentido, no debate que sucede à apresentação de Miller, ao comentar da semelhança entre a psicose ordinária e a categoria de psicose de progressão lenta da Escola de Psiquiatria de Moscou, proposta por Andrei Snezhnevsky, que teria servido para que dissidentes fossem diagnosticados como psicóticos na União Soviética.

<sup>254</sup> Não apenas abstrato pelo recurso à formalização matemática, devemos dizer, como consideravelmente abstruso. O texto da conferência *Joyce, o Sintoma* (Lacan, 1975b/2003) é exemplar de uma escrita excessivamente intrincada e enigmática, com um uso nada comedido de neologismos e de exploração fonética da língua, num estilo próximo ao do próprio James Joyce.

delirante de sentido em torno de um ponto sem sentido; a afirmação de uma semelhança entre o “nome-do-pai” e o “sol”, que implicitamente acena para o elogio ao descentramento kepleriano do universo (Lacan, 1972-73/2008; 1975-76/2007). Além disso, a premissa que atravessa todas essas teses, ligada a crítica da redução da psicose a uma experiência deficitária em relação a uma suposta normalidade neurótica, é ainda mais antiga em Lacan (Lacan, 1957-58/1998; 1966c/2003).

Porém, não é certo que Lacan procurasse derivar daí uma diretriz específica e inovadora para a clínica<sup>255</sup>. Sobre isso, não nos parece irrelevante que, na tentativa de definir sua categoria, Miller proponha que “[...] buscamos na psicose ordinária, essa desordem na junção mais íntima do sentimento de vida” (Batista & Laia, 2012, p. 411). Sentença extraída de um trecho isolado do mais importante escrito lacaniano sobre psicose, sua utilização como critério de identificação clínica parece no mínimo vaga<sup>256</sup>. Até porque “sentimento de vida” é uma noção ampla o bastante para dar margem a diferentes compreensões, ressaltadas pelo próprio autor, que vão desde a dimensão sinestésica da percepção até à ideia de “ser-no-mundo” – e, acrescentaríamos, ainda, ao famoso “sentimento oceânico” de que falava Freud (1930/2011). Aliás, nesse sentido, a ideia de que a psicose ordinária requer uma clínica da “tonalidade” e dos “pequenos indícios” dá-nos a oportunidade para um comentário crítico sobre a insuflada temática dos “novos sintomas”. Pois acreditamos que tais sintomas remetem mais à psicanálise, melhor dizendo, aos novos psicanalistas, que propriamente aos novos analisantes. Assim sendo, propomos que o termo a ser retido aqui é “ordinária” e não “psicose”. Trata-se da quebra

---

<sup>255</sup> Nesse sentido, cai como uma luva a advertência feita pelo “segundíssimo” Lacan (o “primeiríssimo” era mais psiquiatra que propriamente psicanalista) no sugestivo contexto de crítica à neurotização de pacientes psicóticos: “[...] usar a técnica [...] fora da experiência a que ela se aplica é tão estúpido quanto esfalfar-se nos remos quando o barco está encalhado na areia” (Lacan, 1957-58/1998, p. 590). Sabemos que Lacan se referia à técnica instituída por Freud, mas parece lícito dizer que o mesmo vale para a teoria instituída pelo “ultimíssimo” Lacan que, se impropriamente aplicada à clínica, pode levar a uma arresada psicotização de pacientes neuróticos.

<sup>256</sup> Sem deixar de reconhecer o que há de mais pertinente na introdução do termo psicose ordinária na clínica psicanalítica, Antônio Teixeira chega a falar em “gambiarra conceitual”: “Desordem na junção íntima do sentimento de vida do sujeito?! Que diabo será isso?!” (Teixeira, 2015, p. 12). Curiosamente, ao tentar formular um critério lógico que possibilite distinguir qualitativamente neurose e psicose ordinária, o psicanalista remete ao caráter dialetizável das soluções sintomáticas neuróticas em contraponto à ausência de dialética subjetiva na psicose – recurso teórico que se encontra em Lacan, pelo menos, desde a década de 1940, como fica evidente no célebre chiste: “[...] se um homem que se acredita rei é louco, não menos o é um rei que se acredita rei.” (Lacan, 1946/1998, p. 171). A favor do nosso argumento de que há uma distância não tão facilmente transponível entre a teoria elaborada por Lacan ao final de seu ensino e a clínica das psicoses, as considerações de Teixeira envolvem uma crítica respeitosa à conversão do nome-do-pai a um “atributo” ou “predicado operante” fundamentada nos efeitos clínicos problemáticos daí decorrentes, envolvendo a relativização da função fálica.

de expectativa decorrente da percepção de que o sofrimento psíquico e as manifestações do inconsciente são bem mais desinteressantes do que a fantasia dos psicanalistas costuma admitir. Uma espécie de frustração diante do fato de que, à primeira vista, a clínica pode ser bem mais tediosa<sup>257</sup> do que somos levados a crer quando lemos os casos clínicos narrados por Freud que, numa prosa impecável, mostram-se tão ricos em conversões históricas espalhafatosas, rituais obsessivos estrambóticos e sistemas delirantes grandiloquentes. Uma das operações fundamentais da escuta analítica não envolve justamente o desvendar de uma densidade dramática, e por vezes trágica, por trás do estupidamente banal? A própria cotidianação psicanalítica da psicopatologia, empreendida muito precocemente por Freud (1901/1996), já implicava a aceitação de que experiências subjetivas neuróticas, psicóticas e até perversas são, por si só, essencialmente ordinárias.

Por tudo isso, tendemos a concordar com Dunker e Kyrillos Neto quando indicam (ainda que de modo breve e sucinto) que a teoria do *sinthome* estaria ligada a uma tentativa lacaniana de síntese dos diferentes e, por vezes, contraditórios movimentos presentes em seu pensamento via hierarquização das estruturas antropológicas (pai, significante, falo e objeto *a*) e ontológicas (real, simbólico e imaginário) que ele próprio havia concebido (Dunker & Kyrillos Neto, 2015). Pois acreditamos que tomar as últimas formalizações lacanianas como um esforço meta-teórico retroativo, e não como projeto clínico prospectivo, talvez nos possibilite dar um passo atrás diante da leitura do ultimíssimo Lacan como paradigma final da clínica psicanalítica<sup>258</sup>. A proposta badiouniana de que o último ensino lacaniano, com suas experimentações em torno da teoria dos conjuntos, da topologia borromeana e da álgebra geometrizada é uma espécie de “última metáfora do seu pensamento inteiro” – a própria ideia de “nó” como algo que ao mesmo tempo é apertado e desatado, no qual fazer e desfazer são indiscerníveis – concorda conosco nesse sentido

---

<sup>257</sup> Neste ponto, é inclusive bastante sugestivo que o paradigma clínico da psicose ordinária seja o homem dos lobos, fruto de um tratamento demorado que o próprio Freud anunciou ter-lhe exigido paciência analítica. Um sujeito que “permaneceu muito tempo entrincheirado, inatacável, detrás de uma postura de dócil indiferença” (Freud, 1918[1914]/2011, p. 13), levando o psicanalista vienense a antecipadamente determinar uma data de término para os atendimentos na busca de ultrapassar a resistência e fixação na enfermidade de seu célebre analisante.

<sup>258</sup> Até porque acreditamos que a proposta de Dunker e Kyrillos Neto (2015) de que uma psicopatologia crítica deve sustentar a tensão não resolvida entre os diferentes desenvolvimentos lacanianos, resistindo à tentação de integrá-los numa teoria unitária que denegue o espírito disjuntivo do trabalho de Lacan, se aplica também a uma segunda forma de tentação: a de ordenar o ensino de Lacan em uma sequência temporal na qual o que vem depois tem sempre privilégio sobre o que vem antes, o que acaba dando base para a tese milleriana de que a solução para os novos impasses clínicos está nos últimos seminários.

(Badiou & Roudinesco, 2012). A nossa aposta é a de que, a partir disso, possamos pensar em outros usos possíveis, até mesmo mais pertinentes, para o que Lacan propõe em seus seminários mais avançados – fazendo jus ao próprio Miller quando diz que os conceitos da psicanálise são um espaço de disputa.

Ademais, com tudo o que dissemos até aqui, já estamos em condições de concluir esta seção retomando a hipótese geral que a norteia e que remete tanto à estratégia político-institucional presente na história da psicanálise desde Freud, quanto à forma como Jacques Alain-Miller inicia sua intervenção num embate franco com Slavoj Žižek. Isso porque, a nosso ver, o real sentido do projeto milleriano só pode ser compreendido se não perdermos de vista que ele se constitui, antes de tudo, como uma peça de luta hegemônica em torno da capilarização do Campo Freudiano no mundo anglófono<sup>259</sup>. Assim, mais uma vez o autodeclarado antifilósofo Jacques Lacan já teria respondido preventivamente ao episódio contemporâneo no qual a psicanálise lacaniana, na mão de alguns filósofos, foge ao controle institucional, doutrinal e político da AMP. Contra isso, a circunscrição clínica aparece como refúgio e critério de legitimidade, além de estabelecer claramente a fronteira entre os verdadeiros psicanalistas e aqueles que não são um dos nossos e prejudicam a causa. Lembremos que Žižek é um dos casos mais ilustrativos do que chamamos de generalização regrada e regulada da psicanálise. Além de assumidamente à margem de qualquer pretensão clínica<sup>260</sup> e responsável por popularizar a assimilação da psicanálise para o debate mais amplo (filosófico, político, cultural etc.), é um intelectual que, quando não reserva um lugar menor para os últimos desenvolvimentos de Lacan<sup>261</sup>, extrai deles consequências tão gerais quanto ontológicas.

---

<sup>259</sup> Para não citar o outro *front* de batalha, bem aludido por Teixeira quando lembra que a discussão em torno da psicose ordinária se deu às vésperas da mais traumática cisão interior à AMP, da qual surgiram os Fóruns do Campo Lacaniano (Teixeira, 2015). Ironicamente, a primeira vez em que Jacques Lacan fez referência aos “nomes-do-pai”, no plural, se deu justamente no momento de seu descredenciamento como analista didata da SFP (Lacan, 1963b/2005), episódio que ele chamaria mais tarde, não sem uma boa dose de *mise-en-scène*, de “excomunhão” (Lacan, 1964/2008).

<sup>260</sup> O nome oficial da chamada Escola Eslovena de Psicanálise, fundada por Žižek em conjunto com outros intelectuais (Alenka Zupančič e Mladen Dolar são, depois dele, os mais famosos) no final da década de 1970, é extremamente sugestivo nesse sentido: Sociedade de Psicanálise Teórica.

<sup>261</sup> Opinião semelhante pode ser encontrada em Elisabeth Roudinesco: “Considero a última etapa do percurso dele edificante. Nos últimos seminários, Lacan caiu em certo delírio especulativo, obstinando-se a atar e desatar seus nós. Os matemáticos com quem trabalhou, Pierre Soury, Michel Thomé ou ainda Jean-Michel Vappereau, participaram dessa aventura, que deixou muitos traços: desenhos coloridos com anéis e referências. Em Lacan, essa aventura acompanhou o desaparecimento progressivo da palavra e do dizer. No fim da vida, ele se tornou não afásico, mas praticamente mudo, apesar de multiplicar ao infinito os neologismos. Era fascinante ver aquele homem desfazer seu pensamento em público. Foi um gesto inaudito, fundamentalmente subversivo, como uma última provocação, um pontapé final na suposta onipotência teórica. Lacan se debateu com suas aporias e afundou no desespero: temia a morte mas, ao mesmo tempo, a

O caso da teoria da forclusão generalizada (Lacan, 1975-76/2003) é emblemático nesse sentido, por estar ligado, na teoria žižekiana (Žižek, 1992), a uma concepção de realidade como ontologicamente incompleta, e não a uma suposta “afinação do conceito de neurose”. Quando percebemos que o “Lacan de Slavoj Žižek” contra o qual Miller se digladiava é o mesmo que afirma uma ontologia negativa imanente à psicanálise (Žižek, 2016), compreendemos a sutileza da prudência kantiana com a qual ele afirma que a psicose ordinária é uma “categoria epistêmica” concernente a nossa “maneira de conhecer” (Batista & Laia, 2012). Assim procedendo, o psicanalista converte o que acreditamos ser um diagnóstico lacaniano sobre a realidade (que é também sujeito) em um diagnóstico específico sobre o sujeito (em sua relação com a realidade). A grande ironia dessa história é a de que seja justamente o genro de Lacan o responsável, hoje, pela tarefa de *especializar* uma teoria que, sob a pena de seu sogro, tinha tanta vocação para se incluir no debate crítico com outros campos.

### **Etiologia e ontologia**

Ainda mais irônico é o fato de, na década de 1960, Jacques-Alain Miller ter participado inadvertidamente do desvelamento de um movimento conceitual, imanente à elaboração lacaniana, que partiu da causalidade material do inconsciente para chegar a uma espécie de ontologia da primeira pessoa. Movimento que mais tarde seria, como vimos, advertidamente denegado em sua teoria da psicose ordinária, tomando uma marcha retroversa e regredindo do debate ontológico, não apenas ao tema da causalidade em geral, mas da etiologia clínica.

Começemos com dados biográficos. É sabido que Miller, além de ter sido orientador de doutorado de seu antagonista esloveno no final da década de 1980, havia participado duas dezenas de anos antes do icônico grupo de jovens *normaliens* editores do lendário *Cahiers pour l'Analyse*. Como tal, seu encontro com Lacan se deu via Althusser: primeiro com a obra cuja leitura fora uma sugestão de seu antigo mestre, depois pessoalmente como ouvinte dos seminários pós-excomunhão realizados na ENS

---

afrontava. Pessoalmente, não creio que possa ser imitado nesse ponto, como alguns dos seus epígonos o fazem. A formalização excessiva e seus impasses trazem algo para a prática analítica? Digamos que não acredito, pois consistiram sobretudo em dissolver o tempo das sessões, em nome de um formalismo cruel e brutal, com que não concordo e que tende a desumanizar o tratamento. Mas deixemos a questão em aberto. Não nego que o último Lacan tenha sido heroico até em sua aflição final, muito pelo contrário. Mas não acho que essa busca final tenha trazido uma renovação da clínica.” (Badiou & Roudinesco, 2012, pp. 73-74)

(Roudinesco, 1994a). Já nessa época as intervenções do jovem Miller não foram sem efeitos, não parecendo exagero nenhum afirmar que ele foi o principal responsável por Lacan se debruçar detidamente ao problema do regime de causalidade implicado na psicanálise (Lacan, 1965/1998), bem como aludir, ainda que vagamente, sobre a existência de uma ontologia lacaniana (Lacan, 1964/2008).

Prossigamos passo por passo, pois essa história merece uma reconstrução minimamente atenciosa. Ela começa por assim dizer em 1964, quando Jacques Lacan (1964/2008), recém nomeado conferencista pela sexta seção da *École Pratique des Hautes Études*, já anuncia em uma de suas primeiras lições daquele ano que distinguirá o seu inconsciente (objetivável porque estruturado como linguagem) do de Freud (que no seu tempo não tinha à disposição a exploração científica de um Lévi-Strauss) referindo-se à “função de causa”. Remetendo a um ensaio de Immanuel Kant, o psicanalista associa então a noção de “causa inconsciente” a uma “certa *béance*” (hiância, abertura, *gap*...) para explicar que a própria ideia de causa sobre a qual ele se inclina sempre foi motivo de “embaraço para os filósofos” por ser aparentemente antinômica à razão. Nos termos de Lacan, tratar-se-ia de um “conceito inanalísável”, “impossível de compreender pela razão”, “anticonceitual”, “indefinido”. O cerne de seu argumento, portanto, é de que no inconsciente, diferente dos casos em que as relações causais são explicitamente determinantes, como por exemplo na 3ª Lei de Newton (da ação e reação), há sempre “um buraco”, “algo que vem oscilar no intervalo”, uma “claudicação”, em suma, um ponto de indeterminação entre causa e consequência – e é justamente isso<sup>262</sup> que ele nomeia de *béance*.

Por ora, vale depreender dessa discussão que o fato de o regime de causa engendrado pelo inconsciente não ser inteiramente “racionalizado” não leva Lacan a recuar frente a tarefa de pensá-lo. O campo de problemas que ele se coloca, então, envolve entender como a psicanálise foi capaz de postular um conceito que se encontra para além dos limites da interdição kantiana, porém sem se render a uma concepção romântica própria à tradição metafísica. Daí ele afirmar com todas as letras que “o inconsciente de

---

<sup>262</sup> Aqui, se quisermos adiantar de maneira muito alusiva o ponto de chegada desta discussão, poderíamos inclusive falar em *isso* no sentido freudiano do termo. O próprio Lacan chega a comentar que o que Freud muito precocemente já chamava de *umbigo do sonho* não designa outra coisa senão a *béance*. A nossa hipótese é a de que a questão da causalidade inconsciente constitui um primeiro passo em direção à compreensão da tensão dialética entre o inconsciente da primeira e da segunda tópica freudianas.

Freud não é de modo algum o inconsciente romântico da criação imaginante. Não é o lugar das divindades da noite.” (Lacan, 1964/2008, p. 31) e, em seguida, reafirmar:

*Flectere si nequeo superos Acheronta movebo.* É notável que o que se anunciava como uma abertura infernal, tenha sido, na sequência, também novamente assepticizado. Mas é igualmente indicativo que o que se anunciava tão deliberadamente como abertura para um mundo inferior, não tenha feito em parte alguma, salvo raríssima exceção, aliança séria com tudo que existiu – ainda existe agora, menos porém do que na época da descoberta freudiana – de pesquisa metafísica, como se dizia, se não de prática espírita, espiritista, evocatória, necromântica, tal como a psicologia gótica de Myers, que se restringiu a seguir à risca do fato da telepatia. Certamente que, de passagem, Freud toca nesses fatos, no que pôde lhe chegar, trazido por sua experiência. Mas é claro que é no sentido de uma redução racionalista, e elegante, que sua teorização se exerce. (Lacan, 1964/2008, p 37).

Foi tentando equilibrar-se entre a razão e o seu além que Lacan se viu em posição de introduzir no “domínio da causa” o que ele chamou de “lei do significante” e, assim, reabrir a sutura da *béance* promovida pelos pós-freudianos. Uma tarefa que ele próprio entendia já ter sido colocada por Freud, ainda que de uma maneira um tanto opaca, sob a rubrica do “dinamismo”. Sobre isso, convém um breve comentário genealógico: é bastante sugestivo que justamente o sentido dinâmico do inconsciente, vislumbrado por Freud desde as chamadas publicações pré-psicanalíticas, tenha adiantado muito do que só seria formalizado após o reconhecimento do aspecto econômico do aparelho psíquico. O exemplo maior disso é a teoria de que o recalque opera dividindo a pulsão em ideia e afeto (Freud, 1915b/2010; 1915c/2010), cujo antecedente direto vem da primeira teoria freudiana sobre o processo de defesa no qual uma representação intolerável (muito relacionada, naquele momento, à ideia de registro mnêmico do trauma) é recalçada, de modo que o afeto, que permanece na consciência, tem diferentes destinos (Freud, 1894/1996; 1896a/1996; 1896b/1996). A nossa conjectura – seguindo aqui um rastro muito sutil deixado por Lacan – é a de que a dinâmica inconsciente descoberta por Freud teria sido a primeira elaboração psicanalítica em torno do que Lacan, muitos anos mais tarde, trabalhou em termos de “causa material”. Num caso e no outro, tratou-se de compreender a tensão não integralmente suturável entre o representante da representação (*Vorstellungsrepräsentanz*) e seu umbigo, entre o significante e seu excesso imanente.

Mas nisso, o leitor poderia se perguntar: onde se encontra, afinal, a influência jovem-milleriana no pensamento de seu mais novo mestre? Àquela altura, Miller já era bem letrado na doutrina de Lacan a ponto de expô-la, com a clareza e a capacidade de



síntese que lhe notabilizariam, à audiência renovada dos seminários lacanianos na ENS (Roudinesco, 1994a). A um só tempo impressionado e reticente com o furor logicista de seu mais novo ouvinte (que mais tarde, não só se casaria com sua filha Judith, como se tornaria o mais destacado de seus pupilos), Lacan cita-o logo na abertura da lição do dia 29 de janeiro de 1964:

A semana passada, minha introdução do inconsciente pela estrutura de uma hiância [*béance*] ofereceu a ocasião a um de meus ouvintes, Jacques-Alain Miller, para um excelente traçado do que, nos meus escritos precedentes, ele reconheceu como a função estruturante de uma falta, e ele a reuniu, por um arco audacioso, com o que pude designar, falando da função do desejo, como falta-a-ser. Tendo realizado essa sinopse que certamente não foi inútil, ao menos para aqueles que já tenham algumas noções do meu ensino, ele me interrogou sobre minha ontologia. Não lhe pude responder dentro dos limites impostos ao diálogo pelo horário, e ficou combinado que eu obtivesse dele, antes de mais nada, a precisão daquilo com que ele cerca o termo ontologia. Entretanto, que ele não pense que eu de modo algum achei a questão inapropriada. Direi mesmo mais. Ela bateu particularmente em cheio, no sentido de que é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância [*béance*], pelo que acreditei dever introduzir, como lhe sendo a mais essencial, a função do inconsciente. (Lacan, 1964/2008, p. 36).

Era a primeira (e, até onde sabemos, a única) vez que o entroncamento entre o problema da causa e do ser no pensamento de Lacan era explicitamente referido por seu autor, sendo o ponto de interseção entre ambos uma ideia negativa tão difícil de conceituar quanto de traduzir: *béance*. Do intercâmbio intelectual entre o mestre e o discípulo – no qual o jogo hierárquico era bem mais historicamente reversível do que poderia parecer à primeira vista –, derivou enfim o arremate teórico da articulação, anunciada na lição anterior, entre lei do significante e domínio da causa. Se no seminário Lacan já havia se referido, com a ajuda de um ensaio kantiano, a uma causalidade que estabelecia relações de necessidade entre termos descontínuos (Safatle, 2006) – algo perfeitamente compatível, diga-se de passagem, com a dialética hegeliana entre necessidade e contingência, na qual a ideia de um “contínuo orgânico” entre ação e reação dá lugar a uma concepção em que é o efeito que dá retroativamente sentido à causa (Žižek, 1991) –, agora ele travaria uma densa discussão em torno das quatro modalidades de causa extraídas da filosofia aristotélica, num esforço de situar o lugar da psicanálise em relação aos regimes de causalidade implicados pela magia, pela religião e pela ciência moderna (Lacan, 1965/1998). Claramente discernível das duas primeiras e compatível com a última, pode-se dizer que a tese

lacaniana é a de que a psicanálise opera com uma espécie de limite interno do *logos*, qual seja, a materialidade pura e radicalmente sem sentido do significante:

Decerto me será preciso indicar que a incidência da verdade como causa na ciência deve ser reconhecida sob o aspecto da causa formal. Isso, porém, será para esclarecer que a psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material. Assim se deve qualificar sua originalidade na ciência. Essa causa material é, propriamente, a forma de incidência do significante como aí eu defino. Pela psicanálise, o significante se define como agindo, antes de mais nada, como separado de sua significação. (Lacan, 1965/1998, p. 890).

Convenhamos que não é preciso confiar irrestritamente na interpretação dada por Roudinesco (1994a) aos fatos – a de que o escrito *A ciência e a verdade* (1965/1998) é uma objeção lacaniana à exposição milleriana que deu base ao ensaio sobre *A sutura* (1966/1979) – para perceber pelo menos uma distinção fundamental entre os dois manuscritos. Aonde Miller encontrava uma solução formal via lógica de Frege, compreendendo a ideia de sutura por meio da função do zero que “conta por um” na sucessão própria ao conjunto dos números naturais; Lacan enxergava um impasse irreduzível de toda e qualquer formalização, expressão maior da impossibilidade de a ciência suturar a fenda aberta pelo sujeito que, paradoxalmente, ela mesma fundou no momento do *cogito* cartesiano. Havia, pois, um dissenso inegável<sup>263</sup> entre a ousadia jovem-milleriana de tentar deduzir da lógica do significante algo como uma “estrutura da estrutura” (ou uma “lógica da origem da lógica”) e a inflexibilidade lacaniana diante da tentativa de mediação lógico-formal completa da realidade material (inclusive do significante)<sup>264</sup>.

<sup>263</sup> Ao qual Lacan continuaria a se referir, mesmo anos depois: “Acontece que meu discurso suscita resposta que têm uma relação com ele. É raro, mas de vez em quando acontece, e isso me dá prazer. Quando cheguei à Escola Normal [ENS], ocorreu que pessoas jovens se puseram a discorrer sobre o sujeito da ciência, que havia sido objeto do primeiro de meus seminários do ano 1965. Era pertinente, o sujeito da ciência – mas é claro que a coisa não é tão simples. Eles levaram umas palmotoadas, e se lhes explicou que, o sujeito da ciência, isso não existia, no ponto sensível em que tinham pensado fazê-lo surgir, quer dizer, na relação do zero ao um no discurso de Frege. Demonstrou-se-lhes que os progressos da lógica matemática haviam permitido reduzir completamente – não suturar, e sim evaporar – o sujeito da ciência.” (Lacan, 1969-70/1992, p. 111).

<sup>264</sup> Aliás, neste ponto talvez pudéssemos especular que tenha sido isso que levou Miller a orientar Žižek no fim da década de 1980. A proposta do filósofo esloveno de ler “Hegel com Lacan” acabou por estabelecer, indiretamente, algo como uma identidade dialética entre essas duas posições contrárias e, em certa medida, renovar o projeto de juventude milleriano de uma “lógica do significante” com desenvolvimentos lacanianos posteriores, como a ideia do “não-todo”. A seguinte passagem – que poderia dar lugar a muitas outras – ilustra bem a costura filosófica improvável entre privilégio do lado formal e causalidade material retroativa: “Essa dependência que a necessidade-da-estrutura tem de uma contingência deve ser tomada literalmente: é somente através de um elemento contingente, através de seu dado material, inerte, positivo, que a estrutura formal pode se efetuar. A rede dispersa e ainda não estruturada dos elementos articula-se como estrutura

Seja como for, é certo que a desconfiança (ainda que admirada) do mestre não invalidou o ensaio do jovem filósofo e futuro psicanalista. Àquele manuscrito se juntaria outro igualmente brilhante e escrito na mesma época, no qual Miller (1968/1996) propunha uma elaboração rigorosa sobre a natureza da “causalidade estrutural”, passível de ser deduzida do ensino lacaniano, mas que se mostrava significativamente mais inteligível que a maioria das coisas produzidas pelo próprio Lacan. Sua premissa geral, para reduzir a uma fórmula curta que decerto não sintetiza o texto na íntegra mas focaliza o que é mais importante para a nossa discussão, envolvia esclarecer o caráter distintivo do “estruturalismo psicanalítico” (o contexto era de auge do movimento na França) que, por tratar de “objetos da experiência” ao invés de “objetos inteiramente constituídos”, seria capaz de incluir em sua lógica interna o “tempo” e o “sujeito” que, como sabemos, haviam sido preliminarmente excluídos pelo “estruturalismo linguístico”. Assim, vemos a ideia de que o objeto da psicanálise se configura como uma espécie de limite imanente à razão sendo mais uma vez tematizada. Afinal, se desde Kant sabe-se que o conhecimento humano não deriva da experiência, torna-se consideravelmente complexo compreender o estatuto de um campo para o qual os “objetos são experiências”. Com efeito, tendo em mente que a psicanálise não é exatamente uma teoria empirista, mas também não possui (como sabemos, nem poderia) pretensões pré-modernas, torna-se necessário reconhecer o estabelecimento de uma “organização nova do campo conceitual”<sup>265</sup>, como atesta Miller já no preâmbulo. Pois bem, a nossa hipótese é de que este ponto é fundamental no que tange à reconstrução do raciocínio que o levou a interrogar Lacan sobre sua ontologia partindo de uma reflexão sobre o tipo de causalidade implicado no inconsciente. Na verdade, acreditamos que ele não poderia ter partido de outro lugar.

A esse respeito, o comentário de Alenka Zupančič pode ser esclarecedor:

A ciência (moderna) não é ontologia; ela não pretende fazer afirmações ontológicas nem – de uma perspectiva crítica sobre a ciência – reconhece que, no entanto, as está fazendo. A ciência faz o que faz e deixa que os outros se preocupem com os pressupostos (ontológicos) e as consequências (éticas,

---

‘racional’ através da irrupção de um elemento essencialmente ‘irracional’ que é, em sua função, o S1, o significante-mestre, sem significado, e em seu dado material, a imbecilidade pura do real, um dejecto contingente” (Žižek, 1991, p. 40).

<sup>265</sup> Que, diga-se de passagem, o jovem Miller acreditava ser compartilhada pelo marxismo, a ponto de sustentar que “[...] os discursos de Marx e de Freud são susceptíveis de se comunicarem por meio de transformações regulares e de se refletirem em um discurso teórico unitário” (Miller, 1968/1996, p. 20). Vale comentar que a mesma questão levava Lacan (1966b/2003) a insistir que a sua teoria da linguagem era materialista e logicamente compatível com o marxismo.

políticas etc.) do que está fazendo; também deixa para que os outros coloquem o que ela está fazendo em uso. Talvez ainda mais surpreendente seja que a filosofia moderna também quebrou principalmente não apenas com a ontologia tradicional, mas também com a própria ontologia. Immanuel Kant é o nome mais fortemente associado a esta ruptura: se alguém não pode ter conhecimento sobre a coisa-em-si, a questão ontológica clássica do “ser enquanto ser” parece perder sua base. (Zupančič, 2019, n. p.)

A essa altura, já está claro que “a função estruturante de uma falta” de que falava Lacan remete ao regime de causalidade ausente sobre o qual Miller deu um “excelente traçado” e cujo ponto de partida, não custa repetir, é a indeterminação pura decorrente do excesso material do significante (objeto da experiência) que se traduz numa ausência formal de significação que *só depois* vem a constituir o inconsciente enquanto uma matriz de determinação de sentido (objeto constituído). Que, ao final desse processo, o efeito seja tomado pela causa, não passa de um desconhecimento subjetivo inerente à própria estrutura não-reflexiva do inconsciente. Por isso a falta é “estruturante” e não “estruturada”. Ora, o ponto a ser retido aqui é que esse paradoxal esquema causal demonstra que a *béance*, que a psicanálise descobre na subjetividade, se faz presente também na objetividade do mundo<sup>266</sup>. Daí que ela possua um estatuto ontológico inusitado que Lacan, na ocasião, designou com um subterfúgio inteligente dizendo que o inconsciente “não é nem ser nem não ser” (Lacan, 1964/2008, p. 37). Sagacidade que lhe permitia falar de ontologia sem falar de ontologia, propor um discurso sobre o ser sem propor um discurso sobre o ser, o que se mostra, também, em conceitos francamente paradoxais como “ser do sujeito”, “ser falante”, “falta-a-ser” e “des-ser”.

Nesse sentido, a ambiguidade do tratamento lacaniano dado à questão – dias depois de escapar de uma resposta peremptória ele chega a confessar em tom desprezioso e zombeteiro que possui, “como todo mundo”, uma ontologia – é inerente à própria questão. Diríamos que esta foi a maneira encontrada por Lacan de deixar claro que respeita a revolução kantiana – e que não pretende, portanto, de modo algum sugerir um acesso psicanalítico à coisa-em-si –, mas ao mesmo tempo ressaltar que o objeto da psicanálise é ex-cêntrico demais, no sentido forte do termo, para se encerrar no limite epistemológico

---

<sup>266</sup> Quando Tupinambá propõe que “[...] o que precisamos é menos uma teoria da excepcionalidade do ser humano, e mais uma teoria da precariedade do mundo e da natureza. Ou seja, uma ontologia que dissemine a indeterminação no ser, ao mesmo tempo generalizando uma certa dimensão da metapsicologia para além de seus confins atuais e nos convidando a mais um esforço para distinguir a região singular do mundo que é o desejo humano” (Tupinambá, 2015b, p. 1), ele está – assim como nós, humildemente, nesta tese – se engajando em um programa de investigação que, ironicamente, teve seus primeiros passos delineados por Miller.

que a modernidade impôs a si mesma. Por isso ele afirma que o inconsciente é “onticamente evasivo”, de difícil apreensão fenomênica, obrigando a psicanálise a adentrar no campo ético<sup>267</sup> para dele dar conta.

Aqui, a referência a Kant continua presente se lembrarmos que a filosofia prática do idealista alemão é, em certa medida, movida pelo esforço de dar conta daquelas ideias que são irreduzíveis à faculdade do entendimento – dentre as quais consta, inclusive, a ideia de *Geist*, tão cara à psicanálise. Nesse sentido, Lacan percebe que, depois do advento da física newtoniana e da filosofia kantiana, não há mais, nas palavras de Monique David-Ménard, “caução ontológica para o desejo” (David-Ménard, 1996, p. 215). Como não poderia, por seu ofício de psicanalista, assumir “teologicamente” uma lei moral imperativa e categórica como fiadora absoluta, nem se dar ao luxo de restringir-se a uma teorização por assim dizer “epistemológica” sobre a constituição dos objetos de desejo e as condições de possibilidade do desejar, ele procurou dar diferentes respostas para esse impasse durante sua trajetória intelectual: além da definição do inconsciente por meio de uma ética que não almeja ser caução, mas, pelo contrário, é forjada no confronto entre uma lei superegoica e o seu “ponto de sonegação” que, por si só, se constitui enquanto “lei do desejo” (na qual a lacuna entre universalidade e exceção, entre a lei e o fora-da-lei é radicalmente operante); a afirmação explícita de que Freud teria postulado a relatividade dos fatos do desejo (que, como veremos, desembocará numa antropologia) e a sustentação tácita de que o exercício da psicanálise não seria garantido por uma posição ontológica estável (que será o ponto de chegada desta seção).

Mas há ainda um motivo menos localizado, que deita suas raízes em Freud e justifica que a discussão sobre as causas em psicanálise culmine numa ontologia inconsistente. Uma boa elaboração dessa questão pode ser encontrada em Christian Dunker (2011), que demonstra em detalhes como desde as discussões seminais em torno da etiologia das neuroses já havia uma tendência à ramificação do esquema causal que acabava por acolher, em seu interior, algum grau de indeterminismo na forma de um engenhoso arranjo de “somação causal”; a nosso ver, um antecedente direto da ideia de sobredeterminação. Ademais, à medida que o modelo etiológico freudiano se

---

<sup>267</sup> Aliás, não parece ser mera coincidência que justamente no seminário dedicado à ética da psicanálise, no qual além de tudo se encontra um extenso debate com a filosofia kantiana, Lacan afirme pela primeira vez que a metapsicologia opera com categorias ontológicas: “[...] o *Trieb* não pode de modo algum limitar-se a uma noção psicológica – é uma noção ontológica absolutamente fundamental.” (Lacan, 1959-60/2008, p. 155).

complexificava, passando a engendrar subníveis – não apenas uma etiologia de tipos clínicos, mas também de manifestações do inconsciente presentes na vida cotidiana –, a própria etiologia tendia a se generalizar na temática da causalidade psíquica. Afinal, se a fronteira entre o normal e o patológico se esfumaça, torna-se impossível distinguir a causa de enfermidades da causa de fenômenos psicológicos em geral.

Desse modo, com a intervenção lacaniana no universo das ideias psicanalíticas, que tivemos a oportunidade de acompanhar de perto, o que ocorre é uma apenas intensificação do empuxo já existente à generalização da etiologia. Os diferentes modelos de causalidade psíquica postulados pelo vienense passam, então, a ser albergados por uma noção, *sui generis* pois ampliada, de estrutura. Esta, ao ser conceitualmente trabalhada e desdobrada até o seu limite, acaba culminando numa espécie de “ontologização da causalidade” na qual “[...] a estrutura deixa de ser, gradualmente, um constructo metodológico e se aproxima de uma indagação sobre a própria realidade (Dunker, 2011, p. 451).

De fato, consideramos que seja essa interferência mútua entre etiologia e ontologia no interior da metapsicologia que constitui o problema da contradição entre teoria da metáfora delirante (Lacan, 1955-56/1988; 1957-58/1998) e teoria do *sinthome* (Lacan, 1975-76/2007; 1975b/2003). A nosso ver, se por um lado a forclusão, enquanto mecanismo de defesa específico das psicoses, remete a uma discussão etiológica; por outro, a forclusão generalizada, enquanto marca da imanência do real na estrutura da realidade, remete a uma discussão ontológica. Porém, como já entrevimos, a estratégia de Miller nos últimos anos envolve justamente em negar essa distinção de escopos em prol, não de uma conciliação entre os dois momentos do ensino lacaniano, mas da proposição de uma espécie de corte epistemológico na qual os seminários da década de 1970 são lidos pela vertente de uma crítica à certa psicopatologia estruturalista para a qual o próprio Lacan teria inventado as bases na década de 1950. Da nossa parte, não se trata de questionar a importância (e mesmo a necessidade) de uma crítica aos excessos estruturalistas na clínica, mas de assinalar que talvez haja incongruências na “orientação milleriana”<sup>268</sup> mais recente.

---

<sup>268</sup> Aqui, somos obrigados a concordar com Vladimir Safatle quando critica a leitura fragmentária da obra lacaniana: “Atualmente, é moeda corrente assumir uma perspectiva de leitura cujo dispositivo central consiste em dividir a experiência intelectual e analítica de Lacan em uma profusão de momentos isolados. Fala-se de um Lacan I, de um Lacan II e mesmo de um Lacan III quase como se estivéssemos diante de pensadores autônomos entre si. Como se compreender Lacan só fosse possível por meio da identificação de uma série de cortes epistemológicos no interior de sua obra. [...] De fato, é impossível negar a existência de modificações profundas de cartografia conceitual na trajetória de Lacan. O que nos deixa com a questão de

Na verdade, na esteira do que viemos defendendo desde a seção anterior, tendemos a concordar com Slavoj Žižek de que a noção de *sinthome* já é, ela mesma, uma tentativa lacaniana de unificar duas faces do edifício teórico psicanalítico que se encontram cindidas desde Freud: uma espécie de síntese possível entre inconsciente (ics da primeira tópica) e isso (*es* da segunda tópica), entre linguagem e gozo (Žižek, 2010a). O pontapé inicial que culminaria na formulação do conceito de *sinthome* em Lacan é, nesse sentido, bastante sugestivo. Lembremos que, antes mesmo de se debruçar sobre a função de causa em psicanálise, o parisiense teve um de seus seminários interrompido<sup>269</sup> pelo ponto de clímax de sua sempre tensa relação com a IPA. Intitulado *Nomes do pai*, seu projeto “[...] não visava outra coisa, com efeito, senão pôr em questão a origem, isto é, por qual privilégio o desejo de Freud tinha podido encontrar, no campo da experiência que ele designa como o inconsciente, a porta de entrada” (Lacan, 1964/2008, p. 19). Se, como sabemos, esse questionamento da origem da psicanálise focado no que do desejo do sujeito Freud “não foi jamais analisado” não seria nunca mais retomado por inteiro, algo daquele projeto se faria presente no esforço lacaniano de pensar para além do complexo de Édipo.

Para ser mais exato, é preciso dizer que desde o fascínio ainda de psiquiatra com o pensamento freudiano, que marca enfim a sua entrada no universo psicanalítico, Lacan já enxergava a referência ao mito de Édipo com algum receio. Sua hesitação se desdobrou, primeiramente, num afastamento respeitoso da criticável incursão freudiana pela antropologia seguida de uma historicização rigorosa da estrutura edípica: para ele, a experiência edípica, longe de remeter à “origem do homem”, era historicamente circunscrita à instituição da família patriarcal (Lacan, 1946/1998).

Lacan retinha, pois, não o conteúdo do drama edípico sobre o qual Freud insistia de maneira empedernida, mas uma certa estrutura antropológica que, naquele momento, ele acreditava servir de lastro material para o psiquismo. Propondo que a doutrina freudiana realizava uma verdadeira revolução científica ao postular a relatividade de seu objeto, o

---

saber como devemos ler alguém cuja experiência intelectual é marcada pela produção plástica de conceitos. A meu ver, talvez só seja possível ler Lacan à condição de escutarmos o ritmo da formação de seus conceitos, o que nos exige atenção à pulsação invariável de suas questões centrais. Ou seja, para além das rupturas, faz-se necessário saber escutar o sentido dos múltiplos retornos de Lacan a motivos que pareciam ultrapassados.” (Safatle, 2006, p. 24).

<sup>269</sup> Os efeitos da proximidade cronológica são evidentes se lembrarmos que, tanto a redução do nome-do-pai a um nome (Lacan, 1963b/2005), quanto a investigação em torno da causalidade inconsciente (Lacan, 1964/2008) convergem para um mesmo ponto de chegada: a materialidade inerte de um significante puro, sem significado. Significante que, no contexto de formulação do conceito de *sinthome*, Lacan (1975-76/2007, p. 92) definirá como um “equivoco”, uma “torção de voz”.

psicanalista francês, fortemente influenciado por Georges Politzer, defendia que a contribuição da psicanálise para uma “psicologia concreta” era dependente de uma crítica feroz à ideia de determinação natural do psiquismo – que teria sido, inclusive, silenciada pela maioria dos psicanalistas pós-freudianos. Daí ele afirmar, à época, que “a ‘natureza’ do homem é sua relação com o homem” (Lacan, 1936/1998, p. 91). Foi com isso em mente que ele definiu, anos depois, o mito

[...] como uma certa representação objetiva de um epos ou de uma gesta que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de um certo modo de ser humano em uma época determinada, se o compreendemos como a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de seu sentido, desse modo de ser (Lacan, 1953b/1987, p. 10).

Assim concebido, o esquema edípico – que já nesse momento Lacan salientava dever “ser criticado” – seria uma expressão historicamente localizada da verdade do desejo neurótico própria ao mundo burguês. Nas suas palavras, uma “antropologia geral que se depreende da doutrina analítica” e estrutura a “vivência original do sujeito moderno”, tipicamente expressa na “família conjugal”, na qual o pai encarna “uma função simbólica que constitui o que há de mais essencial em outras estruturas culturais” (Lacan, 1953b/1987, p. 18). Assim sendo, não nos parece uma extrapolação indevida dizer que a narrativa edípica constitui o mito individual de um neurótico notável, suficientemente erudito na tragédia sofocliana, conhecido como Sigmund Freud. O recurso à narrativa proveniente do teatro grego, bem como a sua amplificação em uma lógica social totêmica, a nosso ver, referem-se à maneira encontrada pelo fundador da psicanálise de mapear o aparato psíquico de sua época, que ele acabara de descobrir ser atravessado por uma outra cena até então desconhecida chamada inconsciente.

No entanto, o ponto que realmente nos interessa, e que acreditamos constituir o passo lacaniano fundamental em torno da crítica à centralidade edípica na psicanálise, será dado apenas no decorrer da década de 1960. Com efeito, podemos dizer que sem ele seria impossível, inclusive, sustentar a existência de um debate ontológico no pensamento lacaniano, pois este seria inevitavelmente suplantado pela antropologia desenvolvida nos anos iniciais<sup>270</sup>. O ápice desse “esforço a mais” de Lacan em ser fiel ao que considerava ser

---

<sup>270</sup> É o que leva Bertrand Ogilvie a afirmar que o conceito de sujeito teorizado por Lacan entre 1932 e 1949 – mais especificamente, entre sua tese de doutorado sobre paranoia e a teoria do estágio do espelho –, “[...] não pode esclarecer uma caracterização ontológica qualquer da ‘pessoa’, ainda que seja nova. É, pois, uma ‘antropologia’ que vai ser mobilizada para apoiar esta teorização da estrutura psíquica do indivíduo.



o núcleo mais sensível do pensamento freudiano, por vezes explicitamente na contramão do que o próprio Freud dizia, encontramos sobretudo no *Seminário 17*:

São coisas que expus a seu tempo, um tempo em que falava a pessoas que tinha que tratar com cuidado, os psicanalistas. Era preciso dizer-lhes coisas assim pesadonas para que as compreendessem. De resto, não compreendiam muito mais. Falei então nesse nível sobre a metáfora paterna. Nunca falei do Complexo de Édipo a não ser desta forma. Isso deveria ser um pouco sugestivo, não é? Disse que era a metáfora paterna, mas no entanto não é assim que Freud nos apresenta as coisas. Sobretudo porque ele faz muita questão de que isso tenha sucedido efetivamente, essa história danada de assassinato do pai da horda, essa palhaçada darwiniana. O pai da horda – como se tivesse havido em algum momento o menor rastro do pai da horda. Viu-se orangotangos. Mas do pai da horda humana, jamais se viu o menor rastro. Freud faz questão de que isso seja real. Mantém-se nisso. Ele escreveu todo o *Totem e tabu* para dizer – isso aconteceu obrigatoriamente, foi daí que tudo partiu. Quer dizer, todas as nossas chateações – inclusive a de ser psicanalista. É chocante – alguém poderia, quanto a essa metáfora paterna, ter se excitado um pouco e sabido fazer um buraquinho. É o que sempre desejei, que alguém se adiantasse, me seguisse a pista, começasse a mostrar um pedacinho do caminho. Enfim, seja como for, isso não ocorreu e a questão do Édipo está intacta. (Lacan, 1969-70/1992, p. 119).

O tom demolidor<sup>271</sup> dessa passagem é uma constante nas lições daquele ano: poucos dias antes Lacan já havia afirmado o “caráter estritamente inutilizável do complexo de Édipo”. Tratava-se de uma genuína indignação com a resistência sintomática do esquema edípico no seio da psicanálise que não pretendia, contudo, declinar numa versão lacaniana de anti-edípiantismo – que faria fama na França, poucos anos depois, sob a pena de Deleuze e Guattari. Pelo contrário, a sua crítica era profundamente imanente, pois partia de um conceito “edípico”: a metáfora paterna. Porém, numa leitura claramente subversiva

---

‘Antropologia’ vai significar, aqui, que se está afastando de uma visão atomizada do indivíduo reduzido à sua estrutura material visível para se prestar atenção ao sistema geral no qual se explica o modo de ser particular de sua existência especificamente ‘humana.’ (Ogilvie, 1988, p. 55). Para nós, o ponto cego do excelente livro do filósofo, para além do óbvio limite temporal (seu estudo cobre apenas a obra do ainda jovem Lacan), se deve: ou à não percepção de que o grande combate travado pelo psicanalista era com a ontologia tradicional pré-kantiana muito associada a um realismo dogmático; ou à convicção de que depois de Kant nenhuma ontologia é possível.

<sup>271</sup> A título de exemplo: “Conhecem o efeito que teve sobre os mitógrafos o uso do mito típico central do discurso psicanalítico, o mito de Édipo? Creio que todos vocês podem responder a esta pergunta. É bem divertido. [...] Então, o mito de Édipo tal como Freud o faz funcionar – posso dizer isto para aqueles que não o sabem –, faz os mitógrafos sobretudo zombarem. Julgam-no absolutamente mal-ajambrado. Por que tal privilégio dado na análise a esse mito? O primeiro estudo sério que sobre ele se pôde fazer mostra aliás que é muito mais complicado. Como que por acaso, Claude Lévi-Strauss, que não se nega à prova, enuncia no mesmo artigo o mito de Édipo completo. Pode-se ver que se trata de coisa completamente diferente de saber se vai ou não trepar com a mamãe. [...] *Totem e tabu*. Seria bom – não sei se querem que o faça este ano – estudar sua composição, que é uma das coisas mais retorcidas que se possa imaginar. Não é por predicar o retorno a Freud que eu não posso dizer que *Totem e tabu* é meio torto. É por isso mesmo que temos que retornar a Freud – para perceber que se é assim meio torto, dado que ele era um rapaz que sabia escrever e pensar, isso deve ter uma boa razão.” (Lacan, 1969-70/1992, pp. 116-117).

capaz de derivar da mítica tríade freudiana (pai, mãe e criança) uma estrutura quaternária (desejo da mãe, sujeito/criança, nome do pai e falo/significação fálica) passível de ser formalizada via matema<sup>272</sup>. Ora, a nossa hipótese é a de que a pista, que Lacan lamentava não ter sido seguida por ninguém, é justamente a que leva do mito freudiano a uma estrutura formal e, em seguida, dessa estrutura ao que Lacan associa à “origem” do discurso: uma vez mais esse excesso material do significante (pensemos no foco que ele dará para o traço, a voz, a letra...) que, agora podemos dizer, será arrematado por meio da noção de *gozo*.

Sem negar que o conceito é devedor de uma ampla gama de referências, desde o debate epistemológico a partir de Meyerson e Koyré até a tentativa de entrecruzamento lógico entre Marx e Freud, bem como resultado de uma elaboração envolvendo décadas do ensino de Lacan e, portanto, prenhe de inflexões de todos os tipos, sabe-se que ele fora forjado, sobretudo, sob a influência de Georges Bataille (1933-49/2013). Mais especificamente, tendo por base o princípio de uma ousada “economia geral” que seu autor designou por meio da noção de “dispêndio”.

Limitando-nos ao que interessa aos objetivos de nosso estudo, bastaria dizer que a descoberta batailleana de uma tendência irrefreável à perda improdutiva, isto é, a um dispêndio incondicional que tem em si mesmo o seu fim, visava um problema comum tanto ao “homem” quanto à “matéria viva”, qual seja, a prioridade do “luxo” frente à “necessidade”, entendendo por luxo tudo aquilo que não se subordina ao princípio de utilidade<sup>273</sup> e que Bataille demonstrava se fazer presente nos mais diferentes contextos: no consumo conspícuo, nos rituais de sacrifício, nos jogos de competição, nas formas primitivas de troca, na literatura e no teatro, nos costumes da aristocracia, na mesquinha burguesa, na revolução proletária, na guerra, na luta de classes etc. Tratava-se, portanto, da teorização sobre uma espécie de dinâmica do mundo (nas palavras do autor, sobre o “movimento da energia sobre a terra”) que, por isso mesmo, tinha o intuito de ser *geral*: “[...] a ebulição que anima o globo, é também *minha* ebulição. Assim, esse objeto de minha pesquisa não pode ser distinguido do próprio sujeito, mas devo ser mais preciso: *do sujeito em seu ponto de ebulição*.” (Bataille, 1933-49/2013, p. 35, grifos do autor).

<sup>272</sup> Vide a famosa fórmula da metáfora paterna, apresentada por Lacan em seu *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1957-58/1998).

<sup>273</sup> Não há em Lacan uma definição mais clara disso do que a dada na primeira sessão do *Seminário 20*: “O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 11).

Apresentando semelhanças evidentes com a economia pulsional desenvolvida por Freud, especialmente em *Além do princípio do prazer* (1920/2010), somos da opinião de que o postulado lacaniano do “campo do gozo” enquanto “[...] outro campo energético, que necessitaria de outras estruturas que não as da física” (Lacan, 1969-70/1992, p. 85) teve a função de fornecer os instrumentos teóricos necessários para deslocar um problema que, até então, era apreendido somente do ponto de vista do sujeito, para um problema passível de ser elaborado também do ponto de vista do objeto. Lembremos que justamente na encruzilhada entre sujeito e objeto – e, como demonstraremos a seguir, entre antropologia e ontologia – se encontra a principal invenção conceitual de Lacan na década de 1960 (quicá de todo seu ensino): o objeto pequeno  $a$ <sup>274</sup>. Conceito que, quando passa a condensar em si a ideia de um excesso de gozo para além da função de falta associada ao desejo, denota a passagem do formal ao material na qual este último se constitui como uma espécie de causa lógica, mas não cronológica, do discurso: fragmento de uma natureza desnaturalizada, pois inexistente sem a linguagem. Assim, podemos dizer que a elaboração lacaniana da relação entre significante e gozo é uma espécie de ponto de chegada da discussão sobre o regime de causalidade inconsciente. Afinal, se por um lado o gozo remete à “origem”, como ouviu-se do próprio Lacan (1969-79/1992), por outro ele não é mais que um excedente do significante e, portanto, é ao mesmo tempo “originado”. Nas palavras de Zupančič (2019), ele é um “efeito disruptivo e colateral”, “o que as operações significantes produzem além do que produzem”, “um mais algo”.

Este, a nosso ver, é o grande paradoxo engendrado pela teoria lacaniana. Na tensão entre significante e gozo, diríamos, a relação entre causa e efeito é tão confusa quanto no velho e insolúvel mistério popular sobre quem veio primeiro, o ovo ou a galinha. É como se Lacan tivesse finalmente resolvido enfrentar o problema da origem da linguagem, um problema tão espinhoso quanto o da origem do universo por envolver um nível tal de

---

<sup>274</sup> O texto que abre os *Escritos*, publicados na França em 1966, é praticamente uma descrição dada pelo próprio Lacan a essa virada em seu pensamento, cujo movimento vivo e progressivo o leitor pode acompanhar na organização mesma da coletânea. Separamos alguns excertos em que isso fica evidente: “‘O estilo é o próprio homem’, repete-se sem nisso ver malícia, e sem tampouco preocupar-se com o fato de o homem não ser mais uma referência tão segura. [...] O estilo é o homem; vamos aderir a essa fórmula, somente ao estendê-la: o homem a quem nos endereçamos? Isso seria simplesmente satisfazer a este princípio por nós promovido: na linguagem nossa mensagem vem do Outro, e para enunciá-lo até o fim: de forma invertida. [...] Mas se o homem se reduzisse a nada ser além do lugar de retorno de nosso discurso, não nos voltaria a questão de para que lho endereçar? [...] Pois deciframos aqui [...] a divisão onde se verifica o sujeito pelo fato de um objeto o atravessar sem que eles em nada se penetrem, divisão que se encontra no princípio do que se destaca, no fim desta coletânea sob o nome de objeto  $a$  (a ser lido: pequeno  $a$ ).” (Lacan, 1966a/1998, pp. 9-10-11).

indeterminação de toda lógica causal que torna praticamente impossível dar inteligibilidade para o “antes”, para esse momento mítico de fundação. É claro que, apesar de corajosa, a resposta dada pelo psicanalista francês é ainda insuficiente, como ele mesmo sabia. O problema que ela engendra no interior da psicanálise se encontra, portanto, tão aberto (ou mais) quanto o da *Teoria do Big Bang* na cosmologia física. Por isso, fazemos da pergunta de Žižek – que, não à toa, certa vez comparou tal tensão à existente entre relatividade e mecânica quântica (Žižek, 2010) – a nossa:

[...] se o Real não tem subsistência própria, se é inerente ao Simbólico, como, então, pensar a explosão-surgimento do Simbólico a partir do X pré-simbólico? A única alternativa ao realismo ingênuo será mesmo um tipo de ‘idealismo metodológico’, segundo o qual ‘os limites de nossa linguagem são os limites do nosso mundo’, de modo que o que está além do Simbólico é estritamente impensável? (Žižek, 2008, p. 44).

Nesse sentido, estamos bastante convencidos de que a elaboração tardia em torno do conceito de gozo diz de um movimento imanente ao pensamento de Lacan que, do velho projeto de estabelecer uma teoria do sujeito sob o ponto de vista de sua realidade objetiva não naturalista (esquemáticamente, de 1932 a 1959), começa a se preocupar em propor uma teoria sobre a própria realidade objetiva desnaturalizada pela inclusão de um “grãozinho” de sujeito (de 1960 a 1981). Ou seja, em vez de uma perspectiva sobre o ser humano em sua natureza cultural, *uma abordagem não naturalista da natureza tensionada pela cultura humana* – o que, diga-se de passagem, é praticamente a definição de sexualidade para Freud. O interessante é que, para tanto, Lacan precisou rever a estratégia, que o orientara desde a tese, de pautar a objetividade do sujeito em uma antropologia.

Isso se deu em três tempos. Primeiro, fazendo uma crítica à “antropologia freudiana”, que se tornou mais explícita no momento no qual o objeto *a* ganhou centralidade em relação ao falo, a partir do *Seminário 8* (1960-61/1992). Posteriormente, desenvolvendo uma reflexão que implicitamente questionava o substrato puramente antropológico do psiquismo e o relativismo daí decorrente, o que, nos anos em torno do *Seminário 11* (1964/2008), se manifestou em uma teoria da causalidade psíquica inconsciente e de relação material com a verdade cada vez mais emaranhada. Por fim, efetivando a passagem de uma discussão sobre causalidade para uma discussão sobre ontologia que implicou em uma retomada de conceitos que já possuíam alguma valência

ontológica, como os registros da realidade (real, simbólico e imaginário) e a própria ideia de loucura, cujo ápice foi o *Seminário 23* (1975-76/2007).

Não à toa, ao final da vida Lacan se enveredou de modo cada vez mais profundo num diálogo com as matemáticas, que, segundo a definição canônica de Alain Badiou (1996), “são a ontologia” – diga-se de passagem, ambos, o psicanalista e o filósofo, de diferentes maneiras influenciados pela hipótese do grupo Bourbaki de que a teoria dos conjuntos se constitui como um modo privilegiado de fundamentação da matemática em sua totalidade. Caso nossa suspeita esteja correta, diríamos que o projeto de desvendar a objetividade do sujeito (o grande mote do retorno lacaniano a Freud era o de que o inconsciente é uma estrutura pré-subjetiva) teria levado Lacan à descoberta de uma subjetividade imanente ao objeto. O que, reparando bem, não deixa de ser coerente – ainda que ambigualmente coerente – com o seu percurso pelo estruturalismo. Na verdade, podemos dizer que a sua postura diante do estruturalismo foi bastante similar à forma como lidou com a filosofia kantiana. Pois não é novidade para ninguém que, se o idealismo de Kant interditou o acesso imediato ao objeto, o movimento encabeçado por Lévi-Strauss (mas fundado por Saussure, ainda que ele não soubesse) negou a existência do sujeito. O resultado foi um empuxo metafísico que, num caso e no outro, forjou respectivamente uma subjetividade e uma estrutura transcendentais. A solução encontrada por Lacan, mais uma vez heteróclita, foi deixar claro que respeitava a crítica estruturalista ao humanismo – e, portanto, a necessidade de “despertar do sono antropológico”, como dizia Foucault (1965/2011) parafraseando justamente Kant –, mas ao mesmo tempo ressaltar que o sujeito se impunha à experiência do psicanalista de uma tal maneira que seria estapafúrdio pregar sua morte. O que, parece lícito propor, se traduziu, ao final do ensino do psicanalista parisiense, no reconhecimento de algo de fundamentalmente *inumano*<sup>275</sup> no cerne daquilo que, na primeira vez em que Lacan (1953a/2005) fez referência aos três registros, ele chamava de “realidade humana”.

Temos, nesse sentido, dois movimentos aparentemente contraditórios, porém articulados, na teorização psicanalítica: desnaturalização de um lado, desantropologização

---

<sup>275</sup> Não é por coincidência que todos os que apostam na pertinência de um debate psicanalítico sobre ontologia – é o caso, para citar os mais conhecidos, da já mencionada Escola Eslovena e do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise – tenham um interesse especial pelo tema do “inumano” e tentem esboçar algo como uma “antropologia do inumano”.

do outro.<sup>276</sup> A nossa tarefa, a partir de agora, será defender que esse curto-circuito interior ao pensamento lacaniano culminou em um efeito colateral imprevisto que, curiosamente, tornou a psicanálise estranhamente pertinente a um campo que lhe é originalmente extrínseco: o dos estudos materialistas “contemporâneos” sobre utopia. Afinal, não deve ser completamente desprovido de interesse investigar o que o anti-humanismo não-naturalista cada vez mais consequente de Lacan teria a dizer sobre um tema que nasceu sob a rubrica blochiana (Bloch, 1951/2022) da esperança tipicamente moderna de humanização da natureza. Uma ideia de utopia capaz de lidar com o excedente pulsional advindo, não apenas de uma civilização autonomizada, mas de uma natureza assombrosamente “humanizada”. Pois o que se entende por modernidade talvez seja a melhor expressão social da lógica da pulsão na qual falta e excesso são praticamente indiscerníveis. Por isso acreditamos que tanto o diagnóstico de que ela ainda não entregou tudo que pode, quanto o de que ela entregou até demais a ponto de colocar tudo a perder, acertam o alvo. Com efeito, talvez possamos dizer que *moderno é o nome de um saldo ao mesmo tempo negativo e excedente*: o desenvolvimento técnico conquistado até o presente momento já é materialmente capaz de acabar com a fome, de prescindir da exploração do trabalho, bem como erradicar uma infinidade de doenças em todo o globo, contudo, além de não realizar tais potencialidades, ele é também responsável pelas crises sanitárias cíclicas, pelo risco constante de uma catástrofe nuclear, pelo desastre ambiental e pela espoliação cada vez mais eficiente de uns por outros. Parece vir a calhar, portanto, o esforço de se pensar em uma utopia para o que *resta* de nossa modernização inconclusa mas desmedida.

### O ser e a loucura

*Sem mais, eloquentíssimo More, estimo que estejas são e tomes animosamente a parte de tua loucura.* Com essas palavras Erasmo de Rotterdam concluiu a carta a seu amigo Thomas More que serviria de prefácio para seu célebre *Elogio da Loucura*

---

<sup>276</sup> Sabe-se que a psicanálise nasce em um contexto, espacial (país germanófono) e temporal (século XIX), no qual a distinção entre ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) passa a ser operante. O exemplo mais evidente, ao qual já nos referimos, é o que marca as origens da psicologia acadêmica com Wilhelm Wundt, que surge cindida em dois projetos paralelos com contornos bem definidos, capazes de respeitar os limites epistemológicos instituídos pela divisão que acabara de se efetivar: de um lado uma psicologia experimental, de outro uma psicologia dos povos (Farr, 1996). Nesse cenário, a psicanálise aparece como um caso emblemático de tensão dialética entre essas duas formas do fazer científico, constituindo-se, ela mesma, como uma espécie oxímoro: algo como uma *Naturwissenschaft der Geist*.

(1511/1972), livro que já no título entranhava uma homenagem fraterna. Afinal, loucura em grego é *Moria*, termo cuja semelhança com o sobrenome de Thomas, Erasmo fazia questão de esclarecer. Não parece completamente infundado afirmar que More levou a sério a exortação e, assim, supor que seu *Utopia* (1516/2017), que viria a público apenas cinco anos mais tarde, é fruto desse processo de “tomar parte de sua loucura”. Corroborava com nossa elucubração que Thomas More tenha denominado os eruditos da ilha de Utopia de *morosofos*, algo como “loucos-sábios”.

Pois já era chegada a hora de finalmente retomar a afinidade de fundo entre loucura e utopia, anunciada nas primeiras páginas deste estudo. Como podemos ver, ela é antes de tudo histórica, sendo seu entrecruzamento protagonizado por duas figuras maiores do humanismo renascentista do início do século XVI e, portanto, partícipes da construção dos primeiros esboços disso que viríamos a conhecer como modernidade. Sabemos que nos chamados tempos modernos a ideia de utopia foi da máxima pertinência à completa impertinência. Com efeito, a história de nossa periferia colonial coincide com essa transmutação do tempo de um novo mundo para um novo tempo do mundo. Apesar de o nascimento literário da “república utopiense” tê-la situado em lugar nenhum, não foi à toa que More escolheu, para personagem principal de sua trama, um navegante português. Se em 1500 o Brasil tornava-se o Novo Mundo encarnado (um país condenado ao moderno, como disse certa vez Mário Pedrosa), hoje é o Velho Mundo europeu (bem como toda metrópole global) que vem sendo progressivamente brasilianizado.

Mas, se a relação de nossa época com a utopia já é suficientemente complexa, com a loucura ela é ainda mais tensa e paradoxal, sendo, certamente, menos linear. Nesse sentido, aparece-nos como um destino inescapável acompanhar de perto esta que, muito provavelmente, é a mais relevante abordagem histórico-filosófica sobre a loucura que conhecemos: *História da Loucura na Idade Clássica* (1972a/2013), fruto da tese de doutorado de Michel Foucault. Não para a ela nos filiar, mas para reconhecer que, em seus erros e acertos, ali se encontra um potente diagnóstico de época que justifica a inteligibilidade de nosso estudo. A começar pelo fato de que ela dá uma resposta precisa para a pergunta que o leitor já deve ter se feito, qual seja: em um cenário científico produtor de especialistas, o que, afinal, um pesquisador vinculado a um departamento de psicologia teria a dizer sobre utopia?

Todavia, para tanto, vale a pena antes recuar um pouco e lembrar que a loucura já despertava o interesse de Foucault bem antes da publicação de seu mais famoso livro sobre

o tema. Em *Doença mental e Psicologia* (1962/1975), seu primeiro livro e, dentre as suas obras, a mais explicitamente influenciada pelo marxismo<sup>277</sup>, o filósofo já perscrutava a gênese social da loucura. Àquela altura, Foucault ainda lia a história em termos de continuidade (e não por meio de cortes ou acontecimentos, como em suas obras de maturidade), pensando a passagem de uma loucura exuberante e polimorfa para a sua confiscação na forma patológica. Por isso afirmava que a loucura, sobre a qual se debruçava, era jovem na forma moderna como conhecemos, porém histórica, possuindo antecedentes desde o medievo até à antiguidade grega. A psicologização do homem associada a ideia de doença mental, nesse sentido, surgiria como uma consequência superficial da intervenção decisiva de Philippe Pinel e do sistema de valores e repressões morais que seria imposto à loucura, visto que não haveria a necessidade de uma psicologia da loucura se não fosse o “sadismo moralizador” com o qual os loucos passaram a ser interpelados pelo nascente alienismo em nome da liberdade. Seria a loucura, portanto, a engendrar a verdade da psicologia, e não o contrário. Levada até a sua raiz, a psicologia não seria o domínio da doença, mas a destruição de si mesma: o reaparecimento da relação entre razão e desrazão que fora alienada na moderna concepção de doença mental. Em outras palavras, estabelecido que doença mental não é, pois, outra coisa senão loucura alienada na psicologia que ela tornou possível a partir do século XIX, Foucault dá o seu quinhão para o desvelamento do alcance político e, por conseguinte, utópico, da crítica rigorosa aos fundamentos da psicologia. Crítica da qual a psicanálise, vale ressaltar, é uma das principais signatárias – o que o autor, em alguns momentos de simpatia episódica, reconhece.

O enraizamento da alienação mental na alienação social, no qual a contradição social aparece como condição necessária do conflito psicológico (Pavón-Cuéllar, 2020b) se expressará na semelhança (inclusive descritiva) entre o louco e o lumpemproletariado que, como vimos no capítulo anterior, é pressuposta de um modo muito alusivo e indireto por Laclau e Mouffe (1987). Assim, pelo menos nesse primeiro livro, tal homologia mostra-se não apenas filosófica, como também histórica. Com efeito, antes de tematizar a distância do louco para com a razão cartesiana em *História da Loucura*, o próprio Foucault já havia

---

<sup>277</sup> Sobretudo em sua primeira versão, publicada em 1954 sob o título *Doença mental e personalidade* e escrita num período em que o jovem Foucault ainda se encontrava sob forte inspiração de Louis Althusser (que foi seu professor na ENS), bem como militava no PCF. Sobre esse período em particular e sobre a posterior influência subterrânea de um “inconfessado marxismo” no pensamento de Michel Foucault, que teria sido denegado mais por questões pessoais e conjunturais do que por incompatibilidade teórica, ver Pavón-Cuéllar (2020b).



demonstrado a sua distância para com a racionalidade econômica da modernidade burguesa:

O internamento que o louco, juntamente com muitos outros, recebe na época clássica não põe em questão as relações da loucura com a doença, mas as relações da sociedade consigo própria, com o que ela reconhece ou não na conduta dos indivíduos. O internamento é, sem dúvida, uma medida de assistência; as numerosas fundações de que ele se beneficia provam-no. Mas é um sistema cujo ideal seria estar inteiramente fechado sobre si mesmo: no Hospital geral, como nas *Workhouses*, na Inglaterra, que lhe são mais ou menos contemporâneas, reina o trabalho forçado; fia-se, tece-se, fabricam-se objetos diversos que são lançados a preço baixo no mercado para que o lucro permita ao hospital funcionar. Mas a obrigação do trabalho tem também um papel de sanções e de controle moral. É que, no mundo burguês em processo de constituição, um vício maior, o pecado por excelência no mundo do comércio, acaba por ser definido; não é mais o orgulho nem a avidez como na Idade Média; é a ociosidade. A categoria comum que grupa todos aqueles que residem nas casas de internamento, é a incapacidade em que se encontram de tomar parte na produção, na circulação ou no acúmulo das riquezas (seja por sua culpa ou acidentalmente). A exclusão a que são condenados está na razão direta desta incapacidade e indica o aparecimento no mundo moderno de um corte que não existia antes. O internamento foi então ligado nas suas origens e no seu sentido primordial a esta reestruturação do espaço social. Este fenômeno foi duplamente importante para a constituição da experiência contemporânea da loucura. Inicialmente, porque a loucura, durante tanto tempo manifesta e loquaz, por tanto tempo presente no horizonte, desaparece. Entra num tempo de silêncio do qual não sairá durante um longo período; é despojada de sua linguagem; e se se pôde continuar a falar dela, ser-lhe-á impossível falar de si mesma. (Foucault, 1962/1975, p. 55).

A loucura, portanto, enquanto doença mental, seria uma expressão paradoxal da cultura, uma expressão com a qual essa mesma cultura não gostaria de se reconhecer. O eco marxista aqui é evidente no que tange ao diagnóstico de uma espécie de *representante negativo da cultura*<sup>278</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que o jovem Foucault se adiantava (ainda que em nível meramente teórico) ao que Franco Basaglia (1985) faria alguns anos mais tarde ao situar a loucura por meio de sua posição de exclusão do círculo produtivo. Localizando a consolidação da estrutura epistemológica da psicologia como contemporânea da Revolução Francesa, Foucault se associava a uma antiga linhagem de

---

<sup>278</sup> Inclusive, vale notar que, apesar de Foucault (1970a/2011) ampliar consideravelmente o escopo da exclusão da loucura para o que chamamos aqui genericamente de “cultura” (o filósofo chega a citar alguns domínios da atividade humana onde isso ocorre, como “a sexualidade, família, reprodução da sociedade”, “linguagem, fala” e “atividades lúdicas, jogos e festas”), ele não deixa de sustentar que a principal causa para a intolerância moderna com a loucura é a “formação da sociedade industrial”, sendo a exclusão do mundo do trabalho a primeira sofrida pelo louco.

crítica das contradições engendradas pela modernização. Crítica materialista, apesar de controversa<sup>279</sup>.

Seja como for, se materialista, indubitavelmente não dialética. Pois, se é sabido que o pensamento de Foucault entranha inúmeras contradições consigo mesmo<sup>280</sup>, há um compromisso explícito e inegável de sua parte com uma tradição filosófica notadamente avessa à dialética, que vai sobretudo de Nietzsche a Heidegger. Compromisso que um intelectual como Peter Dews (1996) está plenamente justificado em atribuir à vertente pós-estruturalista em geral. Nesse sentido, é preciso concordar com o filósofo britânico de que há em Foucault uma preocupação em investigar as encarnações institucionais e historicamente situadas dos dilemas peculiares à sua geração filosófica na França, ligados à “afirmação ontológica de uma pluralidade irreduzível”, à uma “espontaneidade pré-discursiva impossível de capturar” – ou, se quisermos retomar um termo que cunhamos anteriormente a respeito de Laclau, à uma espécie de heterogeneidade-em-si. Lembremos que Foucault já dá mostras disso ao final de seu primeiro livro sobre os fundamentos históricos da doença mental e da psicologia, quando encaminha a problemática sobre a qual viria a se debruçar em sua célebre tese de doutorado: “Será preciso um dia tentar fazer um estudo da loucura como estrutura global – da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo a sua linguagem de origem” (Foucault, 1962/1975, p. 61).

No prefácio à primeira edição de *História da Loucura* (publicada em 1961 sob o título *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*), suprimido a partir da edição de 1972, o filósofo retoma então o programa de estudar a loucura restituída à sua linguagem original e, portanto, anterior à sua alienação pela razão moderna, mas agora em outros termos:

---

<sup>279</sup> Uma exploração desta controvérsia que, apesar de curta, excessivamente focalizada e a nosso ver até mesmo equivocada em alguns momentos (por envolver, por exemplo, a acusação de que o filósofo francês teria reduzido a história à história das ideias, o que parece um esforço para derrubar uma porta aberta à medida que ele propunha justamente uma arqueologia do saber), toca em um ponto nodal de nossa própria crítica a Foucault, pode ser encontrada em Domenico Losurdo, para quem a história escrita pelo filósofo seria “esotérica” na forma que vai assumir a partir de suas obras de maturidade. Isso porque a loucura não se mostraria como uma contradição social passível de negação determinada, “[...] aquela negação de um ‘conteúdo determinado’ que, hegelianamente, é o pressuposto de uma real transformação da sociedade, o pressuposto da revolução” (Losurdo, 2018, p. 142). Entretanto, para nós, do ponto de vista cultural, a loucura (bem como a sexualidade, outro dos temas prediletos do filósofo) pode sim indicar um modo de divisão social dialetizável, a depender da forma como é abordado. Onde Losurdo via um problema no objeto investigado, nós vemos um problema no método de investigação.

<sup>280</sup> Paulo Arantes (2021, p. 53) diria: “não obstante as flutuações de um autor excessivamente permeável à conjuntura...”.

Há de se fazer a história desse outro giro da loucura – desse outro giro pelo qual os homens, no gesto de razão soberana que isola seu vizinho, se comunicam e se reconhecem através da linguagem sem piedade da não loucura. Há de se encontrar o momento dessa conjuração, antes de ela ter sido definitivamente estabelecida no reino da verdade, antes de ela ter sido reanimada pelo lirismo da contestação. Tratar de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura, no qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. [...] Então, e somente então, poderá aparecer o domínio no qual o homem de loucura e o homem de razão, separando-se, não estão ainda separados e, em uma linguagem muito originária, muito tosca, bem mais matinal do que a da ciência, iniciem o diálogo de sua ruptura, o que testemunha de um modo fugidio que eles se falam ainda. Ali, loucura e não loucura, razão e não razão estão confusamente implicadas: inseparáveis, já que não existem ainda, e existindo uma para a outra, uma em relação à outra, na troca que as separa. [...] Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão *sobre* a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio. (Foucault, 1961/2011, pp. 152-153, grifo do autor).

Ora, a nosso ver é justamente neste momento que Foucault deixa de fazer apenas a história material das ciências humanas para buscar, no fenômeno histórico da doença mental (que ele chamaria de “experiência crítica da loucura”) o rastro silencioso de uma estrutura ontológica impossível (mas vislumbrada na chamada “experiência trágica da loucura”). Se *História da Loucura* constitui-se ainda como uma história material, pois calcada em práticas concretas realizadas em instituições concretas, tal história se configura como uma espécie de epifenômeno ôntico de uma dimensão ontológica fundamental e inacessível. Entre um livro e outro, portanto, o projeto foucaultiano torna-se consideravelmente mais ousado. Pois, o que era antes um diagnóstico puramente epistemológico, passa a incluir, ademais, um diagnóstico ontológico, engendrando novas consequências: não apenas historiográficas, mas propriamente filosóficas. Em outros termos, se no primeiro livro Foucault ainda tratava a história como “*a priori* concreto” da doença mental cuja dimensão psicológica não seria completamente autônoma, no segundo o foco será o de uma experiência da loucura capturada num sistema de saber autonomizado de seu fundo ontológico “esquecido” na e pela modernidade<sup>281</sup>. O que, vale dizer, se

---

<sup>281</sup> Corroborando com o nosso argumento até aqui, vale comentar que Elisabeth Roudinesco nota algo semelhante (ainda que não idêntico): “Michel Foucault havia mudado de posição entre 1954 e 1961. Em sua primeira obra teórica, *Maladie mentale et psychologie*, publicada em 1954, ele mostrava que a gênese das formas modernas de alienação devia ser buscada a partir de suas formas antigas: o ‘energúmeno’ dos gregos, o ‘cativo’ dos latinos e o ‘demoníaco’ dos cristãos. Nessa época, portanto, ele adotava, com relação ao objeto loucura, uma atitude evolucionista, exatamente aquela que seus detratores mais tarde o censurariam por ter

justifica pela transição de uma abordagem mais próxima ao materialismo histórico para a invenção de um método novo que ele denominará arqueológico e que carregará consigo uma crítica empedernida à filosofia do sujeito que vai de Descartes a Hegel, passando por Kant.

Essa crítica do sujeito, embutida no projeto filosófico foucaultiano dos anos 1960, se organizará sob a já referida rubrica da necessidade de se despertar do “sono antropológico” a que o pensamento ocidental havia sido condenado, especialmente no momento luminoso em que Kant despertou do “sono dogmático” ao qual se encontrava submetida a chamada filosofia pré-crítica. Isso é enunciado de modo particularmente claro em *As palavras e as coisas* (1966/2007), livro que se constituiria como uma espécie de segundo volume da crítica arqueológica da modernidade empreendida por Michel Foucault:

A antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se tornara necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do ‘Eu penso’. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha. Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso eu saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, “à sua custa”: *Was ist der Mensch?* [...] a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. Todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade. (Foucault, 1966/2007, pp. 470-471-472).

Em todo caso, se o confronto com a obra de David Hume foi fundamental para Kant se afastar do sono dogmático e realizar uma das maiores revoluções da história das ideias, é também verdade que o ponto de inflexão no qual a epistemologia (ou gnosiologia) ganha centralidade em relação ao velho problema filosófico da ontologia – i.e., em que a

---

abandonado. Ele fazia aparecer o conceito de doença mental como o último ponto de um olhar sobre a loucura iniciado na Antiguidade e passando pela noção medieval de ‘possessão divina’. Então, em 1954, ele pressupunha uma permanência da alienação através da história, enquanto em 1961 renunciava à idéia de continuidade em benefício de seu sistema de divisões, fundado na exclusão da loucura pela razão. Essa mudança radical mostrava muito bem que ele não ignorava que a loucura pudesse decorrer de uma outra história, diferente daquela que desenvolvia em Uppsala [e sintetizada em *Doença mental e Psicologia*]. Mas ele não podia pensar essa história ao mesmo tempo que a outra [a que resultou em *História da Loucura*]: seu objeto de pesquisa não era a verdade psicológica da doença mental, mas a busca de uma verdade ontológica.” (Roudinesco, 1994b, pp. 20-21).

filosofia, numa virada autorreferencial, se debruça sobre si mesma como objeto, passando a pensar mais sobre as condições de possibilidade do próprio pensar que sobre as coisas em si –, antes de se realizar plenamente na filosofia kantiana, já havia sido inaugurado por ninguém menos que René Descartes. Representando o interregno que dava luz à novidade moderna, a filosofia cartesiana ainda carregava o sintoma mórbido pré-moderno do dogmatismo, porém, ainda assim, pode-se dizer que nascia ali a centralidade filosófica do homem (*anthropos*) a que Foucault tão vivamente se contrapunha. O que explica tanto a circunscrição na chamada “idade clássica”, quanto a polêmica contra Descartes, presentes em *História da Loucura*.

É, portanto, na “oscilação entre o epistemológico e o ontológico” (Dews, 1996, p. 58) – que afinal de contas caracteriza o corte histórico no qual a antropologia passa a conduzir a *epistémê* moderna – que o pensamento de Foucault parece habitar. Enquanto *As palavras e as coisas* narra a história da centralidade do humano e investiga a positividade sobre a qual repousa a cultura (“a história do Mesmo”, nas palavras do autor); o livro que a precede e que mais nos interessa aqui, ao focar no negativo da cultura (“a história do Outro”), enxerga na loucura uma expressão por excelência do inumano<sup>282</sup>. Não sem motivos, nos parece nada extravagante compreender a loucura em Foucault como possuindo um estatuto homólogo ao da sexualidade para a psicanálise. A elegante definição dada por Alenka Zupančič para sexualidade freudiana como “um desvio repleto de paradoxos de uma norma que não existe” (Zupančič, 2022, p. 32), nesse sentido, se encaixa perfeitamente ao conceito foucaultiano de loucura. Aliás, talvez seja a essa compatibilidade subterrânea – firmada a despeito da diferença irreduzível entre os pontos de vista psicanalítico e foucaultiano da inumanidade – que Slavoj Žižek (2016) se refere ao propor um momento de “loucura fundamental”, dotado de valência ontológica, que se constituiria como uma espécie de “mediador evanescente” entre natureza e cultura.

Dito isso, gostaríamos de esboçar um esquema, um tanto simplório mas suficientemente didático para os nossos objetivos, que cobre o “nó borromeano” que nos guia metodologicamente, bem como situa a abordagem foucaultiana do limite tenso entre natureza e cultura em relação às perspectivas que nos orientam teoricamente:

---

<sup>282</sup> Em um ciclo de conferências realizadas no Brasil, Alain Badiou, apresentando uma crítica anti-humanista declaradamente influenciada por Michel Foucault, já havia demonstrado a relação de intimidade entre a loucura e a experiência do inumano. Sobre isso, ver o capítulo *Ética e psiquiatria*, presente no livro organizado por Célio Garcia (1999).

- (1) Para Freud (e Lacan), o ponto de corte que institui o fato civilizatório se traduz na premissa de que a história da civilização, observada do ponto de vista da modernidade, é a história do conflito pulsional. Logo, a pulsão possui um estatuto ontológico imanente à virtualização decorrente da progressiva autonomização do inconsciente e da linguagem. Outrossim, o psicanalista mostrou-se avisado contra o caráter inequivocamente fantasmático da pressuposição retroativa de uma cena primeva na qual teríamos acesso a um sujeito pleno e não castrado em sua experiência oceânica do mundo, tal como no mito do pai da horda.
- (2) Para Marx, o ponto de corte que institui o fato civilizatório se traduz na premissa de que a história da civilização, observada do ponto de vista da modernidade, é a história da luta de classes. Logo, o proletariado possui um estatuto ontológico imanente à virtualização decorrente da progressiva autonomização das formas sociais. Outrossim, o revolucionário mostrou-se avisado contra o caráter inequivocamente ideológico da pressuposição retroativa de uma cena primeva na qual teríamos acesso a uma experiência humana pura e autêntica enquanto ponto de partida da história, tal como nas robinsonadas<sup>283</sup> da economia política clássica.

---

<sup>283</sup> Sobre o termo, derivado da narrativa do indivíduo isolado da civilização tal como consagrada no romance de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, não poderíamos dar uma explicação melhor que a do próprio Marx: “Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o contrato social de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da “sociedade burguesa”, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade. Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc. que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história. Visto que o indivíduo natural, conforme sua representação da natureza humana, não se origina na história, mas é posto pela natureza. Até o momento essa tem sido uma ilusão comum a toda nova época. [...] Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um *zoon politikón*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo *juntos* e falando uns com os outros.” (Marx, 1857-58/2011, pp. 54-55-56, grifos do autor).

(3) Para Foucault, o ponto de corte que institui o fato civilizatório se traduz na premissa de que a história da civilização, observada do ponto de vista da modernidade, é a história do divórcio entre razão e desrazão. Logo, a loucura possui um estatuto ontológico externo à virtualização decorrente da progressiva autonomização da psicologia e das ciências humanas. Outrossim, o filósofo mostrou-se desavisado sobre o caráter inequivocamente metafísico da pressuposição retroativa de uma cena primeva na qual teríamos acesso à linguagem original de uma loucura desalienada da razão, tal como figurada na *Stultifera Navis* de Hieronymus Bosch.

Como podemos ver, Foucault converge com Marx e Freud em pontos cruciais. Ele é capaz de deduzir desse momento de fundação, no qual tudo o que era sólido se desmancha no ar, uma contradição expressa na forma de uma divisão fundamental. Igualmente, ele é capaz de tematizar tal divisão sem cair numa abordagem nem naturalista, nem culturalista. Entretanto, diferente de ambos, o filósofo francês se mostra incapaz de lidar com ela de maneira não antinômica e, assim, imaginar a dialética de sua superação. Pelo contrário, percebendo o caráter historicamente situado, por assim dizer ôntico, daquilo que conhecemos por natureza humana e investindo em favor do descentramento do humanismo excessivamente autorreferenciado próprio ao “círculo antropológico”, Foucault recorre aos seus já referidos heróis filosóficos alemães, que, por meio de um “pensamento radical do ser” e da “promessa do *Übermensch*” possibilitaram o pensamento ir ao encontro do cerne de inumanidade do homem. Em consonância com o nosso esquema, o “futuro”, para o filósofo francês, é enformado pela ideia de um “retorno”<sup>284</sup>. Um retorno de estirpe bem distinta daquele que rege a lógica do inconsciente, sobretudo porque o

---

<sup>284</sup> “Sabe-se bem, em todo caso, que todos os esforços para pensar de novo investem precisamente contra ele [o sono antropológico]: seja porque se trate de atravessar o campo antropológico e, apartando-se dele a partir do que ele enuncia, reencontrar uma ontologia purificada ou um pensamento radical do ser; seja ainda porque, colocando fora de circuito, além do psicologismo e do historicismo, todas as formas concretas de preconceito antropológico, se tente reintegrar os limites do pensamento e reatar assim com o projeto de uma crítica geral da razão. Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido.” (Foucault, 1966/2007, pp. 472-473).

momento originário de uma loucura liberada, cuja “unidade profunda” será desfeita por “um vazio que não mais será preenchido”, ganha com Foucault uma pretensa positividade histórica associada ao universo pré-cartesiano<sup>285</sup> – em especial, a certo período interior ao Renascimento no qual a cultura abraçava uma experiência transcendente de loucura, ainda não subsumida à razão, cuja estranheza familiar refere-se ao mundo e não ao homem – que dá à sua argumentação um tempero nostálgico dissonante com suas intensões emancipatórias, para não dizer inadvertidamente conveniente a ambições reacionárias.

Aqui, é importante não cair na armadilha de supor desrespeitosamente que Michel Foucault era um intelectual ingênuo. Na verdade, se hoje conseguimos captar as contradições de seu pensamento, é porque ele próprio, antes de qualquer outro, às enfrentou de um modo absolutamente impressionante. O que se mostra particularmente evidente se analisarmos os dois prefácios de *História da Loucura*. Se, como se sabe, o filósofo francês é conhecido por denegar de maneira explícita suas próprias teses e influências progressas, nesse caso é interessantíssimo perceber como o prefácio de 1972 realiza sobre o de 1961 uma operação muito mais sutil de ocultamento. Convenhamos que não é de hoje que, graças a Freud (1925a/2011), temos ciência do vínculo existente entre negação e recalque.

De fato, concordamos que o prefácio original (Foucault, 1961/2011) entrega mais do que devia. O projeto de uma arqueologia da loucura para-além do *logos* não se exhibe com tanta desenvoltura e despudor em nenhum outro lugar como ali – ainda que ele possa, com algum esforço, ser claramente deduzido de outras passagens, sobretudo o primeiro capítulo e as famosas três páginas contra Descartes. Mas Foucault começa seu novo prefácio afirmando, pelo contrário, resistir à “grande tentação” de “legislar” sobre o sentido e a intenção do livro por meio da “monarquia de autor” que se estabelece como “soberano” sobre as coisas que disse:

Deveria escrever um novo prefácio para este livro já velho. Confesso que a ideia não me agrada pois isso seria inútil: não deixaria de querer justificá-lo por aquilo que ele era e de reinscrevê-lo, tanto quanto possível, naquilo que está acontecendo hoje. Possível ou não, hábil ou não, isso não seria honesto. (Foucault, 1972a/2013, p. VII).

---

<sup>285</sup> Cujo questionamento mais célebre encontra-se na crítica realizada por Jacques Derrida no famoso debate empreendido contra seu mestre em *Cogito e História da Loucura* (1963/2011), que exploraremos mais adiante.



De antemão, à medida que Foucault efetivamente escreve um novo prefácio – que, apesar de curto, não é insignificante –, seria lícito dizer que há nisso alguma confissão. Mas o que há de mais importante, para além de seus belíssimos parágrafos condenando todo e qualquer autor que se pretenda senhor, é a maneira por ele encontrada de não se tornar alvo de suas próprias críticas: “[...] ao pedido que me fizeram de escrever um novo prefácio para este livro reeditado, só me foi possível responder uma coisa: suprimamos o antigo prefácio.” (Foucault, 1972a/2011, p. VIII). Contudo, diríamos, foi justamente nesse momento, ao *castrar* seu livro, que Foucault de fato lhe impôs uma *lei*. Se daí em diante, o livro continua sendo a busca do núcleo pré-reflexivo da racionalidade moderna, pelo menos não se trata mais de uma busca autoproclamada. Maneira encontrada por Foucault de inserir retroativamente em *História da Loucura*, aquilo que ele já havia enfim reconhecido (no prefácio!) de *As palavras e as coisas*, a saber, que a loucura não é tão exterior à razão como havia presumido: “A história da loucura seria a história do Outro — daquilo que, para uma cultura é *ao mesmo tempo interior e estranho*, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o *perigo interior*), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade)” (Foucault, 1966/2007, p. XXII, grifo nosso).

Seja como for, ainda que Foucault passe a reconhecer que a modernidade dá lugar a determinadas contradições que apesar de imanentes se apresentam como experiências aparentemente esotéricas, é difícil discordar das objeções que afirmam que o pensamento foucaultiano se mantém preso (com o perdão do chiste de mau gosto) a um conjunto “frágil e abstrato” de “oposições nietzscheanas” que, no final das contas, acaba por desembocar em um “[...] ataque autodestrutivamente indiscriminado e politicamente ambíguo às estruturas da racionalidade e da modernidade *in toto*.” (Dews, 1996, p. 52). Não sem motivos, na fase posterior de seu pensamento, dita genealógica (Foucault, 1975/1983), o filósofo se mostrará cada vez mais pessimista quanto à possibilidade de saída das malhas opressivas de um poder verdadeiramente onipotente, onipresente e onividente (pensemos em seu fascínio pelo projeto prisional benthaniano do pan-óptico).<sup>286</sup> Com efeito, no caso em questão fica fácil recorrer a um argumento marxista clássico. O de que materialismo sem dialética geralmente caminha para dois destinos: ou se vulgariza em um mecanicismo, ou se degrada no contrário idealista. Como sabemos, o rumo da ideologia francesa, da qual

---

<sup>286</sup> É verdade que ao final de sua vida, Foucault se enveredou em mais um programa “revisionista” de seu próprio pensamento, reatando com certa discussão “hegeliana” sobre autoconstituição e autorreflexão (Dews, 1996), inclusive rendendo elogios calorosos à teoria do sujeito de Jacques Lacan, alçado ao posto de “libertador da psicanálise” (Foucault, 1981/2011).

Foucault é um partícipe complexo mas central, foi o segundo. A nosso ver, uma expressão exemplar do que Badiou denominou de “materialismo metafísico”: uma espécie de sintoma filosófico derivado do “Marx anti-Hegel” que passou a circular de maneira hegemônica no pensamento francês a partir dos anos 1960 (Badiou, 2015). O resultado, remetendo a Paulo Arantes, é uma “inexistente dialética francesa do iluminismo” (ou se “dialética”, ele comenta, privada de seu momento afirmativo) na qual a modernidade é reduzida a “uma eterna marcha bifronte”, “uma bifurcação sem fim”, “uma ramificação interminável” (Arantes, 2021). Vide as diversas dicotomias, insolúveis pois não dialetizáveis, entre a loucura e a razão, a loucura e a obra, sua experiência trágica e crítica.

Mas se Hegel encarna a figura do arquirrival, vale lembrar que tal combate, pelo menos da forma como se desenrola no pensamento foucaultiano, depende de outro importante inimigo. Afinal, como já mencionamos, o “grau zero da loucura”, para o qual Foucault propôs ir ao encontro, está intimamente associado à cena primitiva de um “golpe de força cartesiano”. É justamente nesse ponto que Lacan poderia servir a uma abordagem dialética renovada da loucura na modernidade, cuja história não fosse movida por um tempo circular de eterno retorno. Pois o psicanalista, num percurso inegavelmente semelhante ao realizado por Hegel, reivindica o conceito de sujeito para além da metafísica da subjetividade solipsista associada a Descartes e Kant, mesmo que para isso ele se veja obrigado a pensar dialeticamente a relação, tida como antinômica ou apenas garantida por meio da autoridade de um Deus que não engana, entre sujeito e objeto do conhecimento. A maneira por ele encontrada – num contexto em que qualquer sinal de hegelianismo seria logo acusado de apoio ao totalitarismo da identidade especulativa e do espírito absoluto etc. – foi desenterrar uma ontologia negativa do interior da teologia cartesiana (Dunker, 2011).

Mais especificamente, uma ontologia da primeira pessoa, pois sustentada na ausência radical de garantia do Outro divino que, para a psicanálise, a rigor não existe. Desse modo, Lacan teria salvado o sujeito do desaparecimento decorrente da morte de Deus. Sob a sua pena, sujeito não é outra coisa senão a expressão negativa dessa morte, o índice da incompletude do grande Outro. Ora, a ideia de um sujeito cartesiano ateu, ou pelo menos ciente da irreduzibilidade do engano de Deus, leva inevitavelmente à aceitação de uma completa ausência de salvaguarda ontológica para a relação do homem com o mundo. Aliás, diríamos que essa ausência de salvaguarda é o que geralmente leva um sujeito à análise, justamente por se constituir como uma experiência extrema de desamparo. É disso

que deriva a asserção lacaniana polêmica de que a afirmação da existência de Deus se consagra como a maior necessidade da espécie humana. Não à toa, o percurso de uma análise envolve desativar esse circuito superegoico e fantasmático por meio de dois movimentos fundamentais: a forja inicial de um Sujeito-Suposto-Saber e a dessuposição final dessa Alteridade fiadora. Tudo se passa, portanto, como se o analista, em um primeiro momento, “fingisse” ser o garantidor do desejo do sujeito (Lacan dizia “fazer semblante”) tão somente para, em um segundo momento definidor, se passar por nada mais que um dejetivo (que Lacan chegou a denominar sugestivamente de “des-ser”) resultante do fato de o sujeito ser capaz de assumir seu desejo por sua própria conta e risco. Assim procedendo, Lacan demonstra que nem diante das mais terríveis contradições impostas pela realidade objetiva o sujeito pode recorrer a um Outro que lhe assegure que  $2+2=4$ . De novo, o limiar entre epistemologia e ontologia é colocado em questão. Mas de um modo original no qual o “não-ser da loucura”, que aos olhos de Foucault é apenas o resultado de uma interdição gnosiológica, pode quiçá ser pensado como *béance* ontológica para uma experiência radical de liberdade. Dessa vez sem a hipocrisia pineliana.

### **O utopismo da experiência crítica da loucura**

*O louco está alhures*. Disso, Michel Foucault (1972b/2011, p. 278) não abre mão, mesmo depois de reconhecer o rigor filosófico da famosa, mas não menos controversa, crítica derridiana. Convenhamos que a originalidade da *démarche* foucaultiana depende disso. Haja vista que é textual o fato de Descartes (1641/2005) e Hegel (1807/2003) terem incluído a loucura na própria definição que deram para razão – tanto as meditações que inauguram o sujeito pensante, quanto o trajeto dialético de formação da consciência, engendram uma passagem pela loucura –, pode-se, deslocando o diagnóstico losurdiano para um escopo onde acreditamos que ele seja mais efetivo, concluir que a história da filosofia, tal como pressuposta em *História da Loucura* (1972a/2013), é esotérica.

Lembremos que uma década e meia antes da publicação da obra foucaultiana, Jacques Lacan (1946/1998), no contexto de embate contra o organo-dinamicismo de Henri Ey, recorria justamente aos dois filósofos para afirmar que a loucura é um fenômeno de pensamento e criticar a sua redução a uma determinação orgânica, porém sem recorrer à

hipótese psicogênica. De Descartes<sup>287</sup> ele extraía a imanência entre loucura e *cogito*. De Hegel<sup>288</sup> a denúncia do desconhecimento inerente à identidade imediata consigo mesmo autoproclamada pelo ego que se supõe autônomo. Nesse sentido, se para Foucault foi Descartes quem abriu alas para o seu anti-hegelianismo aparentemente irreduzível, no caso de Lacan foi Hegel quem lhe permitiu ser uma espécie de cartesiano anti-cartesiano. Dois anos após a publicação de *História da Loucura*, seria a vez de Jacques Derrida (1963/2011) questionar a tese foucaultiana da externalidade do louco em relação à razão, ainda que ele mesmo se mostrasse incapaz de propor uma alternativa efetiva por também compartilhar do catecismo francês da anti-dialética. Prova disso é que, muitos anos depois, Derrida (1994) proporia “fazer justiça a Freud” por meio do resgate de um freudismo trágico a que o próprio Foucault já teria feito menção<sup>289</sup>.

Contra Derrida, gostaríamos de demonstrar que Foucault estava certo em privilegiar, não apenas no livro em questão mas em toda a sua trajetória intelectual, ainda que de modo sempre ambivalente, o diagnóstico de que a psicanálise se constitui sobretudo

---

<sup>287</sup> “[...] penso que a palavra de ordem de um retorno a Descartes não seria inútil. Quanto ao fenômeno da loucura, se ele não o aprofundou em suas *Meditações*, ao menos consideremos revelador o fato de o haver encontrado, com inesquecível alegria, desde os primeiros passos de sua partida para a conquista da verdade: ‘E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo são meus, a não ser, talvez, que me compare a alguns insensatos, cujo cérebro é tão perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que eles constantemente garantem ser reis quando são muito pobres, estar vestidos de ouro e púrpura quando estão inteiramente nus, ou então imaginam ser cântaros, ou ter um corpo de vidro? Mas, qual! eles são loucos, e eu não seria menos extravagante se me pautasse em seus exemplos.’ E ele segue adiante, embora, como veremos, pudesse ter-se detido, não sem frutos para sua investigação, nesse fenômeno da loucura.” (Lacan, 1946/1998, pp. 163-164).

<sup>288</sup> “Esse desconhecimento revela-se na revolta com que o louco quer impor a lei de seu coração ao que se lhe afigura como a desordem do mundo, iniciativa ‘insensata’ [...] basicamente porque o sujeito não reconhece nessa desordem do mundo a própria manifestação de seu ser atual, nem que o que ele sente como a lei de seu coração é apenas a imagem tão invertida quanto virtual desse mesmo ser. Ele desconhece duplamente, portanto, e precisamente por separar a atualidade da virtualidade. Ora, ele só pode escapar dessa atualidade através dessa virtualidade. Assim, seu ser está encerrado num círculo, a menos que ele rompa por alguma violência, na qual, desferindo seu golpe contra o que lhe parece ser a desordem, atinge a si mesmo através do contragolpe social. Tal é fórmula geral da loucura que encontramos em Hegel, pois não creiam que estou inovando, ainda que tenha julgado dever tomar o cuidado de apresentá-la a vocês de forma ilustrada.” (Lacan, 1946/1998, pp. 172-173).

<sup>289</sup> Distinguindo a psicanálise – mais uma vez por meio da discutível temática do “retorno” –, Foucault, em uma espécie de acesso de generosidade plantado no meio de *História da Loucura*, comenta: “É por isso que se deve ser justo com Freud. Entre as 5 *Psicanálises* e o cuidadoso inquérito sobre as *Médications psychologiques*, há mais que uma *descoberta*: há a violência soberana de um *retorno*. Janet enumerava o inventário, anexava aqui e ali, conquistava talvez. Freud retomava a loucura ao nível de sua *linguagem*, reconstituía um dos elementos essenciais de uma experiência reduzida ao silêncio pelo positivismo. Ele não acrescentava à lista dos tratamentos psicológicos da loucura uma adição maior; reconstituía, no pensamento médico, a possibilidade de diálogo com o desatino. Não nos surpreendamos se o mais ‘psicológico’ dos medicamentos tenha tão rapidamente reencontrado sua vertente e suas confirmações orgânicas. Na Psicanálise, o que está em jogo não é a Psicologia mas, exatamente, uma experiência do desatino que a Psicologia no mundo moderno teve por sentido ocultar.” (Foucault, 1972a/2013, pp. 337-338, grifo do autor). É claro que em outros momentos, especialmente ao final do livro, Freud será incluído no rol de experiências de objetificação e determinação racional do louco, dessa vez na companhia (e não em oposição) de Janet, bem como de Pinel, Tuke, Esquirol e outros.

como uma experiência crítica. Contra Foucault, gostaríamos de demonstrar que é justamente na recepção crítica da loucura que se pode entrever uma utopia, mesmo que suas derivas opressivas, recolhidas à exaustão pelo filósofo, não devam e nem possam ser desmentidas. Mais que isso, trata-se de afirmar a existência de um verdadeiro antiutopismo na experiência trágica da loucura que, quando não se fia em uma espécie de nostalgia de retorno quase conservadora, permanece isolada em uma experiência estética de negação radicalmente indeterminada. De fato, os argumentos centrais de Foucault tendem a essas duas direções manifestamente melancólicas que, em termos políticos, são bastante criticáveis: ou advogam que somente “fora” da modernidade a loucura era autenticamente livre, soando como *saudosismo*; ou afirmam que “dentro” da modernidade a loucura só encontra breves instantes de liberdade nas experiências trágicas, soando como *estetização*. Não sem motivos, o encontro entre loucura e utopia na Renascença é interior ao embrião de suas manifestações críticas – presentes em Erasmo como notou Foucault (1972a/2013), mas, acrescentaríamos, igualmente em More. Lembremos, a propósito, do elogio foucaultiano (Foucault, 1966/2007) à heterotopia dos afásicos e sua esterilização da linguagem que, diferente das utopias, inquieta em vez de consolar (lê-se também que a heterotopia “solapa”, “contesta”, “desseca”, “estanca”, “desfaz”, “arruína”... a gramática, o que demonstra o quanto a retórica do filósofo, por sua vez, não tinha nada de estéril).

Mas, retornando à tese foucaultiana da externalidade da loucura, devemos lembrar que *rumo ao esotérico* poderia muito bem ser o nome de seu programa de estudos – ou pelo menos de uma parte dele. Lembremos a maneira malandra com que Foucault introduz sua *Resposta a Derrida* (1972b/2011) asseverando que, se a análise crítica produzida por seu antigo aluno é “notável por sua profundidade filosófica”, ela erra o alvo já que, segundo ele, *História da Loucura* é exterior à filosofia. O que convenientemente o demite de antemão da obrigação de respondê-la, levando-o, “quando muito”, a acrescentar observações.

O conteúdo da crítica de Derrida (1963/2011), de fato, é estritamente filosófico. Se o ensaio, resultante de uma conferência proferida no *Collège Philosophique*, é vasto em suas inflexões, dele reteríamos sobretudo a crítica implacável à inteligibilidade de uma desimanentização efetiva da loucura<sup>290</sup>. Assim, o filósofo coloca uma questão intrigante

---

<sup>290</sup> “Sendo a linguagem a própria ruptura com a loucura, ela está ainda mais em conformidade com sua essência e com sua vocação, ela rompe melhor ainda com a loucura caso ela se mesure mais livremente com relação a esta e desta se aproxime mais [...] Descartes não somente não expulsa a loucura na fase da dúvida

nesse texto polêmico, questão que, em certa medida, coloca em xeque o próprio projeto foucaultiano de fazer uma arqueologia do silêncio ao qual a loucura teria sido relegada na idade clássica. Em poucas palavras, podemos dizer que a objeção derridiana se refere às condições de possibilidade do projeto foucaultiano de romper com a ordem da razão, tendo em vista que essa ordem só pode ser combatida de seu interior.

A premissa, aqui, é própria ao conceito de razão em sua homologia com o de linguagem, ou seja, é própria ao *logos* enquanto uma “estrutura”. Para entender isso, vale lembrar, por exemplo, a afirmação de Roland Barthes de que a linguagem, em seus mecanismos de poder, se institui como “um lugar fechado e sem exterior”. Disso, resulta sua célebre advertência de que “[...] a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista, pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer.” (Barthes, 1977/2013, p. 15). Nesse sentido, a tese de Derrida seria a de que, a despeito da busca incansável de Foucault em romper com a ordem da razão, seu projeto de fazer uma arqueologia do silêncio recairia inevitavelmente nessa ordem que, enquanto uma estrutura, obriga a dizer. Como nos diria Barthes: “[...] é no interior da língua que a língua deve ser combatida” (Barthes, 1977/2013, p. 17). Ou, para nos utilizar das palavras do próprio Derrida: “[...] a revolução contra a razão só se pode fazer nela mesma” (Derrida, 1963/2011, p. 51). Que a dita “ordem da razão” tivesse o estatuto de uma estrutura, seria um fato inerente ao próprio projeto arqueológico. Daí Derrida dizer que uma escrita excedente, que busque romper com a própria razão, não se deixaria conter na “clausura metafísica de uma arqueologia”. Nesse sentido, fica evidente que a crítica de Derrida se direciona não só ao livro de Foucault, mas, de um modo geral, ao próprio movimento estruturalista e seu “totalitarismo” (versão derridiana do fascismo da língua de que fala Barthes): “Mas me pergunto se, quando se trata de história (e Foucault quer escrever uma história), um estruturalismo estrito é possível?” (Derrida, 1963/2011, p. 61).

Ora, a resposta de Foucault quanto a isso é mais uma vez “materialista”: Derrida estaria preso à “armadura do ensino de filosofia na França” que condena o pensamento a se

---

radical, ele não somente instala a possibilidade ameaçadora da loucura no coração do inteligível, como também não permite que nenhum conhecimento determinado escape de direito a esta. [...] O ato do Cogito e a certeza de existir escapam bem, pela primeira vez, da loucura; mas além de não se tratar aqui, pela primeira vez, de um conhecimento objetivo e representativo, não se pode mais dizer literalmente que o Cogito escapa da loucura porque ele se manteria fora de seu alcance ou porque, como diz Foucault, ‘eu que penso, não posso estar louco’, mas sim porque em seu instante, em sua instância própria, o ato do Cogito vale *mesmo se sou louco, mesmo se* meu pensamento é louco do começo ao fim.” (Derrida, 1963/2011, pp. 77-78).

redobrar infinitamente sobre si mesmo. O objeto de *História da Loucura*, por sua vez, seria exterior à filosofia por possuir uma existência concreta *fora* do pensamento. Nesse caso, é irônico perceber a existência de um jogo de acusação mútua no qual ambos acabam tornando-se culpados de uma mesma coisa: o terrível pecado da autorreferencialidade. Porém, cada qual mostrando-se tão preso ao seu próprio ponto de vista que o debate – na verdade, uma espécie de monólogo<sup>291</sup> da *french theory* consigo mesma – redundou num tom inequivocamente projetivo em que cada um se cegava para o fato de que o que apontava no outro se fazia presente em si mesmo. Efeito, talvez, do excesso de autorreferência? Seja como for, nesse formidável fogo cruzado, a “arqueologia” e o “ensino de filosofia na França” assumiam, a depender de quem era o acusador e o acusado na ocasião, a função desse interior sem exterioridade. Por isso, diante do dissenso entre Foucault e Derrida, não poderíamos deixar de considerar à risca a recomendação marxista de que o ponto de vista antagônico é o único recurso possível contra as posições ideológicas e tomar outro “lado” que não o do próprio dissenso. Nesse sentido, é evidente que concordamos com Perry Anderson quando enxerga no conceito de foucaultiano de loucura um aceno ainda rudimentar para a operação filosófica que se realizaria com o desconstrucionismo derridiano da linguagem. Acrescentaríamos, formas encontradas pelos filósofos de tentar expurgar o pecado original da teoria francesa desde Descartes.

Inconfessável enquanto tal, a continuidade da pesquisa de Foucault na verdade se baseou, desde o início, no apelo a uma experiência primordial indômita, anterior e subversiva a todas as ordens sucessivas da Razão Ocidental, e a cujos olhos se desnuda o caráter de estrutura repressiva comum a todas aquelas ordens. [...] A loucura como pura alteridade – o som que deve ser silenciado para que a linguagem da sociabilidade racional se desenvolva como sua negação loquaz – recua no último Foucault, assim como o próprio conceito de repressão torna-se suspeito de ser mais um ardil da Razão. Mas o princípio tácito do Outro originário persiste sob novas aparências. Em seu trabalho mais recente, é a inocência do ‘corpo e seus prazeres’ na sua unidade, oposta à simples ‘sexualidade’ socialmente confeccionada e dividida, que desempenha a função – a de uma acusação inominável. Com Derrida, consuma-se a auto-anulação do estruturalismo, latente no recurso à música e à loucura, em Lévi-Strauss e em Foucault. (Anderson, 1985, p. 61).

<sup>291</sup> O que não é exatamente uma crítica se tomarmos a sério a afirmação de Žižek de que a filosofia não é um diálogo, visto que os seus desentendimentos são mais profundamente produtivos: “Sempre considere os diálogos tardios de Platão como os seus diálogos propriamente filosóficos. Neles, uma pessoa fala quase ininterruptamente; as intervenções dos outros, por exemplo em *Sofista*, apenas poderiam preencher meia página, e são do estilo “Você tem toda razão”, “Absolutamente”, “Isso mesmo”. Por acaso deveria ser de outro modo? A filosofia não é um diálogo. Me dê um só exemplo de um diálogo filosófico com êxito que não tenha sido um terrível mal-entendido. Isso é válido inclusive para os casos mais excepcionais: Aristóteles não entendeu bem Platão; Hegel, obviamente, não entendeu bem Kant, ainda que talvez tivesse gostado; e, pior ainda, Marx entendeu mal a Hegel, ainda que isso não lhe importasse. E Heidegger, no fundo, entendeu tudo errado em todos eles.” (Žižek, 2021, n.p.).

Ademais, mesmo supondo que Foucault de fato conseguisse a proeza de sustentar em seu livro (logo, textualmente) que a loucura se constitui como uma experiência fora do texto e irreduzivelmente externa à razão, o nível de autonomia relegado a essa “relatividade sem recurso”, a essa “linguagem sem apoio” (como diz Derrida citando Foucault), a tornaria um espaço fechado em si mesmo e, portanto, igualmente enclausurado e sem exterior. Por assim dizer, incluído do lado de fora: uma espécie de exterior sem exterior e sem imanência com o mundo. Por isso é consideravelmente complicado defender Foucault da crítica de que ele acaba recaindo no vício peculiar aos ideólogos franceses de resolução virtual de problemas materiais. O que, a nosso ver, diz muito do dilema de se pensar uma experiência que seria impossível se não fosse o processo de autonomização moderna recusando a categoria de sujeito e sua mediação recíproca com um lastro objetivo. O resultado não poderia ser outro, portanto, senão a constituição de um pensamento excessivamente especulativo, apesar da intenção materialista. Daí que a chamada experiência trágica da loucura, pelo menos da maneira como é formulada, acabe desandando, como mostra Paulo Arantes (2021), em uma forma de “negação indeterminada” cujo mecanismo fundamental é a “invocação encantatória” de uma alteridade pura e sem compromisso com o mundo existente.

Nesse sentido, não parece coincidência que Basaglia (1985), sem negar a influência foucaultiana, procure resolver concretamente o problema igualmente concreto da exclusão da loucura reimanentizando-a na totalidade social capitalista, no interior da luta de classes tal como edificada historicamente na e pela modernidade<sup>292</sup>. Aliás, se para nós não fosse importante argumentar teoricamente a favor do utopismo da experiência crítica da loucura, bastaria citar a experiência basagliana na Itália – declaradamente *crítica*, no sentido forte do termo, e por conseguinte, interior às “promessas da dialética”<sup>293</sup> para às quais Foucault buscava um para-além – como uma espécie comprovação prática de nossa premissa.

---

<sup>292</sup> O passo dado pelo psiquiatra italiano em relação ao filósofo francês constitui uma boa ilustração do espaço conceitual que separa *História da Loucura* (1972a/2013) de *O sujeito incômodo* (2016). Com efeito, os respectivos livros de Foucault e Žižek são inversamente proporcionais, pois, ainda que ambos tentem resgatar o potencial político-filosófico de uma concepção ontológica de loucura, o primeiro culpabiliza a subjetividade cartesiana justamente ali onde o segundo se esforça para demonstrar sua inocência frente ao verdadeiro inimigo: a lógica do capital.

<sup>293</sup> Sobre a relação francamente dialética entre utopia e luta antimanicomial, remetemos a *Retorno dos fantasmas: democracia tutelada e seus ecos na Reforma Psiquiátrica Brasileira* (2022), escrito em conjunto com Fuad Kyrillos Neto.



Resumindo: para Foucault, a modernidade captura a loucura na forma de um objeto de saber e, no mesmo gesto, objetifica a liberdade. Por isso, para o filósofo o único modo de imanência entre sujeito e loucura é pela via da submissão desta última ao discurso psiquiátrico. (Foucault, 1972a/2013). Uma concepção de subjetivação como objetificação semelhante à da teoria althusseriana da interpelação na qual o conceito de sujeito (*je*) é reduzido a um eu (*moi*) alienado a um Aparelho Ideológico (Althusser, 1970/1996). Aqui, reencontramos, uma vez mais, a crítica ao sono antropológico que confina a loucura na natureza humana, em que “[...] pode-se perceber claramente a oposição entre a autonomia ontológica (o fora) e a moralidade humanista (o dentro).” (Pinezi, 2014, p. 119). Nesse sentido preciso, o Foucault arqueológico (sobretudo o de *História da Loucura*) é uma espécie de anti-Lacan, seguindo exatamente o caminho que, segundo Safatle, o psicanalista recusa, qual seja: o de assumir o discurso da morte do sujeito e, em contrapartida, propor uma espécie de retorno ao ser, ao arcaico e ao inefável (Safatle, 2006). A peculiaridade do anti-humanismo lacaniano, contudo, ele próprio dotado de uma crítica *sui generis* do círculo antropológico, se encontra na sua não dependência a uma experiência de externalidade transcendental. Contra o sujeito antropológico (dentro) e contra o puro ser (fora), a estrutura formal do sujeito do inconsciente remete a um *nem-dentro-nem-fora*, ou, se quisermos dar uma definição materialista dialética, a um *dentro-e-fora-reciprocamente-mediados*. Em jargão clássico, diríamos que Lacan procurou tratar de uma experiência cujo estatuto não é apenas de substância, mas também de sujeito.

Em todo caso, se aqui já deve estar claro que combatemos o tipo de negação indeterminada (com seu empuxo a uma virtualidade transcendente) presente na filosofia do Foucault sessentista, isso não deve ser confundido com uma crítica *lato sensu* à autonomia estética, sem a qual a experiência utópica, como assevera Jameson, seria inconcebível: lembremos como a própria ideia de utopia nasce na forma de um gênero literário. Nas palavras do autor, “[...] o estético já não é mais um *hobby* secundário, mas, antes, ronda atrás da criação para identificar as fontes da própria realidade” (Jameson, 2021, p. 88). Se uma utopia que se preze deve ser capaz de escavar na realidade histórica objetiva as pré-condições para a sua representação impossível do futuro – algo intimamente relacionado ao que Jameson chama de estrutura ontológica da utopia e seu impulso para mudança

infraestrutural –, ela necessita de suficiente autonomia subjetiva para desfazer seu vínculo com a realidade empírica dada e realizar o seu “caráter afirmativo”<sup>294</sup>.

Ademais, como já dissemos e repetimos, a própria existência do psicológico, do inconsciente e do simbólico – consequentemente, da própria psicanálise – seria rigorosamente descabida sem a autonomização disso que, na tradição marxista, é designado como superestrutura (processo cada vez mais explícito desde a reestruturação da cadeia produtiva internacional). A experiência de análise, enquanto uma forma de cura pela palavra, não é outra coisa senão um processo virtual com efeitos reais. Não foi por mera retórica, nesse sentido, que começamos este estudo com uma crítica à polêmica de Stalin contra o marxismo na linguística, o formalismo literário e a possibilidade de transformação revolucionária da linguagem. O problema, portanto, não é que Foucault aposte em uma estética autônoma, mas que esta esteja tão metafisicamente descolada<sup>295</sup> de sua determinação política<sup>296</sup> a ponto de o filósofo interditar que ambas – i.e., as dimensões

---

<sup>294</sup> Como era de se esperar, o paradigma desse esquema está em Thomas More, na relação entre o Livro Um (com sua análise social) e o Livro Dois (com suas soluções estéticas) de *Utopia* (1516/2017) – ver especialmente o capítulo *Morus: a janela para o gênero*, do livro de Fredric Jameson (2021). Esquema profundamente dialético que, como o leitor deve ter percebido, buscamos replicar na tensão entre os capítulos 3 e 4 desta tese.

<sup>295</sup> Sobre o estatuto de tal autonomização despudoradamente metafísica na obra do filósofo, não encontramos melhor definição que a dada por Gabriel Pinezi: “Foucault está trazendo à tona o tema da loucura como transgressão da obra de arte e armando-se para apresentar sua definição da loucura como ‘ausência de obra’, ideia que servirá para opor mais uma vez a experiência estética ao desejo perverso da psicologia e da psiquiatria de trancafiar esta linguagem livre e autônoma da loucura na forma objetiva da doença mental. A loucura é, para Foucault, ausência de obra justamente porque, em sua autonomia esotérica, ela transgride a pobre linguagem da razão dialética em que toda a palavra deve responder à verdade da história. Nesse sentido, a ausência de obra quer dizer também abolição do tempo dialético e do progresso da razão em favor de um mergulho no vazio, no nada e na morte [...] nesse sentido, é preciso ir um pouco além do termo ‘obra’, com que designamos normalmente qualquer produto estético, e tomar tal noção num sentido mais exato de ‘trabalho’, aquele que na dialética é responsável pelo devir da história. A loucura é o oposto da dialética, na medida em que ela está para além da história, deste mundo em que o tempo se vê organizado e explicado pelo trabalho dialético da razão; por isso a loucura permanece ‘acima da história, para sempre’; por isso ela abole aquele momento constitutivo ‘que fundamenta no tempo a verdade da obra’. Ao tomar a loucura como ‘ausência de obra’, Foucault tenta nos mostrar que é inútil criar uma “história” que poderia explicá-la, de acordo com as regras do mundo; jogada sobre um espaço de absoluta autonomia, essas obras insensatas transgridem o código da linguagem comum, cotidiana, afundando-se mais e mais no esoterismo de seu próprio ser. Seria inútil tentar encontrar a verdade de tais obras a partir da verdade dos sujeitos que as criaram, tal como pensa ser possível a psicologia e a psiquiatria; isto porque, para além do ‘trabalho’ racional do sujeito, tais obras desmedidas expressam a liberdade de uma linguagem que não mais diz respeito ao mundo dos homens, sua moralidade, sua história, nem mesmo à verdade subjetiva de seus criadores. A obra exclui o sujeito que a cria em favor de sua própria autonomia; ela é, assim, pura ausência do ‘trabalho’ da razão.” (Pinezi, 2014, pp. 120-121).

<sup>296</sup> Nesse sentido, ainda que concordemos com Safatle de que é fundamental conceber a autonomia estética e, principalmente, as estratégias de abstração na arte, como possuindo uma afinidade de fundo com processos revolucionários – a semelhança entre a reflexão safatleana e jamesoniana neste ponto específico não é desprezível, bastando lembrar como ambos são influenciados pela teoria estética de Adorno –, somos da opinião de que a abordagem foucaultiana dá margem a uma certa concepção melancólica de autonomia estética que “[...] só poderia terminar em uma *arte pela arte* divorciada de toda experiência concreta, arte

ôntica e ontológica da loucura – sejam pensadas de maneira simultânea, como ele tenta asseverar com a sua famosa sentença: “ali onde há obra não há loucura” (Foucault, 1972a/2013, p. 530).

Não foi à toa que, partindo dessa mesma asserção, Foucault (1964/2011) tenha proposto uma associação entre Freud e Mallarmé, psicanálise e literatura modernista. Tese em grande parte justificável, visto que a psicanálise se inscreve historicamente não apenas sob a batuta do espírito científico vienense, mas também sob influência inescapável do romantismo alemão. Nesse sentido, como bem demonstra Jacques Rancière (2009), o surgimento do inconsciente freudiano coincidiu com uma verdadeira revolução no regime de representação artística que instituiu, paralelamente, um inconsciente estético no confronto constante entre a razão e o seu avesso, entre o pensamento e o não-pensamento, entre a reflexão e o irreflexivo, entre o *logos* e o *pathos*. Mas, para o mal e para o bem, ainda que sem deixar de assimilar tal tensão (pensemos no já abordado dilema *ics/isso*), Freud acabou por operar uma “escolha bem determinada”<sup>297</sup>, privilegiando o que Lacan chamou de uma “redução racionalista”. Se isso, por um lado, limitou sua reflexão estética<sup>298</sup>, por outro, abriu espaço para uma teoria propriamente materialista da

---

presa em uma ‘torre de marfim’ que se construiria até o cume da incomunicabilidade ou a paixão cega de devastação do existente.” (Safatle, 2020, p. 170, grifo do autor). Pois, se tal crítica não se aplica a toda e qualquer forma de autonomia artística, acreditamos que ela pode ser pertinente para alguns casos.

<sup>297</sup> Segundo o próprio Rancière: “A psicanálise freudiana pressupõe essa revolução estética que revoga a ordem causal da representação clássica e identifica a potência da arte à identidade imediata dos contraditórios, do *logos* e do *pathos*. Ela pressupõe uma literatura que repousa sobre a dupla potência da palavra muda. Mas, nessa dualidade, Freud opera uma escolha. À entropia niilista inerente ao poder da palavra surda, ele opõe a outra forma de palavra muda, o hieróglifo entregue ao trabalho da interpretação e à esperança da cura. E, seguindo essa lógica, ele tende a assimilar a obra da ‘fantasia’ e o trabalho de sua decifração à intriga clássica do reconhecimento que a revolução estética revogava. Assim, ele reconduz aos parâmetros do regime representativo da arte as figuras e intrigas que esse regime recusava e que apenas a revolução estética havia colocado à sua disposição.” (Rancière, 2009, p. 76). Há uma passagem de sua breve *Autobiografia* em que Freud diz disso de uma forma particularmente ambígua, a um só tempo afirmando e recusando certas influências em seu pensamento: “Não se deve ter a impressão de que nesse último período eu dei as costas à observação paciente e me entreguei totalmente à especulação. [...] As profundas concordâncias entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer – ele não apenas defendeu a primazia da afetividade e a extraordinária importância da sexualidade, como reconheceu inclusive o mecanismo da repressão – não podem ser atribuídas a meu conhecimento de sua teoria. Li Schopenhauer bastante tarde em minha vida. Nietzsche, o outro filósofo cujas intuições e percepções frequentemente coincidem de modo espantoso com os laboriosos resultados da psicanálise, evitei justamente por isso durante muito tempo; não me importava tanto a prioridade, e sim manter o espírito desprevenido.” (Freud, 1925b/2011, pp. 147-148).

<sup>298</sup> Para uma boa crítica das insuficiências da reflexão freudiana sobre arte, o seguinte excerto parece-nos adequado: “Uma análise do lugar ocupado pelas considerações sobre a estética na economia do texto freudiano demonstra o tipo de serviço gratuito que a arte pode oferecer à psicanálise. Se Freud chega a afirmar que os escritores são aliados preciosos é porque, para ele, há dois campos de exposição fenomenal de conceitos metapsicológicos: a clínica e a análise das produções culturais (estética e teoria social). Estes dois campos se colocam como *campos de legitimação* do saber analítico; no entanto, apenas a clínica funciona claramente como um *campo indutor* de produção de conceitos metapsicológicos. Freud nunca modificará a estrutura de um conceito metapsicológico ou de um processo de subjetivação analítica porque ele teria se

sublimação<sup>299</sup> que julgamos ser útil justamente por não perder de vista a profícua articulação entre estética e política.

Não se trata, pois, de contestar a questão em si, mas o encaminhamento dado por Foucault a ela, que levou a uma verdadeira ontologização da obra estética, sobretudo a literária, e à conseqüente constituição de um “ser da literatura”<sup>300</sup> radicalmente “auto-implicado”, no qual a loucura mantém-se “longe do patológico” em uma região “vazia”, “oca”, “pálida”, uma espécie de “linguagem redobrada” que paradoxalmente “não diz nada” e “não pode ainda ser nomeada” (Foucault, 1964/2011). Um encaminhamento que, como diria Rancière, se mostra “mais respeitoso do próprio da arte” e, inclusive, “mais radical” por dar relevo à sua “autonomia antirrepresentativa”, mas que para tanto: “Precisa valorizar a potência surda de uma palavra do Outro, irreduzível a toda hermenêutica. Isto é, precisa reivindicar a entropia niilista, arriscando transformar a volúpia do retorno ao abismo original em relação sagrada com o Outro e com a Lei.” (Rancière, 2009, p. 77). Nesse sentido, se é para apostar no caráter emancipatório da compatibilidade entre psicanálise e literatura, que seja como faz Roland Barthes que a nosso ver, contra a melancolia própria às leituras idealistas – apesar de um grande estruturalista, o semiólogo talvez tenha sido quem, na França da época, melhor soube assimilar o alcance dos conceitos lacanianos de real e de gozo –, viu na literatura (e, diríamos, na psicanálise), precisamente na loucura que a constitui, em sua capacidade de ser utopia de linguagem, uma forma de liberdade para àqueles que não são *Übermenschen* nem coisa que o valha:

---

mostrado insuficiente para apreender as produções estéticas. A despeito disso, o mesmo sistema de interpretação mobilizado na apreensão analítica do material clínico estará guiando a apreensão do material estético. Nesse sentido, Freud não reconhece nenhuma resistência específica do material estético ao esquema interpretativo da psicanálise. Esse material será submetido a uma *procura arqueológica de sentido* que visa desvelar a racionalidade causal do fenômeno estético ao reconstruir uma espécie de texto latente que estaria obliterado pelo trabalho do artista. [...] A psicanálise teria, pois, a tarefa de desvelar a verdade da forma estética, pois a obra não coincide com sua letra, sua essência está em uma *Outra cena* na qual se desvelam seus esquemas de produção e que exigiria uma leitura de profundidade.” (Safatle, 2006, pp. 270-271, grifos do autor). Como veremos na próxima seção, esses pontos ganham uma inflexão diferente sob a pena de Lacan.

<sup>299</sup> Não sem motivos, encontramos em diferentes trabalhos psicanaliticamente orientados análises sobre estética que apontam para formas de realização/coletivização da fantasia (Jameson, 2021), materialização do nada (Zupančič, 2022), auto-objetivação não alienada do sujeito (Safatle, 2006), e por aí vai.

<sup>300</sup> Por sua clareza, não poderíamos deixar de remeter mais uma vez à explicação fornecida por Gabriel Pinezi: “A literatura não tem o poder de agir sobre a realidade, pois tudo o que ela pode está restrito ao espaço negativo da imaginação; pela própria constituição ontológica do imaginário, a escrita literária só pode falar do mundo real a partir da negação do mundo, a partir do assassinato dos entes que o constituem. [...] Assim, a criação literária não pode ser confundida com o “trabalho”, com a obra da história, tal como pensa a dialética; enquanto o trabalho sobre o mundo parte do limitado em direção ao ilimitado, da determinação em direção à liberdade, a escrita literária toma o caminho inverso, partindo do ilimitado em direção ao limitado, da liberdade em direção à determinação.” (Pinezi, 2014, p. 121)

Na língua, portanto, servidão e poder se confundem inelutavelmente. [...] não pode então haver liberdade senão fora da linguagem. Infelizmente, a linguagem humana é sem exterior: é um lugar fechado. Só se pode sair dela pelo preço do impossível: pela singularidade mística, tal como a descreve Kierkegaard, quando define o sacrifício de Abraão como um ato inédito, vazio de toda palavra, mesmo interior, erguido contra a generalidade, o gregarismo, a moralidade da linguagem; ou então pelo *amen* nietzschiano, que é como uma sacudida jubilatória dada ao servilismo da língua, àquilo que Deleuze chama de ‘capa reativa’. Mas a nós, que não somos nem cavaleiros de fé nem super-homens, só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua. Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: *literatura*. (Barthes, 1977/2013, pp. 16-17, grifos do autor).

Esse modo de trapaça utópica é imanente ao universo simbólico a ser trapaceado. Ela revoluciona a língua *com* a língua, pois sua concepção de obra literária, apesar de atravessada, segundo o próprio Barthes, pela “inadequação fundamental da linguagem ao real”, não depende de uma forma de linguagem original e liberada, ontologicamente distinta e exterior à linguagem racional. Se ela opera com o desejo do impossível, do que não é representável, do não-idêntico, ela não deixa de “jogar com os signos” no “próprio seio da linguagem servil”. O que nos dá oportunidade para retomar, pela última vez, o debate de Foucault com Derrida. Na verdade, gostaríamos de propor uma inversão de um dos argumentos centrais do segundo sobre a obra do primeiro, expresso da seguinte maneira:

[...] uma história da loucura ela própria selvagem, tal como ela se mantém e respira antes de ser capturada e paralisada nas redes dessa mesma razão clássica. A vontade de evitar essa armadilha é constante em Foucault. Ela é o que há de mais audacioso, de mais sedutor nessa tentativa. E o que lhe confere também sua admirável tensão. Mas é também, digo isto sem brincar, o que há de *mais louco* no seu projeto. [...] Fazer a história da própria loucura, portanto, fazer a arqueologia de um silêncio. Mas, primeiramente, o silêncio tem ele próprio uma história? Em seguida, a arqueologia, ainda que do silêncio, não é uma lógica, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma frase, uma sintaxe, uma ‘obra’? Não seria a arqueologia do silêncio mais eficaz e mais sutil recomeço, a *repetição*, no sentido o mais irredutivelmente ambíguo dessa palavra, do ato perpetrado contra a loucura, e isso no momento mesmo em que ele é denunciado? (Derrida, 1963/2011, p. 49, grifos do autor).

E poucas páginas à frente o argumento se completa:

*Toda* nossa linguagem europeia, a linguagem de tudo que participou, de perto ou de longe, a aventura da razão ocidental, é a imensa delegação do projeto que

Foucault define sob a espécie de captura ou da objetivação da loucura. *Nada* nessa linguagem e *ninguém* entre os que a falam podem escapar à culpabilidade histórica [...] Se a *Ordem* de que falamos é tão poderosa, se seu poder é único em seu gênero, é precisamente por seu caráter sobredeterminante e pela universal, estrutural, universal e infinita cumplicidade com que ela compromete todos os que a entendem em sua linguagem, linguagem esta que ainda assim lhes proporciona mais uma vez a forma de sua denúncia. A ordem é denunciada na ordem. Assim, afastar-se *totalmente* da *totalidade* da linguagem histórica que teria operado o exílio da loucura, liberar-se para escrever a arqueologia do silêncio, isso só pode ser tentado de duas maneiras: *Ou* calar-se em um certo silêncio (um *certo* silêncio que mais uma vez só se determinará em uma *linguagem* e em uma *ordem* que evitarão que seja contaminado por qualquer mutismo que seja), *ou* seguir o louco no caminho de seu exílio. A tristeza dos loucos, a tristeza interminável de seu silêncio, é o fato de que os seus melhores porta-vozes são aqueles que melhor os traem; é o fato de que, quando se quer dizer o seu *próprio* silêncio, já se passou para o lado do inimigo e para o lado da ordem, mesmo se, na ordem, combate-se contra a ordem e coloca-se em questão a sua origem. Não há cavalo de Troia do qual não tenha razão a Razão (em geral). A grandeza inalcançável, insubstituível, imperial da ordem da razão, o que faz dela uma ordem ou uma estrutura de *fato*, uma estrutura histórica determinada, uma estrutura entre outras possível, é o fato de que não podemos apelar contra ela a ninguém menos que ela mesma, só podemos protestar contra ela dentro dela (Derrida, 1963/2011, pp. 50-51, grifos do autor).

A nossa inversão passa pela concordância com Derrida de que o próprio projeto de escrever uma história da loucura é *louco*, no sentido que viemos defendendo desde o início desta investigação. Com a diferença de que somos da opinião de que, longe de trair a loucura, ele é a prova material de que é possível fazer uma crítica utópica da razão do interior da própria razão, ou seja, trapacear a língua na imanência dela mesma. Assim, propomos que o livro foucaultiano na verdade funciona tal como o gênero utópico investigado por Fredric Jameson<sup>301</sup>. Foucault, nesse sentido, teria confundido a sua defesa de que o conteúdo estético das obras trágicas seja desvinculado da realidade histórica com a desistoricização do próprio processo de produção dessas obras. Ora, desfazendo tal confusão, torna-se lícito afirmar que, ainda que as formas de Goya nasçam do nada, que Sade redescubra o segredo do nada do desatino e que pouco importe quando se insinuou a loucura de Nietzsche ou de Van Gogh, suas obras nasceram num contexto histórico determinado. A mesma coisa valendo para a obra de Foucault: seja qual for o seu conteúdo, ela decerto é histórica e imanente ao mundo (ocidental, inclusive). Pois, se por

---

<sup>301</sup> O que talvez explique porque ele nomeia seu livro de *Arqueologias do Futuro* (2021) e considere a “clausura” uma característica inegável do espaço utópico (lembremos que Utopia foi, antes de tudo, uma ilha). Com efeito, dentre os marxistas anglófonos que participam da renovação contemporânea da crítica materialista da cultura – além do próprio Jameson citaríamos, a título de exemplo, Perry Anderson, Terry Eagleton, Nancy Fraser, Mark Fisher, Jodi Dean, o próprio Slavoj Žižek (que escreve predominantemente em inglês) etc. –, ele está entre os que melhor conseguiram ultrapassar a antipatia atávica contra os filósofos franceses, absorvendo suas contribuições.

um lado ela tematiza a impossibilidade de uma experiência livre da loucura na modernidade, as próprias condições de possibilidade de sua produção – i.e., as condições de possibilidade de produção do livro *História da Loucura*, uma obra filosófica inegavelmente moderna – contradizem seu argumento. Em suma, parafraseando Jameson, diríamos que todo o livro de Foucault é sobre o seu processo de produção reconhecido como impossível. Um tipo clássico de contradição performativa semelhante à presente na distopia ocidental contemporânea<sup>302</sup>. Assim sendo, se o filósofo francês considerava que seu livro era defensável – e somos convictos de que seja! –, é porque ele miraculosamente realiza justamente aquilo que advoga ser estruturalmente impossível: falar da loucura sem objetificá-la. E isso sem fazer parte da iconografia renascentista, reduzir-se ao silêncio ou exilar-se junto aos loucos. Na verdade, arriscaríamos, em termos lacanianos, que Foucault propôs um semi-dizer da loucura.

Com isso em mente, gostaríamos de concluir refletindo brevemente sobre o já citado *onde há obra não há loucura* de um modo inequivocamente “revisionista”; de acordo, portanto, com o espírito daquele que enunciou o aforismo ainda que, dirão os ortodoxos, em desacordo com a sua letra. De fato, nos mantendo rente ao conteúdo do texto, somos obrigados a dizer que essa foi a forma encontrada por Foucault de fechar definitivamente as portas para a dialética e para a famigerada utopia da negação determinada. Como se o filósofo percebesse que, ao definir a loucura como o radicalmente “outro”, a consequência compulsória é considerá-la inacessível sob o risco de torná-la nada mais que o “mesmo”, de capturá-la num regime de identidade. Por isso Foucault se apega a uma antinomia fundamental: “onde há obra, não há loucura” é, basicamente, o axioma de uma antinomia insuperável, no qual a experiência sempre-já impossível da loucura via obra é, além de tudo, interdita. Uma espécie de aviso derradeiro de Foucault para que ninguém se atreva a tentar o impossível, no qual uma confissão de incapacidade é

---

<sup>302</sup> Pensemos no exemplo paradigmático de George Orwell: “O romance de Orwell de fato buscava explicitamente dramatizar a onipotência tirânica de uma elite burocrática, com seu controle tecnológico perfeito e onipresente, embora a narrativa, buscando reforçar essa clausura já opressiva, acabe por exagerar na dose, a ponto de solapar sua própria proposição ideológica inicial. Isto pois, valendo-se de outro *topos* da ideologia contrarrevolucionária, Orwell busca mostrar como, sem liberdade de pensamento, nenhuma ciência ou progresso científico seria possível – uma tese fortemente reforçada por imagens de miséria e construções decadentes. A contradição reside, é claro, na impossibilidade lógica de reconciliar essas duas proposições: se a ciência é rudimentar, então o poder tecnológico da burocracia distópica desaparece junto com ela, e o ‘totalitarismo’ deixa de ser uma distopia no sentido de Orwell. Ou o contrário: se esses senhores stalinistas dispõem de algum poder científico e tecnológico perfeito, então a genuína liberdade de pesquisa deve existir em *algum lugar* dentro do Estado (precisamente o contrário do que se queria demonstrar).” (Jameson, 2021, pp. 453-454).

suplementada por uma proibição. Algo como se deparar, ao final do livro, com uma estranha placa dizendo: *atenção leitor, nós, seres humanos finitos, enclausurados na rede de saber moderna, estamos terminantemente proibidos de voar por conta própria, andar sobre as águas ou ter acesso a loucura-em-si.*

Ora, mas se estivermos certos de que *História da Loucura* é uma obra utópica, ainda que seu autor não soubesse disso, talvez possamos propor que a suposta antinomia com que o livro é concluído aponta, na verdade, para o que Slavoj Žižek – num livro que, com a ajuda do filósofo japonês Kojin Karatani, revitaliza o grande filósofo das antinomias: Immanuel Kant<sup>303</sup> – chama de “lacuna paraláctica”. Justamente a paralaxe, sem a qual a ideia de *elipse* seria impossível:

A definição padrão de paralaxe é: o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite nova linha de visão. É claro que o viés filosófico a ser acrescentado é que a diferença observada não é simplesmente ‘subjéctiva’, em razão do fato de que o mesmo objeto que existe ‘lá fora’ é visto a partir de duas posturas ou pontos de vista diferentes. Mais do que isso, como diria Hegel, sujeito e objeto são inerentemente ‘mediados’, de modo que uma mudança ‘epistemológica’ do ponto de vista do sujeito sempre reflete a mudança ‘ontológica’ do próprio objeto. Ou, para usar o lacanês, o olhar do sujeito é sempre-já inscrito ‘no objeto percebido em si’, sob o disfarce de seu ‘ponto cego’, que está ‘no objeto mais que o objeto em si’, ponto do qual o próprio objeto devolve o olhar. [...] O materialismo não é a afirmação direta de minha inclusão na realidade objetiva (tal afirmação pressupõe que minha posição de enunciação é a do observador externo capaz de perceber a realidade como um todo); ele reside, antes, na torção reflexiva por meio da qual eu mesmo me incluo na imagem constituída por mim; é esse curto-circuito reflexivo, essa duplicação necessária de mim mesmo ao mesmo tempo fora e dentro de minha imagem, que dá testemunho de minha ‘existência material’. O materialismo significa que a realidade que vejo nunca é ‘inteira’ – não porque grande parte dela me escapa, mas porque ela contém uma mancha, um ponto obscuro, que indica minha inclusão nela. (Žižek, 2008, p. 32).

Lembremos que somente quando Johannes Kepler, na esteira da revolução científica, incluiu o seu olhar de sujeito observador no objeto observado, que a descoberta de uma característica física do movimento dos astros tornou-se inteligível: o postulado do

---

<sup>303</sup> De fato, Foucault parece repetir aqui o passo kantiano, só que em direção oposta: este procurando edificar a estrutura transcendental da razão, aquele pretendendo subvertê-la pela raiz. Sobre isso, não poderíamos deixar de remeter ao livro de David-Ménard, *A loucura na razão pura* (1996), no qual a filósofa, analisando o encontro de Kant com o pensamento de Emmanuel Swedenborg (um sábio sueco acometido de visões delirantes), demonstra de maneira rigorosa o quanto a famosa proposição do limite entre razão e metafísica é derivada de um confronto anterior com o “pensamento louco”. Nesse sentido, parece-nos lícito dizer que a antinomia foucaultiana, sobre a qual nos debruçaremos, é a própria antinomia kantiana, carregando consigo as mesmas ambiguidades. Mais que isso, diríamos que, guardadas as particularidades, Foucault está para Lacan no universo do idealismo francês como Kant está para Hegel no idealismo alemão: ambos se deparam com o mesmo impasse, porém onde um hesita o outro avança até às últimas consequências.



movimento elíptico seria rigorosamente inviável sem o reconhecimento de que o movimento retrógrado aparente de Marte (cujo registro ele “herdou” de Tycho Brahe) era um efeito óptico determinado pelo nosso ponto de observação na Terra, uma espécie de ilusão subjetiva sempre-já incluída na própria objetividade da órbita celeste, visto que é impossível ter uma visão panorâmica, não mediada por um ponto de vista determinado, da totalidade infinita do universo. Um tipo de avanço científico sobre a natureza que, paradoxalmente, exigiu a pressuposição de uma experiência radicalmente autonomizada de qualquer determinação natural: a do sujeito (não era por mera retórica que Kant referia-se com tanta ênfase a Copérnico e Newton).

Do mesmo modo, um dos motivos que nos impossibilita de saber com precisão se o universo é fisicamente infinito nas atuais condições de nosso avanço científico e tecnológico advém do fato de que, devido a nossa condição finita, só conseguimos ter acesso parcial a uma parte extremamente ínfima sua – mesmo que fôssemos capazes de alcançar a velocidade da luz (a máxima existente na natureza), não teríamos o tempo de vida suficiente para percorrê-lo. Sua infinitude, portanto, pode no máximo ser suposta, mas não realmente experimentada. Contudo, sabe-se que é próprio à subjetividade moderna não recuar diante do desejo de confrontar racionalmente o infinito, nem que seja pela via do impossível. Ora, talvez possamos usar isso para compreender ao que Žižek está se referindo quando afirma, em jargão filosófico denso, que “o Ser é o horizonte de finitude que nos impede de conceber os seres em seu Todo” (Žižek, 2008, p. 41). Com efeito, o sujeito, em sua finitude constitutiva, é uma espécie de “pedra no sapato” da ontologia metafísica pré-moderna justamente por se constituir como um obstáculo, não apenas epistemológico mas propriamente ontológico, à toda e qualquer possibilidade de acesso à totalidade absoluta do ser. É daí que vem a ideia lacaniana de um *ser do sujeito*<sup>304</sup>, ou seja,

---

<sup>304</sup> Lacan dirá no *Seminário 11*: “[...] esse indeterminado de puro ser que não tem qualquer acesso à determinação, essa posição primária do inconsciente que se articula como constituído pela indeterminação do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p. 128). Alguns anos depois, em *Radiofonia*, Lacan retoma a discussão sobre ontologia feita em 1964, formulando o que consideramos ser uma definição própria do que aqui estamos pensando em termos de uma desontologia decorrente da tensão entre epistemologia e ontologia. Na ocasião, ele se refere a isso a partir de um intrincado jogo de palavras – estratégia de “transmissão” que se tornará cada vez mais característica de seu estilo a partir dos anos 1970 – envolvendo, entre outros recursos, a divisão do significante “ontologia” em dois (“onto” e “logia”) e a aproximação entre “onto” e “honteux” (vergonhoso): “Donde retornei ao real da ENS, isto é, do ente [*étant*] (ou do tanque [*étang*]) da École Normale Supérieure, onde, no primeiro dia em que ali ocupei um lugar, fui interpelado sobre o ser que eu atribuía a tudo isso. Donde declinei ter que sustentar minha visão de qualquer ontologia. É que, no que ela foi a visada de um auditório a ser habitado a minha logia, fiz de seu onto o vergonhoso. Engolido agora todo o onto, responderei, e não por rodeios nem com uma floresta que esconda a árvore. Minha prova só toca no ser ao fazê-lo nascer da falha que o ente produz ao seu dizer.” (Lacan, 1970/2003, pp. 424-425).

de uma ontologia da primeira pessoa paradoxalmente desontologizante, por fazer cair por terra a possibilidade de uma ontologia em terceira pessoa enquanto discurso capaz de apreender a infinitude de todas as coisas e, assim, enunciar toda a verdade<sup>305</sup>. Para Lacan, como sabemos, o acesso à verdade é sempre não-todo, é sempre um semi-acesso no qual a verdade do desejo é reabilitada por entranhar algo sobre o mundo.

Dito isso, será lícito dizer que um autor que recusou a categoria de sujeito como uma herança inexorável da dialética da identidade, um autor que, por isso mesmo, não poderia tematizar claramente essa divisão na qual, como vimos com Lacan, o sujeito advém como exclusão interna ao objeto, na qual ambos se atravessam sem se penetrar, tenha dado uma definição possível para a lacuna paraláctica que, a um só tempo, mediatiza e separa a relação sujeito-objeto? Contra a *doxa* gostaríamos de propor que sim. Sim, porque apesar de tudo, Foucault em momento algum deixou de lidar com a lacuna entre epistemologia e ontologia, entre as palavras e as coisas. E o aforismo final de *História da Loucura* é a expressão mais bem acabada disso. A nossa tese é a de que Foucault, ao apontar para a lacuna paraláctica irreduzível entre obra e loucura na intenção de com isso afirmar uma antinomia de fim de linha, acabou formulando uma via de acesso subtrativo, utópico por excelência, ao esoterismo radical encarnado na loucura – no espírito daquela leitura, norteadora para nós, que acredita que a própria impossibilidade de acesso ao real já é uma forma de acesso, ainda que negativa. Astúcia da razão dialética<sup>306</sup>, que se imiscui no pensamento daqueles que mais tentam dela se afastar.

---

<sup>305</sup> Mesmo no que há de mais avançado quanto à possibilidade de acesso “material” ao infinito, como no caso do conceito de singularidade na física – esse ponto no centro de um buraco negro com densidade e atração gravitacional tendente ao infinito que cria uma curvatura do espaço-tempo etc. –, o que temos é o resultado de uma resolução matemática que indica o limite de nosso conhecimento sobre o universo: um dos maiores mistérios científicos da física contemporânea é saber o que de fato acontece com os corpos que ultrapassam o horizonte de eventos de um buraco negro, onde as leis da física atualmente conhecidas aparentemente não se aplicam. Por isso, somos da opinião de que, até segunda ordem, Alain Badiou (1996) está correto sobre as matemáticas se configurarem como única ciência do ser-enquanto-ser: só elas conseguem formalizar o infinito e falar de maneira racionalmente determinada sobre uma verdade indiscernível na situação. A metaontologia badiouniana, nesse sentido, parece de fato se constituir como o único empreendimento filosófico atualmente reconhecível capaz de propor um discurso sobre o ser que não seja redutível a uma crítica da ontologia (como é o caso, por exemplo, da psicanálise). Claro que isso só é possível porque Badiou critica a noção de sujeito de Lacan em nome de uma teoria do sujeito própria.

<sup>306</sup> É conhecido o chiste célebre – tipicamente freudiano, por se voltar contra o chistoso – de Nietzsche que diz que aquele que uma vez adoece de hegelianismo nunca mais se cura. Foucault, como grande nietzscheano que foi, ao ocupar a cadeira de um grande hegeliano afeito à psicanálise de Lacan, no *Collège de France*, chegou a reconhecer a dificuldade de se desvencilhar da dialética: “Penso, no entanto, que minha dívida, em grande parte, é para com Jean Hyppolite. Bem sei que sua obra se coloca, aos olhos de muitos, sob o reinado de Hegel e que toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano. Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente quanto custa separar-se dele; supõe

Lembremos como Alain Badiou (2007) elabora a ideia de subtração como uma concepção não-identitária do *real como distância*. Distância pois, longe de buscar isolá-lo por depuração, toma a própria distância para o que está para além do semblante como expressão do real. Nesses termos, o real configura-se como essa instância negativa que se apresenta na inquebrantável distância a qual sempre nos mantemos dele. Ora, não é justamente disso que se trata no axioma foucaultiano: há, por mínima que seja, uma distância implacável entre a positividade da obra e a negatividade da loucura? E, no entanto, ele dirá, diante de tais obras vemo-nos obrigados “[...] à tarefa de dar a razão *desse* desatino, *para* esse desatino.” (Foucault, 1972a/2013, p. 530, grifos do autor).

Aqui, mais uma vez, o veículo privilegiado de acesso ao real (da loucura) não poderia ser outro senão a arte. Quando Badiou privilegia o *Quadrado branco sobre fundo branco* de Kazimir Malevich para pensar o protocolo subtrativo de questionamento do que é efetivamente real na estética – e como se trata de interrogar o real, vale comentar, de passagem, que o mesmo Stalin que debochava que uma revolução da linguagem levaria a uma loucura quixotesca era notoriamente avesso à arte abstrata associada às vanguardas russas –, é porque este quadro representa o fato de que nunca antes o ato artístico subjetivo foi expresso tão na imanência da matéria objetiva da pintura. Nesse sentido, como ressalta Safatle (2020), se Malevich buscava uma pintura “sem objeto”, é entendendo “objeto” sob um regime projetivo. Por isso, o abstracionismo em pintura, com sua concepção própria de autonomia estética como liberação dos imperativos representacionais, é mais que mera ilustração do giro autorreferencial na pintura (se quisermos, do “círculo antropológico”), ainda que obviamente não represente a mimese de objetos supostamente já dados na natureza. Na pintura de Malevich, o sujeito pintor se mostra como uma força criativa imanente à substância material da pintura, na distância mínima entre ambos. Nas palavras do filósofo franco-marroquino: “Malevich nos diz o que é o ato subtrativo: inventar o conteúdo no próprio lugar da diferença mínima, aí onde não há quase nada.” (Badiou, 2007, p. 95). Coincidência ou não, dois anos depois de sua famosa exposição de composições suprematistas, sugestivamente nomeada de *0.10: a última exposição futurista*, estourou (o futuro?) a Revolução Russa.

---

saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardid que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.” (Foucault, 1970b/2014, pp. 67-68).

Não se trata, ainda, de algo semelhante no caso da sublimação científica de Georg Cantor na matemática que, como também observa Badiou, produziu num mesmo gesto uma ontologia e uma onto-teologia? A distância mínima que separa o confronto do matemático germano-russo com o múltiplo puro via teoria dos conjuntos e a sua busca de abrigo no infinito absoluto não são, afinal, da mesma natureza que a lacuna paraláctica entre obra e loucura? Onde há obra, não há loucura. A ontologia matemática é a obra de Cantor. Na ausência dela, encontramos sua “loucura de salvar Deus” (Badiou, 1996, p. 43).

E como é preciso inserir um ponto de basta nas ilustrações que, caso contrário, prosseguiriam *ad infinitum*<sup>307</sup>, não é afinal de contas uma tal lacuna entre sujeito e substância, entre acontecimento e estrutura, o que está em questão na oposição entre invenção estética e determinação política que, como vimos, é engendrada pelas obras utópicas clássicas? Entre o novo e o velho mundo não há sempre uma tal *beance* irreduzível que faz com que a realidade utopicamente renovada pareça sempre efeito de uma causa ausente<sup>308</sup> e, por isso mesmo, fruto por excelência de uma experiência de liberdade? Aqui, é difícil resistir à tentação de citar a extensa e bela descrição dada por Jameson a esse dilema:

Por um lado, nos deparamos com uma condenação verdadeiramente feroz da sociedade contemporânea, violenta e opressiva, repleta de corrupção e injustiça, além de hierárquica em sua reprodução do privilégio de classe e da desigualdade. Mas essa ‘indignação selvagem’ – que não se deve atribuir apenas a More, mas também a Rousseau e a Fourier, a Owen e a Chernyshevsky – é, evidentemente, trivializada pela nossa insistência nas excentricidades dos inventores Utópicos e no deleite deles com o mundo da lua em que se deixam viver. Como reconciliar

<sup>307</sup> Ao leitor que (como o autor desta tese) nutrir um gosto pelo excesso, sugerimos os quatro primeiros parágrafos da introdução de *A visão em paralaxe* (2008), nos quais Žižek dá dois ótimos exemplos sobre o tipo de lacuna/vínculo de que estamos tratando aqui.

<sup>308</sup> Basta lembrar o nosso esquema comparativo entre as visões freudolacanianana, marxiana e foucaultiana do surgimento da modernidade, no qual as duas primeiras são marcadas pelo esforço para não suturar essa lacuna por meio do preenchimento da indeterminação causal na história com uma fantasia/ideologia de fundação. Aliás, nesse sentido, diríamos que, quando Foucault propõe seu aforismo final, é como se ele próprio equivocasse seu gesto metafísico de posituação do “grau zero” da loucura na experiência renascentista. Tudo se passa como se, especialmente no último capítulo de seu livro, ele propusesse uma inconfessada autocrítica do projeto, tão claramente descrito no prefácio de 1961 e ilustrado no primeiro capítulo, de busca pela experiência “indiferenciada”, “ainda não partilhada” da loucura anterior à cisão razão/desrazão. Desse modo, contra si mesmo, ele acaba por concluir que, se há uma experiência possível desse momento originário, ela só pode ser fundamentalmente negativa e sem substância, reduzindo-se a lacuna entre obra e loucura. Aqui, a título de anedota teórica, é curioso perceber como o movimento do pensamento foucaultiano coincide profundamente com a tríade lacanianana: inicialmente há a busca do registro *imaginário* de uma suposta “bela unidade” da loucura que “só tem valor e sentido mais além da divisão”; posteriormente há o diagnóstico do nascimento do *simbólico* na forma de um “vazio escavado” que se insinua na distância entre imagem e verbo, entre expressão plástica e literária da loucura; por fim, como que “atravessando” seu próprio fascínio pela loucura cósmica presente nas pinturas de Bosch e Brueghel, Foucault passa à rastrear sua dimensão *real* irrastrável e discernível apenas como “ausência” e “divisão”.

essas perspectivas aparentemente incompatíveis ou, se isso não for possível, como se decidir entre elas? Devemos simplesmente examinar cuidadosamente a lista e estabelecer que More era claramente um personagem sério, enquanto Fourier pode certamente ser visto como um charlatão e maluco ou, na melhor das hipóteses, um sonhador inútil, conhecido especialmente pelos seus famosos ‘oceanos de limonada’? Já foi dito o suficiente, no entanto, para sugerir que não é apenas a paixão política que está presente aqui, e que os Utópicos não eram guiados exclusivamente pela indignação diante da injustiça social ou pela compaixão pelos pobres e oprimidos. Eles também eram intelectuais, [...] sabichões querendo incansavelmente explicar para qualquer um que quisesse ouvir as soluções para todos os problemas; engenhoqueiros, gastando resmas de papéis escrevendo e reescrevendo seus projetos e seus panfletos, desenhando infinitos gráficos e planos e reconstruções urbanas. Em resumo, obsessivos e maníacos, mesmo onde eles pareciam não ser mais do que figuras públicas com um *hobby* literário (como More) ou homens urbanos com uma curiosidade imensa (como o jovem Saint-Simon) ou mesmo escritores de Ficção Científica com uma atividade paralela. Enquanto, para muitos deles, ser um Utópico se aproximava do *status* do profissional de tempo integral, segundo o modelo do revolucionário profissional, outros, como Rousseau, recusando por princípio qualquer *status* profissional, tocavam suas atividades Utópicas como ainda outra forma de devaneio ocioso. Creio ser impossível reconciliar nossas duas caracterizações antitéticas iniciais, na mesma medida em que é impossível escolher entre uma e outra sem distorções: More era um brincalhão (como testemunha Erasmo), e a paixão social e o comprometimento de Fourier não podem ser postos em dúvida por ninguém que estude suas obras. *Temo que o único modo de lidar com essa contradição seja pensando ambas as perspectivas juntas e simultaneamente.* (Jameson, 2021, pp. 85-86-87, grifo nosso).

Mais do que nunca, nossa intuição inicial de que há uma tensão paradoxal entre loucura e utopia parece plausível. Na verdade, diríamos que o disparate é tão imprescindível para uma revolução social que se preze quanto o mapeamento das estruturas objetivas que devem ser dilaceradas por aqueles sujeitos criativos que não temem a loucura de devanejar sobre um mundo que ainda não existe. Como veremos, o ponto de chegada deste capítulo será a demonstração final de que, no “ultimíssimo Lacan” – não por coincidência, em um momento preciso entre 1975 e 1976 em que o psicanalista se debruçou sobre a obra literária joyceana, na qual a pura indeterminação é disseminada na própria matéria escrita por meio de uma manipulação talentosa da letra e do som – se encontra um raciocínio formal capaz de engendrar o paradoxo fundamental da utopia: aquele que diz que o esforço de imaginá-la acaba por revelar a impossibilidade de fazê-lo. Uma impossibilidade, contudo, real(izável). Quem sabe ali, nas lacunas da linguagem reconhecidamente *nonsense* de James Joyce, esteja a chave para enfim compreendermos a lição crítica deixada por Thomas More (1516/2017) que, maliciosamente, escolheu como sobrenome para o personagem que lhe traz as notícias da in-crível república utopiense uma composição cuja tradução do grego não poderia ser mais sugestiva: Hitlodeu, *aquele que distribui mensagens sem sentido.*

## **Utopia, a invenção do real**

### **(Uma leitura política da loucura no ultimíssimo Lacan)**

*Façam o que quiserem do meu pensamento!* Mais de uma vez Jacques Lacan (1975-76/2007) repetiu isso durante a temporada em que proferiu seu vigésimo terceiro seminário. Mais de uma vez ele se perguntou se realmente estava sendo escutado e se esforçou para mostrar que não se contentava em falar para si mesmo. Mais de uma vez o já septuagenário psicanalista pediu para que alguém o “respondesse”, “colaborasse”, “se interessasse”, ou “inventasse qualquer coisa” que pudesse lhe servir. “Decepcionado”, se viu “girando em círculos”, com “dificuldade para engrenar”, para “trilhar seu caminho”<sup>309</sup>. E reclamou, mais de uma vez, por encontrar um número tão grande de pessoas em suas aulas.

Se na época já haviam muitos lacanianos, Lacan se surpreenderia com a expansão internacional do lacanismo na atualidade. No Brasil, por exemplo, a psicanálise tem mostrado um vigor sem igual quando o assunto é ocupar espaços: além do número crescente de instituições de formação, há psicanalistas nas universidades, nas instituições de saúde, na assistência social, na educação, no debate público e, cada vez mais, nas ruas com as iniciativas recentes de psicanálise popular. Nossa literatura, tão profícua quanto prolixa, também ocupa espaços. Se naqueles anos finais de seu ensino, tão preocupado em tocar em um “pedaço do real”, Lacan se mostrara incomodado, segundo expressão de Miller, com a “obscenidade imaginária” das salas lotadas, este, seu grande herdeiro intelectual, interpretou o aborrecimento do mestre de uma maneira inequivocamente imaginária ao decretá-lo como um desejo de manter sua doutrina doméstica<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup> Em geral, o uso das aspas neste tópico indica a reprodução das palavras do autor supramencionado.

<sup>310</sup> Aqui, o comentário de Miller, em sua maravilhosa ambiguidade autodenunciante, é tão sintomático quanto revelador: “As sempiternas deplorações de Lacan em *O sinthoma* quanto ao número excessivo de seus ouvintes deixam claramente entender que a doutrina que ele expunha aos quatro ventos tinha vocação para ser mantida secreta. Dar forma pública a um ensino esotérico obriga a velá-lo ao mesmo tempo em que ele é desvelado. É preciso de certo modo se calar ainda que falando [...] Daí, o ‘meio-dizer’ críptico de Lacan, evidenciado especialmente em *O sinthoma*. É assim que, diferente de Freud, mas instruído pelas desventuras de sua sucessão apostólica, Lacan se abstém de eleger um círculo de supostos fiéis, e de esposar esse povo eleito, como Veneza o mar, distribuindo-lhes anéis (sobre o Comitê secreto, chamado Comitê dos Sete Anéis [...]) A única ‘aliança no dedo’ de Lacan é o nó [...] O dano dos pretendentes é bastante marcado pela fiel animosidade que eles devotaram a seu genro.” (Lacan, 1975-76/2007, pp. 205-206). Como sabemos, a interpretação milleriana do desejo de Lacan se fará presente, não apenas em nível teórico, como político-institucional, sobretudo na chegada do lacanismo ao Brasil. Ver, sobre isso, *Congresso de Psicanálise da*

Nos envolveremos daqui em diante em um esforço para sermos fiéis à exortação de Lacan que, na referida ocasião, se mostrou tão fiel à sua própria busca obstinada por uma sistematização lógica de sua teoria. Para tanto, coisa que em certa medida já adiantamos em páginas anteriores, será necessário colocar entre parênteses certa teoria sobre o *Seminário 23* (1975-76/2007) derivada de uma interpretação patrocinada por seu genro e, a nosso ver, reproduzida de maneira acrítica por parte considerável do lacanismo contemporâneo. O curioso é que, em uma leitura detida e atenta do seminário sobre o *sinthome* em sua integralidade, percebemos que o fio desenvolvido por Miller em uma teoria etiológica da forclusão generalizada e da psicose ordinária não se impõe com tanta clareza, de modo que nos silenciar sobre ele é quase natural. Em uma visão de conjunto, ficamos honestamente pasmos ao perceber que a base para o tema aparece relativamente pouco no raciocínio lacaniano daqueles anos, de modo que não se encontram muitas páginas<sup>311</sup> nas quais Lacan daria indicações que fossem passíveis de desembocar na orientação milleriana dada ao texto. E mesmo nesses casos, tal orientação não é a única possível, pois, apesar de Lacan de fato correlacionar em alguns momentos a obra de James Joyce com traços de sua biografia (como a sua relação com a figura paterna, com a religião, com sua esposa e filha...), esse não parecia ser o seu foco. Com efeito, acreditamos tratar-se ali de uma tentativa ousada de esboçar um protocolo de formalização do real pelas duas vias privilegiadas pelo psicanalista durante todo o seu ensino, a saber: o matema e o poema, cujo mediador seria um emprego muito peculiar da *letra*.

Neste ponto é realmente interessante perceber como Lacan faz referência ao uso da letra enquanto modo discernível de operar com o real resistente à simbolização tanto no contexto da matemática (Lacan, 1972-73/2008, p. 50, pp. 53-54), quanto no da literatura (Lacan, 1971/2003, pp. 18-19, p. 24). A instância da letra, para o psicanalista, serviria como uma espécie de *matéria* prima fundamental da linguagem, sem a qual não poderíamos enunciar um significante, mas que, paradoxalmente, não pode ser tomada como *substância* primária em relação àquele, visto que ela própria é um efeito de discurso.

---

*Banana: evidências inaugurais da discriminação na política institucional lacaniana* (2023), escrito em conjunto com Fuad Kyrillos Neto e Tiago Pires Marques.

<sup>311</sup> As passagens (Lacan, 1975-76/2007) em que a base da interpretação milleriana é mais facilmente identificada podem ser referidas por meio das seguintes “vinhetas” lacanianas: o pai é um *sinthome*, uma *père-version* (versão em direção ao pai), o nome-do-pai é o pai do nome (p. 21, p. 23, p. 82); ser louco não é um privilégio (p. 85); Joyce compensa essa “*verwerfung* de fato” com sua obra (p. 86); Joyce conserta o nó que rateia (p. 94); podemos prescindir do nome-do-pai com a condição dele nos servir (pp. 131-132); o pai é um quarto elemento que pode ser nomeado de *sinthome* (p. 163). Como tentaremos demonstrar, a exegese milleriana não é definitiva.

Justamente por isso, por articular o “além” e o “suposto aquém” do simbólico (daí a sua associação com a ideia de “litoral”), a letra aparece como índice privilegiado do que Lacan pensa por meio do conceito de gozo e, nesse sentido, coroa a constituição de uma teoria materialista da linguagem que seja capaz de preservar um caráter anti-substancialista.

Com isso em mente, pretendemos sustentar a tese de que o que Lacan denominou de *sinthome*, longe de ser o efeito de retorno (mesmo que suplementar) de um mecanismo de defesa, é uma modalidade de sublimação, ou seja, uma maneira de dar um destino determinado à matéria pulsional via invenção. Um fato que corrobora com a nossa hipótese é o de Lacan ter se instigado a se debruçar sobre Joyce justamente por acreditar que o escritor inventou um modo de lidar com o que ele chamou de “gozo opaco”, do qual o sentido estaria radicalmente excluído, sem recorrer a uma psicanálise:

Há muito se suspeitava disso. Ser pós-joyciano é sabê-lo. Só há despertar por meio desse gozo, ou seja, desvalorizado pelo fato de que a análise que recorre ao sentido para resolvê-lo não tem outra chance de conseguir senão se fazendo tapear... pelo pai, como indiquei. O extraordinário é que Joyce o tenha conseguido, não sem Freud (embora não baste que o tenha lido), mas sem recorrer à experiência da análise (que talvez o tivesse engodado com um fim medíocre). (Lacan, 1975b/2003, p. 566).

Pensando nisso, o *sinthome* seria para nós uma ilustração explícita de que a psicanálise possui pressupostos (como os que circundam, por exemplo, os conceitos de real e de gozo) que incidem e podem ser manipulados para além do seu escopo estritamente clínico. Assim sendo, como aliás a seção anterior já deixou entrever, nossa discussão inevitavelmente passará pela poderosa tensão, intrínseca à ideia de utopia, entre política e estética. O objeto artístico, que chamaremos aqui de *obra*<sup>312</sup> para explicitar a relação com a discussão foucaultiana anteriormente desenvolvida, é provavelmente a melhor ilustração de um objeto que é capaz, para usar uma expressão hegeliana, de pôr-se-a-si-mesmo, isto é, de se mostrar a um só tempo objeto e também sujeito. Ora, essa mesma indistinção entre sujeito e objeto ocorre na revolução, cuja dialética da causalidade é tão estruturalmente intrincada. Por isso, as vanguardas – significante que, não por acaso, é operante tanto na arte

---

<sup>312</sup> Aqui, precisamos reconhecer nossa dívida para com o livro de Andréa Guerra (2010) que, tentando extrair consequências clínicas do seminário sobre Joyce, se apoiou no uso da criação artística enquanto uma “saída mais inventiva” para lidar com a “carência comum a todo ser falante”. A “obra” apareceria, para a autora, como uma “solução positiva” para além das “consequências negativas” da “falência do simbólico”. O ponto em que nos distanciamos dela é o de considerar que a produção de uma obra via *sinthome* não se constitui como um modo de estabilização especificamente psicótico, mas uma experiência humana mais ampla, nem uma diretriz clínica particular, apesar de eventualmente ter efeitos terapêuticos.



quanto na política revolucionária – costumam se adiantar tanto às mudanças sociais. Assim como Freud (1908/2015) afirmava que os escritores criativos estão muito à frente de nós pois conhecem uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais sequer sonhamos, Lacan (1971/2003) dizia que a literatura de vanguarda é capaz de produzir rupturas para além do semblante. Nesse sentido, as artes vanguardistas ocupam, em certa medida, uma função utópica. O que talvez explique porque o aparente fim de sua época coincida com o suposto fim da utopia.

Mas para cumprir nossos objetivos, é preciso antes abordar a peculiaridade da ideia de *loucura* no ultimíssimo Lacan se comparada com o conceito clássico de psicose. Pois não nos parece ser um fato a se ignorar que, apesar de Lacan discutir a ambiguidade da relação, ora de carência ora de excesso, de Joyce com o pai, em momento algum ele seja referido como um psicótico. Se por um lado o psicanalista assume que Lucia Joyce era esquizofrênica, e não deixa de ressaltar a cumplicidade demonstrada pelo escritor para com a relação peculiar de sua filha com a linguagem, por outro ele se resume a se interrogar: era louco? A resposta dada por C. G. Jung a Joyce quando este compara a escrita de Lucia com a de *Finnegans Wake* não poderia ser mais reveladora: “mas onde você nada, ela se afoga”<sup>313</sup>.

Aqui, apesar de o teor de nossa crítica à leitura de que a forclusão generalizada possui uma função etiológica já ser mais ou menos evidente, vale mais a pena prevenir do que remediar e, assim, precisar nossa crítica num ponto específico: na forclusão generalizada, efetivamente está em jogo uma *Verwerfung*. Em certo sentido, realmente pode-se falar em uma espécie de loucura universal decorrente do fato de a simbolização do real carregar consigo uma mutilação irreduzível do ser. A questão a se dar relevo aqui é que tal ato de negação ontológica não poderia servir a uma estratégia diagnóstica justamente por ser universal e, portanto, estar igualmente presente nos modos de negação que caracterizam as outras estruturas clínicas, como a neurose (*Verdrängung*) e a perversão (*Verleugnung*). O que distingue a loucura do ser de uma psicose, portanto, é que esta última envolve uma duplicação daquela negação primeva, de modo que é a própria forclusão primordial, bem como a incompletude daí decorrente, que é foracluída<sup>314</sup> –

<sup>313</sup> Ver: <https://bravo.abril.com.br/bravo-vc/joyce-era-louco/>.

<sup>314</sup> Uma explicação bastante didática desse ponto pode ser encontrada em Žižek: “É isso que está na mira de Lacan quando ele diz que o grande Outro não existe, que não há o Outro do Outro – e, como mais tarde reconheceu Lacan, isso implica que, em certo nível mais elementar, somos todos psicóticos. No entanto, devemos ser mais precisos: o significante foracluído não está simplesmente perdido, faltoso, mas é um

diferente da neurose e da perversão que, respectivamente, recalca e desmente àquela foraclusão. Em suma, *a psicose é, paradoxalmente, nada mais nada menos que uma rejeição bem sucedida da loucura.*

Sobre isso, é importante notar que, em consonância com a anterioridade lógica da dita foraclusão generalizada em relação à foraclusão do nome-do-pai, Lacan já havia versado sobre uma *Verwerfung* primordial inerente à edificação da ordem simbólica no início da década de 1950<sup>315</sup> – antes, portanto, da sistematização de uma clínica das psicoses realizada entre 1955 e 1958 – no contexto do famoso diálogo com Jean Hyppolite em torno da centralidade da negação na metapsicologia freudiana:

O processo de que se trata aqui sob o nome de *Verwerfung*, e que não tenho notícia de que algum dia tenha sido objeto de um comentário um pouquinho consistente na literatura analítica, situa-se muito precisamente num dos tempos que sr. Hyppolite acaba de destacar para vocês na dialética da *Verneinung*: trata-se exatamente do que se opõe à *Bejahung* primária e constitui como tal aquilo que é expulso. [...] A *Verwerfung*, portanto, corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* que Freud enuncia como o processo primário em que o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha se oferecer à revelação do ser [...] O que acontece, vocês podem ver: *o que não veio à luz do simbólico aparece no real*. Porque é assim que se deve compreender a *Einbeziehung ins Ich*, a introdução no sujeito, e a *Austossung aus dem Ich*, a expulsão para fora do sujeito. É a última que constitui o real, na medida em que ele é o domínio do que subsiste fora da simbolização. E é por isso que a castração, aqui suprimida pelo sujeito dos próprios limites do possível, mas igualmente subtraída, por isso, das possibilidades da fala, vai aparecer no real,

---

significante que está no lugar do A barrado (A), da falta de significante, da incompletude-inconsistência do campo simbólico. Isso significa que o problema do psicótico não é que ele habita uma ordem simbólica (Outro) mutilada, mas, ao contrário, que ele habita um Outro “completo”, um Outro ao qual falta a inscrição dessa falta. Não há necessidade, portanto, de postular duas fases – primeiro a simbolização, o surgimento da bateria primária de significantes pela expulsão do Real, e em seguida a exclusão de um significante. Os dois processos constituem um único e mesmo processo, e a psicose vem depois, num segundo estágio, quando – ou se – o significante que representa a própria incompletude-inconsistência do Outro, que inscreve sua incompletude, é foracluído.” (Žižek, 2016, p. 11).

<sup>315</sup> Tal como na nota anterior, uma boa definição dessa elaboração pode ser encontrada em outro hegelolaciano: “Uma consequência importante dessa maneira de compreender a negação própria ao julgamento de atribuição encontra-se na necessidade de admitir um gênero de *Verwerfung generalizada de tudo o que está para além do princípio do prazer* e que aparece como princípio genérico de fundação da autoidentidade do eu. Qual será o destino desta *Verwerfung* primordial? Eis uma questão que sempre seguirá Lacan. Notemos que não se trata ainda aqui da forclusão do Nome-do-Pai, mas do resultado do primeiro modo de aparição do Real – o que nos demonstra como a *Verwerfung* pode nomear fenômenos que se apresentam fora do quadro estrutural da psicose, já que *haveria uma espécie de primeira emergência da falta própria ao Real antes da castração* propriamente dita. [...] De um lado, ela é expulsão que constitui o Real como o que está fora da simbolização. Nesse sentido, ela é processo ligado à origem do sistema significante *das Vorstellungen*. Tal expulsão nos leva também a *das Ding* como o que do Real padece do significante. Do outro lado, a *Verwerfung* designa a forclusão da castração ligada à assunção do significante primordial e marca também a forclusão da castração ligada à assunção do Nome-do-Pai. Nesse sentido, ela é operação que se constitui posteriormente à simbolização e o que é foracluído não aparecerá exatamente como Coisa, mas como alucinação e *acting-out*.” (Safatle, 2006, p. 51, grifos do autor).

erraticamente, isto é, em relações de resistência sem transferência – diríamos, para retomar a metáfora de que nos servimos há pouco, como uma pontuação sem texto. Pois o real não espera e não espera nomeadamente o sujeito, já que nada espera da fala. (Lacan, 1954/1998, pp. 389-390, grifos do autor).

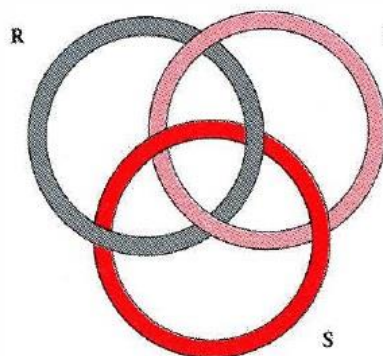
Ora, é daí que deriva uma das ideias centrais de nosso estudo, possivelmente a central, de que a psicanálise possui uma teoria sobre o mundo que prevê que ele seja irremediavelmente atravessado por uma contradição imanente, por uma espécie de fissura interior à realidade, denominada precisamente de *real*. Lacan, que naquele momento de seu ensino ainda se mostrava permeável ao jargão dialético, chegou a propor que tudo o que vem à luz do simbólico em uma afirmação (*Bejahung*) inaugural se dá por meio de uma negação da negação.

Essa densa discussão metapsicológica torna inteligível, portanto, a concepção lacaniana da ontogênese psicótica da unidade egóica via expulsão primária do real, do caráter intrinsecamente castrador do uso da linguagem e, conseqüentemente, da própria assimilação do real como ex-sistente<sup>316</sup> (Lacan, 1954/1998). Vinte anos mais tarde, será justamente esse esquema teórico geral que Lacan buscará estruturar de maneira mais sistemática por meio da topologia borromeana, de onde nasce o famoso esquema RSI no qual o imaginário é definido como suporte da “consistência”, o simbólico como o registro disso que “faz furo” e o real, mais uma vez, como “ex-sistência” que só pode ser assim suposta em uma forma de imanência paradoxal com os outros registros, como o que “siste fora” do imaginário e do simbólico, logo, estranhamente (no sentido freudiano) mediado em uma relação de exterioridade com os dois (Lacan, 1975-76/2007). Nesse sentido, o fascínio do psicanalista pela teoria dos nós no início da década de 1970 se devia basicamente à possibilidade de traduzir seus conceitos fundamentais em termos topológicos. Ambição já presente em Freud que, como se sabe, chegou a propor alguns esquemas tópico-espaciais, geralmente inspirados na biologia, para figurar o aparelho psíquico. Portanto, ao que tudo indica, o recurso lacaniano à topologia passava inicialmente ao largo da proposta de uma grande revolução teórico-clínica envolvendo o

---

<sup>316</sup> No contexto de 1954, Lacan aparentemente integra o termo do jargão heideggeriano (nesse momento ele chega a grafar “ek-siste”) para remeter a algo que, segundo sua própria definição, só existe sobre um fundo de ausência, isto é, que só existe na medida em que não existe (Lacan, 1954/1998). A etimologia da palavra, por sua vez, parece concordar com a definição do psicanalista, derivando da composição latina *ex* (que remete à “fora”) + *sistere* (que possui uma série de traduções possíveis, entre elas: “colocar”, “fazer ficar”, “conduzir”, “manter”, “conservar”, “reprimir”) (Rezende & Bianchet, 2014).

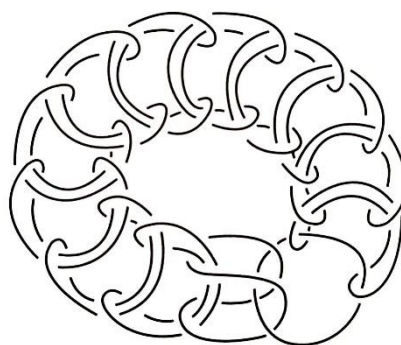
abandono do paradigma do delírio, sendo na verdade uma demonstração mais precisa de sua teoria, passível de transmissão integral por ser matematizável.



**Figura 1. Nó borromeano**  
Fonte: Lacan (1975-76/2007, p. 21)

Pensemos na maneira com que Lacan introduz suas “rodinhas de barbante” no *Seminário 20* (1972-73/2008), este que talvez tenha sido o que ele se mostrou mais confiante no “ideal de formalização” do matema. O nó borromeano aparecia como não muito mais que um modelo formal que, devido às suas propriedades matemáticas, se mostrava o mais adequado para se pensar a tríade que Lacan havia proposto ainda no início de sua trajetória intelectual. Dentre essas propriedades, as que mais parecem ter impressionado o psicanalista, para além das cláusulas comentadas no início deste estudo que instituem uma relação de imanência sem complementaridade entre as rodinhas, é o fato de o nó englobar a relação entre uma multiplicidade infinita e uma unidade provisória: com efeito, após o encadeamento de três, é possível incluir um número infinito de rodinhas<sup>317</sup> que a premissa borromeana continua sendo válida: se um dos elos for seccionado todos ficam livres. Ademais, tal plasticidade se demonstra ainda no fato de, segundo Lacan, não haver uma teoria unitária dos nós, isto é, de ele não pressupor uma amarração definitiva e necessária (pensemos nos variados nós abordados no seminário sobre Joyce, incluindo o “nó de quatro” sobre o qual Lacan desenvolverá sua teoria do *sinthome*).

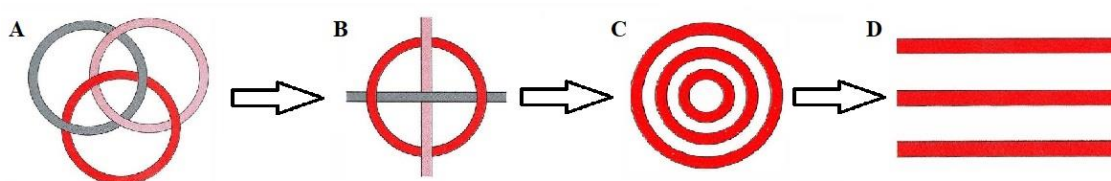
<sup>317</sup> Miller, em sua *Nota passo a passo* incluída ao final do *Seminário 23*, dá o devido relevo a essa característica da relação borromeana de, a partir do 3, inaugurar uma série infinita no sentido ascendente, chegando a compará-la à Sequência de Fibonacci cuja lei geral (o número subsequente é resultado da adição dos dois anteriores) também só pode, por óbvio, ser aplicada a partir do terceiro termo.



**Figura 2. Cadeia borromeana com um número qualquer de rodinhas**

Fonte: Lacan (1972-73/2008, p. 134)

Contudo, não só é possível constituir um nó com infinitos elementos e indeterminadas soluções de amarração, conservando ainda sim sua propriedade borromeana, como os próprios elementos, tomados um a um, não engendram a ideia de “todo” frequentemente associada à forma circular. Pelo contrário, como assevera Lacan no *Seminário 23* (1975-76/2007), o círculo “não é o que se acha que ele é”. Pois, nos diz o psicanalista, constitui-se como um princípio do nó borromeano o fato de ele repousar sobre a equivalência entre círculo e reta infinita: o nó é constituído por círculos enquanto pontos no infinito. Além disso, nele se institui uma relação na qual o “envolvido também envolve”, em que não há privilégio de nenhum dos termos, visto que as rodinhas são equivalentes: a diferença é comum às três e não de uma em relação à outra.



**Figura 3. Decomposição do nó borromeano em retas infinitas**

Fontes: Lacan (1975-76/2007, pp. 32-33-34)

Como podemos ver, um sobrevoo praticamente intuitivo sobre as características gerais da topologia borromeana já é o bastante para justificar a empolgação de Lacan. De fato, mesmo sem aprofundar na matemática mais complexa que fundamenta a teoria dos nós, é possível perceber os motivos que levaram o psicanalista a elegê-la como lógica privilegiada para a formalização de sua metapsicologia. Da esquerda para a direita, na figura que construímos acima a partir de exemplos dados por Lacan, é possível

acompanhar um processo de decomposição que parte do nó borromeano tradicional (A), passa por um nó de mesmo tipo porém enodado a partir de duas retas supostas infinitas e um círculo (B), o nó é então desfeito em uma figuração que explicita que os seus elementos, tomados isoladamente, não são nada mais que retas infinitas completadas por seus pontos no infinito (C) e que, portanto, podem ser facilmente representados não borromeamente como retas infinitas paralelas (D). Damos relevo a este ponto em especial por acreditar que uma das maiores utilidades da formalização topológica para a psicanálise se encontra justamente no fato de ela permitir pensar a tensão entre unidade e infinitude que é própria a doutrina lacaniana de constituição do sujeito. Nesse sentido, é como se Lacan – que não era nada ingênuo e sabia muito bem dos perigos a que o ensino dele estava exposto ao resvalar no debate sobre ontologia – percebesse a importância de se elaborar, que fosse de maneira alusiva, o velho paradoxo da relação entre o múltiplo e o um<sup>318</sup>. A nosso ver, a prova maior de que o psicanalista tinha bastante clareza sobre onde estava pisando se encontra no fato de, já na primeira aula do seminário sobre o *sinthome*, ele anunciar:

Para ser curto e grosso, direi que a natureza se especifica por não ser uma. Daí, para abordá-la, um procedimento lógico. Pelo procedimento lógico de chamar de *natureza* o que vocês excluem pelo simples fato de ter interesse em alguma coisa, alguma coisa que se distingue por ser nomeada, a natureza não se arrisca a nada senão a se afirmar como uma miscelânea de *fora-da-natureza*. Esse enunciado tem a seguinte vantagem: se vocês acham, e mesmo esperam, que o chamado *homem* se coloque acima do que parece ser a lei da natureza na medida em que não há para ele relação naturalmente sexual – esse *naturalmente*, portanto, com restrições –, é porque tal enunciado lhes permite afirmar logicamente que este não é um privilégio do homem, o que acaba por ser verificar. (Lacan, 1975-76/2007, p. 13, grifos do autor).

O excerto é embrulhado, mas com algum esforço podemos extrair lições importantes dele. A começar pelo fato de ficar mais ou menos evidente que Lacan, estando ciente (por tudo que já dissemos nas páginas anteriores) de que a lacuna entre procedimento lógico e natureza não poderia ser redutível a uma antinomia, propor que a própria assimilação da natureza via mediação lógica leva-nos a uma concepção dela que paradoxalmente só pode se afirmar como *fora-da-natureza*. Ora, seria um abuso interpretar como mera coincidência a semelhança disso com o raciocínio que afirma que o real só existe como não existindo. Lacan abre seu seminário com um comentário sobre um tema

---

<sup>318</sup> Essa discussão, que acompanha praticamente toda a história da filosofia, remete em última instância aos pré-socráticos, especificamente ao confronto entre Parmênides (e a escola eleática em geral) e os pitagóricos. Para uma abordagem contemporânea do tema, ver as três primeiras partes de *O ser e o evento* (1996), de Alain Badiou.

tão estranho ao seu ensino – ainda como psiquiatra ele já criticava a vulgata que deriva o psiquismo do organismo – por perceber que, depois das descobertas freudianas sobre a sexualidade, pode-se dizer que o vínculo instituído pelos seres humanos, notabilizado por não ser simplesmente instintual mas pulsional, é tão essencialmente antinatural que produz efeitos na própria natureza. A originalidade da psicanálise, portanto, foi ter sido capaz de extrair da premissa materialista básica de que o sujeito é um fragmento do mundo natural, não a consequência clichê de que o sujeito é determinado pela natureza, mas o inverso: o sujeito é um ponto de indeterminação interno à natureza. Nisso se encontra o cerne do enunciado de Lacan: a inexistência de uma relação naturalmente sexual não é privilégio do homem, pois essa negatividade é irradiada no mundo. O sexual, para a psicanálise, é basicamente esse domínio capaz de solapar toda e qualquer forma de normatividade, seja ela advinda das leis naturais, seja das regras éticas compartilhadas pelos seres humanos. Não foi sem motivos que Freud (1905/2016) iniciou seu primeiro estudo sistemático sobre o tema focado em suas aberrações e desvios para, enfim, concluir que a própria sexualidade é originalmente perverso-polimorfa. Por isso, propomos – e só agora podemos enunciar sem rodeios – que a compulsão de Lacan (1975-76/2007) por rodinhas de barbante, enquanto via para testemunhar o real ex-sistente, consistia em sua derradeira tentativa de acessar a negatividade ontológica que a psicanálise descobre no mundo por meio de um procedimento racional. Em suma, o psicanalista tentava ao final de seu ensino, contando com décadas de experiência acumulada, edificar uma teoria sobre o que não pode se estabelecer como critério normativo e determinista quanto à natureza do ser. Por assim dizer, uma espécie de *lógica do não-ser*.

Todavia, tendo dito isso e assumindo que estamos corretos, uma pergunta ainda paira no ar: onde, afinal, o polêmico debate sobre o nome-do-pai se insere nisso tudo? Sabemos que o questionamento do pai já era um projeto antigo de Lacan. A centralidade paterna na teoria e clínica psicanalíticas é por ele relativizada desde muito cedo. Data ainda da década de 1930 (Lacan, 1938/2003) a famosa crítica lacaniana ao “caráter abusivo” da valorização freudiana da “força do macho” nas formas elementares da cultura, nos fundamentos da família humana e na estrutura psicológica. Inicialmente, essa crítica desemboca (Lacan, 1955-56/1988) em uma teoria do pai tornado um significante primordial e, assim, esvaziado de qualquer sentido pré-determinado. Este se constituirá como uma espécie de elemento básico do mecanismo simbólico e imaginário de posituação do ser do sujeito e, portanto, móbil fundamental da antropologia lacaniana

(àquela altura, totêmica) enquanto lastro da subjetivação e de seus impasses. Mesmo em um momento mais avançado de seu ensino (Lacan, 1969-70/1992), quando elabora sua teoria dos quatro discursos, são as possíveis posições do pai enquanto significante-mestre (S1) que orientam a estrutura básica dos ditos laços sociais. Contudo, daí em diante fica cada vez mais evidente que Lacan estava determinado a advogar que a psicanálise precisava ir além da centralidade edípica do pai para se firmar como o “avesso” do mestre.

O discurso do analista, a nosso ver, é uma dentre outras tentativas lacanianas de fazer jus a ideia (só depois formulada) de prescindir do pai dele se servindo e, assim, articular o aforismo que marca tanto a entrada quanto o final de análise: o Outro não existe. Parafraseando o próprio Lacan nessa passagem que, a nosso ver, é frequentemente mal interpretada: de início, o analisante precisa se servir do nome-do-pai supondo que ele existe para, ao final, caso a psicanálise a que se submeteu seja bem-sucedida, possa dele prescindir. A sentença em momento algum diz que o pai deixou de ser operante e que, portanto, precisamos de uma moderníssima clínica do real, mas de que ele sempre precisou ser suposto e simbolizado para operar. *Pater semper incertus est*, já dizia Freud (1909/2015).

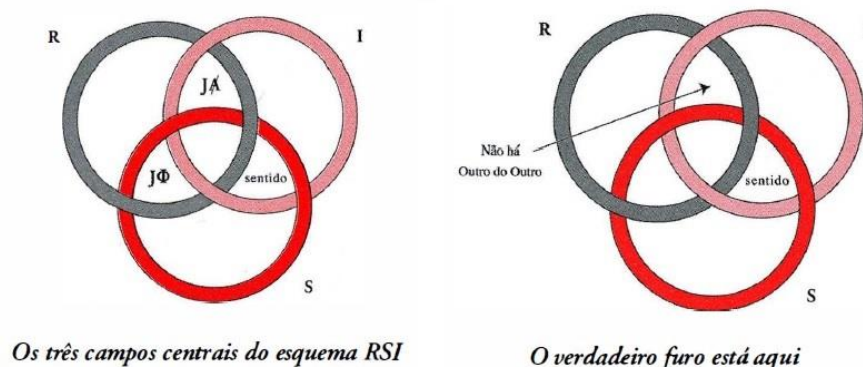
Pois bem, fizemos essa rápida digressão metapsicológica porque consideramos que ela é fundamental para entender os motivos de a discussão proposta no *Seminário 23* não ter relação com um diagnóstico de psicose. Para tanto, vale a pena recorrer a formulação dada pelo próprio Lacan quanto ao tipo de *Verwerfung* sobre o qual ele está tratando:

A orientação do real, no território que me concerne, foraclui o sentido. Digo isso porque ontem à noite me colocaram a questão de saber se havia outras foraclusões diferentes daquela que resulta da foraclusão do Nome-do-Pai. Não resta dúvida de que a foraclusão tem alguma coisa de mais radical. O Nome-do-Pai é, no final das contas, alguma coisa leve. (Lacan, 1975-76/2007, p. 117).

Lacan não diz que a foraclusão do sentido substitui a foraclusão do nome-do-pai, e sim que ela é mais radical. Como dissemos, ela é logicamente anterior: *a foraclusão do sentido constitui o real* e, portanto, remete ao que chamamos de loucura ontológica. É dela que se trata quando Lacan diz “do que faz furo” e do “lapso” sobre o qual se funda a noção de inconsciente. E, inclusive, ela está pressuposta não apenas no nó de quatro cujo estabelecimento a arte de Joyce teria visado – o chamado *sinthome* borromeano que, segundo o psicanalista, permite reparar uma cadeia que rateia no momento do encadeamento e não se mantêm enodada –, mas em todo e qualquer nó com características



borromeanas, inclusive o RSI sobre o qual Lacan havia se debruçado detidamente no seminário anterior. Ele chega a ser didático nesse ponto, localizando, em seu nó, o real decorrente da forclusão do sentido<sup>319</sup> como aquilo que torna a estrutura do Outro faltosa: uma forma fechada e circular onde, contudo, há furo. Uma totalidade imanentemente contraditória e, portanto, não-toda.



**Figura 4. Incidência da forclusão generalizada no nó borromeano**

Fontes: Lacan (1975-76/2007, p. 54, p. 130).

O mais interessante é que, logo depois de definir a forclusão generalizada (ainda que não nesses termos), Lacan lembra que a psicanálise, por sua vez, “[...] nada mais é que curto-circuito passando pelo sentido” (Lacan, 1975-76/2007, p. 118). Ora, a nosso ver, é isso que distingue os modos de formalização presentes no nó borromeano e na escrita de Joyce do *modus operandi* de uma psicanálise que, enquanto práxis não meramente formal, só pode pressupor um momento de superação do sentido como horizonte final de uma análise (que não se faz apenas de cortes, mas também, e sobretudo, de interpretação). Eles, diferentemente da clínica psicanalítica, não dependem desse desvio pelo sentido. Se acompanharmos as caracterizações dadas pelo psicanalista, percebemos que muito pelo contrário. Os nós implicam uma “geometria específica e original”, “interditada ao imaginário”, capaz de suportar a consistência e constituir unidade por meio de uma “forma desprovida de sentido” que mantém uma multiplicidade de elementos em conjunto. Na

<sup>319</sup> “O real de que se trata é ilustrado pelo fato de que, nesse nó planificado, mostro um campo como essencialmente distinto do real, que é o campo do sentido. Podemos dizer que o real tem e não tem um sentido devido a isso, que o campo do sentido é distinto dele. Que o real não tenha sentido é o que é figurado com isso, que o sentido está aqui e o real, lá [...] O simbólico distingue-se por ser especializado, digamos, como furo. Mas o impressionante é que o verdadeiro furo está aqui, onde se revela que não há Outro do Outro. Aí seria o lugar do real, do mesmo modo que o sentido é o Outro do real, mas não há nada assim. No lugar do Outro do Outro, não há nenhuma ordem de existência. É justamente por isso que posso pensar que tampouco há para o real.” (Lacan, 1975-76/2007, p. 130).

literatura joyceana o sentido se perde, pois trata-se ali de gozo (do Outro barrado: JA) e não de inconsciente (discurso do Outro: S1 → S2), visto que Joyce opera com as “propriedades essencialmente fonêmicas da fala”<sup>320</sup>, com uma polifonia equívoca que não reenvia seu sentido ao Outro enquanto tesouro do significante, reduzindo, com um raríssimo talento de escrita, o significante ao que ele é: puro *nonsense* desabonado do inconsciente.

A teoria do *sinthome* não é equiparável à da metáfora delirante pois ela não diz respeito à tentativa de elaborar uma solução sintomática que faça suplência ou suplemento à fragilidade do pai na estrutura psíquica, mas sim a um modo de operar com este verdadeiro furo encravado no cerne do edifício ontológico da realidade. Por isso as elaborações teóricas desse período final do ensino de Lacan possuem pouca serventia para a clínica, pelo menos em estado bruto (arriscamos dizer que o esquecimento da antropologia em uma proposta clínica a torna tão inócua quanto o esquecimento da economia em uma proposta política). Se o *sinthome* se configura como uma versão do pai, é porque ele intervém em um nível ontológico anterior ao escopo antropológico<sup>321</sup> no qual, desde Freud, a teoria de um nome-do-pai orientando a formação do psiquismo é válida. Ele remete, nesse sentido, ao momento pré-edípico de fundação a partir do qual todo universo simbólico se constitui e cuja referência aparece sempre no limite do mito: o Pai terrível e gozador da horda (*père-version* como *pérversion*), o corpo originário da Mãe (*mater semper certa est*), a Coisa (*das Ding*). Com efeito, a invenção desse espaço de elaboração teórica quase especulativa que conhecemos como metapsicologia, que Freud em algumas ocasiões chamou jocosamente de “bruxa”, parece advir justamente da necessidade de elaborar conceitualmente essa dimensão da experiência que parece resistir à toda reflexão possível.

---

<sup>320</sup> Para um bom exemplo lacaniano da diferença entre a abertura de sentido característica da fala e a ausência de sentido derivada da literalização de suas propriedades na escrita, pode-se comparar a Conferência dada por Lacan na abertura do Simpósio Joyce na Sorbonne (Lacan, 1975-76/2007), incluída como anexo no *Seminário 23*, e o escrito destinado as atas desse Simpósio (Lacan, 1975b/2003) no qual Lacan tenta reproduzir a operação literária joyceana (com bem menos maestria, claro!), incluído nos *Outros Escritos*. Ambos os textos têm o mesmo título, referem-se a mesma ocasião e, provavelmente, foram inspirados na mesma ideia. Contudo, são radicalmente dessemelhantes.

<sup>321</sup> Quem, a nosso ver, conseguiu extrair consequências clínicas interessantes dessa espécie de ontologia lacaniana do negativo, inclusive com potencial de relativização da psicopatologia estruturalista, foi Christian Dunker – contudo, para tanto, ele precisou promover uma crítica sistemática do totemismo subjacente à antropologia lacaniana por meio de uma franca interlocução com a obra de Viveiros de Castro (Dunker, 2015). Os trabalhos de Gabriel Tupinambá, por sua vez, vêm demonstrando o quanto a clínica pode também se beneficiar de um olhar atento não apenas para seu lastro cultural, como para a força de determinação exercida pela economia política nas formas de sofrimento e na relação analítica (Tupinambá & Dantas, 2015; Tupinambá, 2020b).

Logo, a alegação do *sinthome* como uma modalidade de sublimação se impõe para nós como uma consequência teórica, para além do fato sugestivo de a única ilustração dada por Lacan a ele tenha derivado da produção artística revolucionária de Joyce. Lembremos que as principais elaborações desenvolvidas pelo psicanalista em torno do problemático conceito freudiano, na ocasião do *Seminário 7* (1959-60/2008), remetem progressivamente a essa espécie de causa ausente do mundo, a esse X mítico retroativamente suposto: a sublimação eleva o objeto à dignidade da Coisa; a Coisa, por sua vez, é o que do real primordial padece do significante; contudo, não há nada entre a organização da rede de significante e a constituição desse espaço central sob o qual o campo da Coisa se apresenta no real; logo a Coisa é sempre “Outra coisa”, pois associada ao reencontro com o objeto que constitui *a posteriori* a ocasião de sua perda anterior. Tentando traduzir o lacanês denso: o que Lacan buscava, com a referência complicada à *das Ding* freudiana, era pensar o que condiciona a invenção desse momento intervalar e autodissolvente – que, no contexto deste trabalho, já nos referimos como *béance*, furo, hiância, lacuna... – entre a formação da cadeia de representação significante e o seu antes retroativamente pressuposto, sem cair na concepção de uma realidade-em-si a ser mecanicamente traduzida/descrita pela linguagem.

Não é à toa que os problemas da relação entre sublimação e Coisa, no que ela implica de tematização da criação artística, levaram Lacan ao mais próximo possível do tema da Criação *ex nihilo*, da questão do *Big Bang* do significante e do fato paradoxal de o homem ser uma espécie de “artesão de seus suportes”. Em suma, como Lacan dá a entender, a *das Ding* é mais fielmente articulada na obra de arte pois só esta é autônoma o bastante para não representar a Coisa por meio de um sentido pré-estabelecido, mas por assim dizer criar a sua representação a partir do nada. O que talvez esclareça porque Lacan sentiu a necessidade de incluir uma discussão estética no meio de um seminário sobre ética. A nosso ver, ele buscava teorizar sobre uma modalidade de autonomização que não recaísse na acepção tautológica de autonomia como autolegislação<sup>322</sup> que, naquele

---

<sup>322</sup> Para uma definição sucinta da distinção entre autonomia moral e estética, especialmente em seus corolários políticos, que, infelizmente, não temos tempo de desenvolver com mais detalhe neste trabalho, sugerimos o ensaio de Safatle, sobretudo o seguinte raciocínio: “[...] a autonomia que o processo revolucionário produz é ilegível diante de uma matriz moral da autonomia, ou seja, baseada no fortalecimento da capacidade de auto-legislação e de constituição de uma vontade que se confunde com o *logos puro*. Ela é animada, na verdade, por outra matriz, por uma matriz estética. Essa matriz estética não opera através do problema da auto-legislação, mas através das figuras de *heteronomia sem servidão*, da produção de figuras de força que não são expressões imediatas da eguidade dos sujeitos. [...] Foi dessa forma que, no mesmo momento histórico que a noção de autonomia se desenvolvia a partir de sua dimensão moral,

momento, tornaria o seu imperativo ético-clínico (“não cedas em seu desejo!”) indiscernível das exigências provenientes da cultura individualizante aos quais ele próprio criticava na figura dos psicanalistas nova-iorquinos. A Coisa, cuja própria designação remete a algo irreduzivelmente heterogêneo ao sujeito<sup>323</sup>, está ligada, diz Lacan, à função elementar de um “significante de nada particularmente significado”: um vazio impredicável que, por si só, introduz o desejo impossível de preenchê-lo.

O que, arriscamos, ao engendrar a ideia de uma reconfiguração sistêmica da rede de significantes capaz de retroativamente alterar a apresentação do real, poderia muito bem ser lido como uma definição lacaniana possível de utopia. Em outras palavras, algo como a exploração de um ponto utópico de indeterminação instalado no cerne da cadeia ideológica de sobredeterminação significante. Ao associar a atividade sublimatória com à negatividade da origem, Lacan se alinha à antiga tradição de sóbrios utopistas marxistas que, suficientemente calejados com a bruta vivência da primeira metade do século XX para apostar na ideia de progresso, como foi o caso de Benjamin (1940/1987) e Marcuse (1955/1975), aprenderam com a psicanálise que a verdadeira utopia deve intervir retroativamente sobre o passado e sobre suas determinações já cristalizadas. Por isso, pode-se dizer que na sublimação sinthomática encontramos uma tematização da arte como potência de desarticulação subjetiva das estruturas objetivas: lembremos como Lacan se refere aos enigmas de Joyce enquanto uma enunciação da qual não se acha o enunciado – cujo universo de determinação do sentido, acrescentamos, talvez devesse ser procurado em outro mundo, quiçá em uma situação utópica ainda inexistente. A loucura joyceana, aqui, se configura como uma espécie de normativismo, isto é, enquanto faculdade de instituir normas para um mundo novo.

Não seria isso que queria dizer Lacan ao afirmar que tais enigmas interrogam seus leitores de modo tão radical que garantem a existência de joyceanos durante duzentos ou

---

um conceito relativamente distinto de autonomia emergia no interior do que entendemos atualmente por ‘experiência estética’. Pois esse conceito de autonomia que emerge com a construção da especificidade da experiência estética, a partir do final do século XVIII e começo do século XIX, não estava fundado na expressão de relações de autopertencimento. Na verdade, ele estava assentado em operações de abertura a processos de descentramento e de implicação com objetos e movimentos não redutíveis a predicções de pertencimento. Paradoxalmente, havia uma irreduzível dimensão de heteronomia nessa experiência estética que, a partir do século XIX, se constituía como arte autônoma e cuja primeira figura encontraremos no romantismo. Heteronomia esta vinda da constituição de um campo de implicação do sujeito com objetos e movimentos que não tinham sua forma, que não se configuravam no interior de espaços egologicamente indexados.” (Safatle, 2020, pp. 189-190, grifos do autor).

<sup>323</sup> O nosso problema com as formas de autonomia anteriormente criticadas neste capítulo é que, a nosso ver, elas se mostram incapazes de lidar com a dialética sujeito-objeto, caindo em uma postura de recusa intransigente: ora da estrutura (Castoriadis), ora do sujeito (Foucault).

trezentos anos? O que estamos propondo aqui, portanto, é uma *interpretação utópica* inequivocamente jamesoniana da obra louca de James Joyce como uma experiência literária que, não sendo futurista em seu conteúdo, acaba supondo em sua forma um futuro cuja função é transformar o nosso presente no passado de algo ainda por vir. A ideia de um futuro inimaginável, por assim dizer impossível, no qual a língua joyceana pareça cotidiana, ou pelo menos decifrável pelos joyceanos, funcionaria como um pretexto para a desfamiliarização e conseqüente historicização do presente uso da língua e de suas formas de representação. De modo semelhante, a nossa incapacidade de depreender qualquer sentido de sua literatura não se deve obviamente a um problema individual de interpretação de texto, sendo o resultado histórico da “[...] clausura sistêmica, cultural e ideológica da qual estamos todos, de um modo ou de outro, prisioneiros.” (Jameson, 2021, p. 450).

Não é por acaso que a famosa identificação com *sinthome* como mote de fim de análise se constitui como uma alternativa aos modos de subjetivação da realidade conhecidos (e, portanto, à clausura antropológica que eles implicam), cujos destinos acabam reduzidos: ou à construção via fantasia ( $\$ \diamond a$ ) de um contorno simbólico para mediar a relação com objeto, ou ao confronto nu e cru com o objeto ( $a$ ) que desemboca na angústia como sinal do real. A identificação com o *sinthome*, nesse sentido, é uma resposta a um só tempo sem sentido e positiva: por ser sem sentido não se confunde com a mera subjetivação fantasmática e ideológica da realidade, por ser positiva não é redutível ao choque angustiante e produtor de mal-estar com o real para além da fantasia. Nas palavras de Lacan: “[...] é o forçamento de um novo tipo de ideia, se assim posso dizer, uma ideia que não floresce espontaneamente apenas devido ao que faz sentido, isto é, ao imaginário.” (Lacan, 1975-76/2007, p. 127).<sup>324</sup> A nossa proposta é a de que, diferente das identificações imaginária e simbólica, pautadas pelas instâncias superegóicas do ideal, esta seria sustentada pelo que chamamos de utopia. É justamente nisso que ela se distingue tão radicalmente da razão populista, encastelada na ideia de um significante vazio instituindo relações de equivalência e possibilitando a mediação subjetiva do antagonismo via mecanismos incessantes de simbolização. Em uma fórmula curta, propomos que ela seja: *uma modalidade real de identificação que aparece não como subjetivação dos objetos,*

---

<sup>324</sup> A coincidência da retórica de Lacan (1975-76/2007) com o léxico de Badiou (1996), neste ponto, é realmente impressionante. Difícil saber se o psicanalista também extrai a ideia de “forçamento” da técnica matemática inventada por P. J. Cohen, mas é inegável que a elaboração lacaniana parece convergir com o que filósofo propõe sob essa rubrica: produção de enunciados cujo universo de sentido é pendente do infinito, descrição parcial de uma situação porvir, nomeação cujo referente encontra-se no futuro do pretérito, e por aí vai.

*mas como objetificação não reificada do sujeito.* Vale notar que em outra tematização do fim de análise, em torno do conceito de ato analítico, Lacan (1967b/2003) já falava em uma estrutura paradoxal na qual o objeto é ativo e o sujeito subvertido.

Uma das melhores (e menos abstratas) descrições desse processo pode ser encontrada em Žižek sob a rubrica de uma superidentificação presente, entre outros contextos, na capacidade da arte moderna de encenar fantasias dessubjetivadas:

Alguns anos atrás, um comercial de cerveja encantador foi exibido na TV britânica. Ele começava com o conhecido encontro de conto de fadas: uma moça caminha à margem de um riacho, vê um sapo, pega-o gentilmente no colo, beija-o, e é claro que o sapo feio se transforma num belo rapaz. Mas a história não termina aí: o rapaz lança um olhar ávido para a moça, puxa-a para si, beija-a e ela se transforma numa garrafa de cerveja que o homem segura triunfantemente na mão. Para a mulher, o importante é que seu amor e afeição (indicados pelo beijo) transformam o sapo num belo rapaz, uma presença fálica plena; para o homem é reduzir a mulher a um objeto parcial, a causa do desejo. Por causa dessa assimetria, não há nenhuma relação sexual: temos ou uma mulher com um sapo ou um homem com uma garrafa de cerveja. O que nunca podemos obter é o belo casal natural de um homem e uma mulher: a contrapartida fantasística desse casal ideal teria sido a figura de *um sapo abraçando uma garrafa de cerveja* – uma imagem incongruente que, em vez de garantir a harmonia da relação sexual, faz sobressair sua ridícula disparidade. Isso abre a possibilidade de solapar o domínio que uma fantasia exerce sobre nós através de nossa própria superidentificação com ela: abraçando simultaneamente, dentro do mesmo espaço, a multidão de elementos fantasísticos incoerentes. Isto é, cada um dos dois sujeitos está envolvido em sua própria fantasia subjetiva – a moça fantasia o sapo que é na realidade um rapaz, o homem fantasia a moça que é na realidade uma garrafa de cerveja. O que a arte e a literatura moderna opõem a isto não é a realidade objetiva, mas a fantasia subjacente ‘objetivamente subjetiva’ que os dois sujeitos nunca conseguem encenar, uma pintura magrittesca de um sapo escarrapachado sobre uma garrafa de cerveja, com o título ‘Um homem e uma mulher’, ou ‘O casal ideal’. (A associação com o famoso ‘burro morto sobre um piano’ surrealista é plenamente justificada aqui, já que os surrealistas também praticavam essa superidentificação com fantasias incongruentes.) E não seria este o dever ético do artista de hoje – pôr nos diante do sapo abraçando a garrafa de cerveja, quando sonhamos em abraçar nosso amado? Em outras palavras, encenar fantasias que são radicalmente dessubjetivadas, que jamais podem ser encenadas pelo sujeito? (Žižek, 2010a, pp. 71-72-73, grifos do autor).

Um processo semelhante de dessubjetivação despersonalizante, presente no fim de análise lacaniano e na arte moderna, pode ser encontrado também na dificuldade que a política utópica em geral impõe ao reconhecimento intersubjetivo com seus agentes:

Mas, quando nos voltamos para os esquemas e arranjos utópicos que mencionei, o ponto de vista é totalmente anônimo. Os cidadãos da utopia são vistos como uma população estatística; não há mais indivíduo e muito menos alguma ‘experiência de vida’ existencial. [...] A descrição toda é feita à moda de um tipo de alteridade antropológica, que nunca nos leva, nem por um minuto, a tentar nos imaginar em seu lugar, e idear o indivíduo utopiano com densidade existencial

concreta, ainda que já conheçamos os detalhes de sua vida cotidiana [...] esse efeito de anonimidade e despersonalização é parte muito fundamental do que é a utopia e de como ela funciona. O tédio ou a aridez atribuídos ao texto utópico, a começar com Morus, não é, assim, um defeito literário nem uma objeção grave, mas uma força bastante básica do processo utópico em geral. Reforça o que hoje chamamos, às vezes, de democratização ou igualitarismo, mas que prefiro chamar de plebeização: a nossa des-subjetivação no processo político utópico, a perda dos privilégios psíquicos e da propriedade privada espiritual, a redução de todos nós àquela lacuna ou falta psíquica de que todos consistimos como sujeitos, mas que, à custa de bastante energia, tentamos esconder de nós. (Jameson, 2006, p. 163).

Em uma sociedade na qual um sujeito se reconhece em outro sujeito, seus atores deixam de ser sujeito (*je*) no sentido lacaniano do termo para ser eu (*moi*). Em suma, o reconhecimento intersubjetivo é determinado em última instância pelo processo de alienação que faz do sujeito um significante para outro significante. Entretanto, para Lacan, em sua tradução *sui generis* do axioma freudiano (*Wo Es war, soll Ich werden*), o sujeito advém do isso. Ele é correlato do objeto, da separação entre Outro e objeto *a*, ou seja, da fissura ontológica para a qual o psicanalista propunha a famosa notação  $S(\mathbb{A})$ .

Ora, é justamente a perspectiva de igualdade radical engendrada pela política utópica, enquanto correlato societário da redução do sujeito a uma lacuna<sup>325</sup>, que leva Žižek, em outro momento, a propor que em uma cultura comunista assentada em uma modalidade dessemantizada (pois sinthomática) de identificação, a estruturação do laço social se daria em torno de um significante radicalmente desfetichizado, no limite da indiferenciação. Tanto que todos os seus exemplos – de um conto de Franz Kafka à performance de palco do Rammstein, passando por um filme de Charlie Chaplin – giram em torno da diferença mínima entre sujeito e substância social, na qual um não é mais que uma exceção constitutiva do outro (Žižek, 2010b). O próprio Lacan já havia dito que a teorização freudiana da sublimação possuía todos os traços de uma conciliação fácil entre

---

<sup>325</sup> Contudo, não é à toa que Žižek precise ultrapassar o limite dos exemplos históricos e adentrar, com a ajuda de obras artísticas, em um universo francamente utópico para falar de uma cultura assim organizada. Se pela psicanálise chegamos a uma concepção possível de liberdade subjetiva que não seja nem voluntarista nem liberal, o problema irredutivelmente coletivo da igualdade parece ainda escapar ao nosso escopo teórico-prático. Vide o contraste entre a eficácia de nossas análises e a debilidade de nossas formas de organização. Em outras palavras, se por um lado a psicanálise vem há mais de cem anos mantendo algum grau de reconhecimento social quanto ao caráter emancipador de sua prática clínica, por outro a história de suas formas de agrupamento e institucionalização se mostra ainda recheada de hierarquia e sujeição. Nesse sentido, Lacan realmente tinha motivos para ficar impressionado com a experiência de Bion e Rickmann durante a II Guerra Mundial e afirmar que eles teriam sido “pioneiros de uma revolução que transporta nossos problemas para a escala coletiva” (Lacan, 1947/2003, p. 112), ao conseguir constituir um “grupo sem líder” num contexto tão fortemente marcado pela incidência superegoica, como é o caso do exército em situação de guerra. Generalizar o experimento local desses psicanalistas ingleses continua sendo, portanto, um desafio para nós.

indivíduo e coletivo que, todavia, por ser orientada à satisfação da pulsão, não seria livre de contradição (Lacan, 1959-60/2008). O *sinthome*, diríamos, representa o esforço lacaniano de pensar um modo de síntese não harmônica. Como ele mesmo dirá, um “tudo, mas isso não” (Lacan, 1975-76/2007, p. 15) – cuja designação (ou seria um desígnio?), mais sugestivo impossível, só podia mesmo derivar de uma forma antiga e inusual de grafar o conceito inventado por Marx.

E se pudermos ir ainda mais longe, devemos nos perguntar: não teria sido um mecanismo semelhante, este que aqui chamamos *sinthome utópico*, àquele que historicamente inaugurou o uso marxiano do significante comunismo? Sabemos que a desapropriação do nome começa com uma crítica ao sentido ideológico que lhe era, até então, atribuído em prol de uma definição subtraída de praticamente todo predicado, passível, portanto, de encarnar um movimento histórico objetivo e as condições relegadas por uma luta de classes real. Talvez possamos dizer que Marx e Engels atravessaram o espectro do comunismo através de um processo de dupla negação<sup>326</sup>. Isto é, primeiramente, eles negaram a pecha infamante de comunista, imposta a todos os matizes da oposição por meio de uma fantasia do poder. Porém, logo em seguida, eles negaram sua própria negação (suprassumir não é afinal uma forma de negar e conservar ao mesmo tempo?), atravessando a fantasia ao se superidentificar com ela. *Somos, enfim, comunistas: uni-vos!*

---

<sup>326</sup> Não custa lembrar que Jacques-Alain Miller reconhece a relação entre *sinthome*, sublimação e *Aufhebung*: “O recurso de elevação próprio à sublimação como operação ascensional era sempre nomeado por Lacan com o conhecido termo hegeliano de *Aufhebung*. Ele lhe dá em seu escrito ‘Joyce, o Sintoma’ o nome mais expressivo de ‘escabelo’.” (Lacan, 1975-76/2007, p. 208).



## Considerações finais

*A metafísica é uma consequência de estar mal disposto.*  
(Álvaro de Campos, Tabacaria)

*Não esperem portanto de meu discurso nada de mais subversivo do que  
não pretender a solução.*  
(Jacques Lacan, Seminário XVII)

Poucas coisas são mais desestimulantes do que encontrar, ao final de um ensaio relativamente longo, uma repetição de tudo que já foi dito. Mesmo quando ela é sintética e curta, dificilmente escapa de ser chata. Como este estudo começou com um resumo desse tipo, nos autorizaremos a fugir desse protocolo, propondo, nestas considerações finais, um pequeno comentário que exercerá a função de retomada retrospectiva, porém restrita à metáfora que estampa o título e atravessa toda a tese – o que, esperamos, será menos custoso ao leitor e, quiçá, mais proveitoso. Feito isso, faremos, sem nenhuma pretensão de esgotar nossas omissões, um brevíssimo inventário informal de pontos que mereciam um desdobramento mais detido e que, talvez, apontem para perspectivas futuras.

\*\*\*

Começando pelo começo, somos obrigados a lembrar o fato óbvio de que a primeira sentença deste estudo se encontra em seu título: *forçar a elipse*. Não se tratando de uma tese sobre astrofísica, ela pouco informa de imediato. Tentamos explicá-la sob diferentes ângulos especialmente em três momentos isolados que, quando lidos em conjunto, acabam constituindo uma espécie de anedota sobre o todo deste trabalho.

Já no primeiro parágrafo (p. 10) a metáfora é designada a partir da inspiração inicial de nossa referência: um comentário feito por Lacan no início da década de 1970 sobre a descoberta kepleriana ter sido a que de fato teria superado a ideia conservadora de revolução orbital associada à forma perfeita de um círculo, por si só recheada de ressonâncias teológicas e metafísicas que instigavam o próprio Kepler. Como diz o psicanalista: não se trata mais de um “isso gira”, mas de um “isso cai” matematizável na fórmula da gravitação. A consequência – não apenas psicanalítica, mas filosófica, ainda que não metafísica – extraída por Lacan do movimento elíptico envolve, pois, a concepção de uma teoria capaz de colocar a própria existência de um centro de gravidade (ou de um

astro rei, se quisermos dar relevo ao sentido político da operação) em xeque. Afinal, a elipse não só confirma a hipótese copernicana e adianta a física newtoniana, como, ao pressupor um movimento ordenado em torno de dois focos (um gravitacional e um vazio), acaba por figurar um pensamento marcado pela indeterminação fundamental do centro. O argumento, que tentamos desenvolver, foi o de que Lacan teria empreendido uma estratégia semelhante de duplicação do centro ao desdobrar sua antropologia até o limite de uma (des)ontologia.

Mas como vimos (pp. 87-88), a elipse não exerceu atração somente em Lacan. Utilizada com um sentido, ou pelo menos em um contexto, drasticamente oposto, Marx remete a elipse em sua obra magna como a realização natural de um método: àquele que deriva o movimento de uma contradição e que se faz presente na dinâmica econômica que rege o capitalismo. O destaque aqui, que não deixa de tocar na problemática da indeterminação do centro, é sobre o fato de o movimento elíptico ser o resultado da tensão entre a força gravitacional exercida por um corpo celeste localizado em um dos focos da elipse, como é o caso do Sol, e a velocidade de órbita de um corpo de massa menor, como é o caso da Terra. A ideia a ser retida, portanto, é a de que o próprio metabolismo social regido pela lógica do capital é edificado em torno de um antagonismo sobre o qual, desde Marx, se tenta forçar na direção de uma saída emancipatória. Vale comentar, de passagem, que é possível ainda extrair ressonâncias político-filosóficas interessantes, envolvendo as ideias de início e fim, dos dois polos da contradição entranhada pela trajetória elíptica. Por um lado, a origem da velocidade orbital do planeta Terra, por exemplo, remete a existência de um acontecimento aleatório fundante, uma espécie de causa contingente, ocorrida há bilhões de anos, a partir da qual o Sistema Solar foi formado. Por outro, pode-se afirmar que a noção apocalíptica de futuro não é apenas uma disposição pessimista, mas um fato cientificamente previsto, à medida que daqui a aproximadamente cinco bilhões de anos a expansão progressiva do Sol chegará a tal ponto que sua atração gravitacional “engolirá” Mercúrio e Vênus e superaquecerá a Terra, eliminando toda forma de vida do planeta (isso se ele não for engolido junto aos outros).

Por fim, constituindo-se como uma espécie de ilustração maior da perspectiva materialista dialética pautada na articulação entre Marx e Lacan que nos orienta, a ideia de elipse é desenvolvida (pp. 245-246) a partir do tema da paralaxe que constitui o ponto de interseção negativa e mediação recíproca entre sujeito e objeto, cujo reconhecimento

metodológico foi determinante para basicamente todo o avanço científico moderno e sobre o qual nos debruçamos principalmente nas últimas páginas deste estudo.

Três prismas distintos sobre o fenômeno celeste, três temas fundamentais ao forçamento utópico da elipse: *esforço de descentramento, trabalho sobre a contradição e dialética sujeito-objeto*. Em tempo, asseguramos que, independentemente de nossa anedota possuir três momentos, qualquer semelhança sua com a famigerada e reconhecidamente errônea tríade tese-antítese-síntese não passa de uma coincidência infeliz. O que, contudo, não nos salva do pecado imperdoável, e talvez universalmente compartilhado, de assimilação equivocada dos axiomas hegelianos.

\*\*\*

Já que tocamos no assunto, não é segredo para ninguém que a dialética, neste estudo, não é de primeira mão. Nem poderia ser: não dá para imaginar, mesmo hoje em dia, um psicanalista brasileiro, psicólogo de formação, se metendo a ler (e ainda por cima dissertar sobre) Hegel por conta própria, pelo menos com proveito. Mas nesse caso a paráfrase<sup>327</sup> contém um quanto de malícia. Parece confissão de ignorância, mas é um pouco mais que isso. Por trás da modéstia, que juramos ser verdadeira, há também a explicitação de uma orientação teórica.

Mesmo sem espaço para desenvolver em detalhes, devemos dizer que não nos parece de todo injustificadas as críticas de hegelianos, como Robert Pippin (2014), que questionam a proveniência do hegelianismo de Slavoj Žižek. Nesse sentido, não temos nenhum problema em assumir de bom grado a expressão cunhada por Peter Dews (2022) e afirmar que neste trabalho colocamos em marcha uma *dialética lacaniana*. Pois o compromisso de Žižek (1991), a despeito talvez do que ele mesmo proclama, não parece ser com um Hegel-em-si, mas com uma espécie de processualidade contínua que é própria à dialética. Enunciando até o final: que é própria à dialética hegeliana, mas em especial à lacaniana. Não estamos polemizando, o argumento é simples. É mais do que lícito dizer que Freud não forjou a estrutura da linguagem antes de Saussure, assim como Platão não era lacaniano, o imperativo kantiano do dever não é exatamente idêntico ao imperativo sádico do gozo, a mais-valia não é homóloga ao mais-gozar, e por aí vai. Tudo isso deve

---

<sup>327</sup> Sobre isso, ver a forma como Paulo Arantes (2021) introduz o seu *Hegel no espelho do Dr. Lacan*.

ser imputado não à Freud, Saussure, Platão, Kant, Sade ou Marx, mas obviamente que a Lacan.

Nesse sentido, Vladimir Safatle (2006), provavelmente por conta da vocação periférica para crítica do que é ideológico nas ideias<sup>328</sup>, foi mais honesto ao afirmar que a pergunta “Lacan foi hegeliano?” já havia sido respondida inúmeras vezes pelo próprio psicanalista: “Não”. O que não lhe impediu de enxergar na psicanálise lacaniana a tematização de um campo de impasses imanentes à razão moderna, aberto por ninguém menos que Hegel. Foi pensando nisso que procuramos defender que a dialética lacaniana pode servir como instrumento para a renovação do conceito de utopia via crítica a toda e qualquer forma de panlogicismo.

Sabemos que a história da relação entre materialismo dialético, utopia e crítica do Absoluto é antiga e remete originalmente à clássica abordagem de Ernst Bloch (1951/2022). Dono de uma vasta erudição que não lhe permitiria passar indiferente pela psicanálise – ainda que ele a colocasse, com justa razão, no balaio das doutrinas que, como a coruja que voa ao anoitecer, não se atrevem a vislumbrar um futuro –, Bloch formula uma ontologia do ainda não, que prevê a não mediação subjetiva total da realidade objetiva. A natureza humana é, assim, paradoxalmente definida como uma espécie de desnatureza, apresentada a partir do afastamento do natural, de modo a engendrar a velha tensão dialética entre sujeito e objeto. Disso nasce a sua utopia, plenamente comprometida com uma totalidade ainda não existente, cujo impulso vem do desamparo e da incompletude do ser humano. Pois, para o autor, é justamente isso que ainda não existe e, portanto, do qual somos privados, que é portador de futuro. Por isso, sua teoria é ambivalente o bastante para entranhar tanto o diagnóstico de uma realidade do “ainda não” que se impõe como crítica à megalomania da razão atribuída à filosofia hegeliana, quanto um manifesto messianismo expresso na esperança hipostasiada de um horizonte de reconciliação. O que, pelo menos parcialmente, guarda semelhanças com os citados experimentos contemporâneos de renovação da leitura de Hegel via Lacan. Foi o próprio Bloch (1959/2005) quem disse certa vez que aquilo que é importante continua sempre faltando, de modo que a utopia não para de se infiltrar nas lacunas. Da semelhança,

---

<sup>328</sup> A história do encontro explícito entre hegelianismo e lacanismo – que acabou constituindo o pano de fundo deste estudo e que, curiosamente, pelo menos até onde pudemos acompanhar, segue um percurso do centro à periferia: França, Eslovênia e Brasil – ainda está por ser feita. Para nós, o momento francês, do qual o próprio Lacan teve participação ativa, foi o menos operante, não por apego a “um Hegel certo mas morto”, mas porque o trabalho de Jean Hyppolite e o campo de problemas circunscrito ao raio de influência kojeveana se mostraram pouco proveitosos ao nosso estudo.

derivamos a intuição sobre a existência de um potencial utópico da psicanálise lacaniana. Da diferença, a percepção de que havia um trabalho a ser feito em torno de uma ideia não conciliadora de utopia.

Ora, a própria dinâmica retroativa da intervenção analítica, que tanto desagradava o filósofo alemão mais interessado pelos sonos diurnos direcionados ao porvir, pareceu-nos ser a chave para o que buscávamos, além de mais pertinente a um mundo no qual, segundo o chiste, “daqui para frente é só para trás”. Nesse sentido, o fato de vivermos no “país do futuro” só facilitou nossa empreitada. Recapitulando: Bloch propunha uma “filosofia do amanhã” para a qual a coruja de minerva voaria à aurora de um novo dia. Se acompanharmos a leitura feita por Paulo Arantes de nossa formação filosófica retardatária de país periférico, podemos dizer que por aqui presenciamos uma realização histórica arreesada do anseio blochiano:

[...] no Brasil a coruja de Minerva levanta voo ao amanhecer, à procura justamente da filosofia que melhor nos exprima: numa palavra (dele, Bento), num país de temporalidade cultural invertida, a reflexão curiosamente precede a percepção (acrescento novamente que numa sociedade de veleitários a regra geral não poderia ser outra). Daí o traço que me interessava ressaltar: estamos na terra da filosofia ao quadrado, quer dizer (como lembrava Bento, enunciando sem prestar muita atenção ao seu problema), aqui a filosofia da filosofia precede a própria filosofia, portanto na pátria da metafilosofia e outras metas correlatas. (Arantes, 2021, p. 99)

O resultado desse florescimento de ideias fora de lugar, como sabemos, não foi exatamente uma utopia, estando mais para ideologia, para não dizer metafísica. A parte mais contraintuitiva de nosso estudo foi, então, propor que *a teoria lacaniana pode se constituir como um mediador para uma perspectiva ao mesmo tempo utópica e desencantada*. Aqui, vale um brevíssimo – que talvez mereça, um dia, ser mais bem desdobrado – comentário sobre o Lacan da retórica irônica do professor Arantes. A começar pelo fato de não ser segredo para ninguém que ele não é de primeira mão: suspeitamos que Bertrand Ogilvie tenha sido o “seu Kojève”. Para nos reduzir a um único ponto sensível, diríamos: a afirmação aranteana de que em Lacan há uma dialética sem fim como decepção permanente poderia ser aplicada ao próprio filósofo uspiano. E, apesar de crer que ele pouco se importaria com isso, diante de seu histórico recente de afastamento do ofício filosófico e mesmo hegeliano, propomos que nem Paulo Arantes nem Jacques Lacan são menos dialéticos por não apostarem em uma reviravolta final.

E por que os lacanianos, nós inclusos, insistem tanto que se há utopia no mundo ela não pode prometer desalienação? É que uma vez infectado de psicanálise, é difícil se curar do mal-estar. Tanto que no fim de uma análise, a substância alienada do sujeito não é recuperada, mas por assim dizer dissolvida e dejetada na figura do analista. Só há possibilidade de conjugação entre sujeito e objeto na fantasia, e esta deve ser atravessada. Não se trata de pensar numa trajetória na qual o sujeito se reconcilia com o objeto alienado, mas de assumir que o próprio objeto inclui uma fissura cujo nome é sujeito. Essa é a conclusão implícita desse que consideramos ser um dos mais importantes escritos freudianos: a verdade por trás da ilusória unidade entre sujeito e mundo, a que Freud se referiu como sentimento oceânico, é que o que vincula ambos é justamente isso que faz com que estejam irremediavelmente cindidos. Se entre os dois há uma relação de imanência, trata-se de uma imanência sem complementaridade, avessa, pois, a toda e qualquer experiência de completude.

Por isso, se nos for permitido ser ligeiramente messiânicos, talvez devamos propor que o problema não é a possibilidade constante do fim do mundo, mas a percepção tácita de que no final sobreviveremos a qualquer catástrofe. É a eternidade de uma sobrevivida que torna a contemporaneidade periférica tão brutal e dolorosa. Vivemos a possibilidade constante de um fim que sabemos que dificilmente virá, o que impede qualquer possibilidade de um novo começo. Por isso, somos da opinião de que se trata de inverter a aposta pascaliana e sermos rigorosamente céticos: enquanto não houver uma utopia concreta capaz de transformar o mundo através do próprio mundo, não vale a pena pensar em nenhum fim que seja algo mais que o término sem sentido da existência. Parafraseando maliciosamente Ernst Bloch: *encarar amigavelmente o final das coisas nem sempre é uma atitude leviana e tola*. Se o mundo for mesmo acabar, que acabe logo, pois há uma vida para viver depois do apocalipse.

\*\*\*

À medida que o socialismo é materialmente possível e se mostrou historicamente um projeto racional, torna-se evidente que foi no campo da luta ideológica e de sua engrenagem sociolibidinal que sofremos nossa pior derrota. O esforço para não esquecer disso foi fundamental nos momentos em que a nossa discussão tomou uma forma tão abstrata que parecia, para nós, uma espécie de atividade sórdida. Cientes da pequenez de

nosso esforço pessoal diante da escala de grandeza de nossos problemas coletivos, só podemos nos convencer de que estudar utopia é um modo de manter viva a loucura daqueles que, como Thomas More, acreditam no dia em que, para além dos limites da financeirização, o ouro só servirá como matéria prima para fabricar penicos.

## Referências

- Adorno, T. W. (2015). A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: T. W. Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (pp. 153-189). São Paulo: Editora da UNESP. (Original publicado em 1951).
- Adorno, T. W. (1995). O que significa elaborar o passado. In: T. W. Adorno, *Educação e Emancipação* (pp. 29-49). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original publicado em 1959).
- Adorno, T. W. (1996). Mensagens numa garrafa. In: S. Žižek (Org.), *Um mapa da ideologia* (pp. 39-50). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Agamben, G. (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, G. (2020). *Reflexões sobre a peste*. São Paulo: Boitempo.
- Alemán, J. (2010). *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Althusser, L. (1979). Contradição e sobredeterminação. In: Althusser, L. *A favor de Marx* (2ª ed., p. 75-113). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1965).
- Althusser, L. (1996). Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: S. Žižek (Org.), *Um mapa da ideologia* (pp. 105-142). Rio de Janeiro: Contraponto. (Original publicado em 1970).
- Althusser, L. (1985). Marx e Freud. In: L. Althusser, *Freud e Lacan. Marx e Freud: introdução crítica-histórica* (2ª ed., pp. 75-93). Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1976).
- Althusser, L. (1996). En nombre de los analizantes. In: L. Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis* (pp. 214-233). Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores. (Original escrito em 1980).
- Althusser, L. (2005). A corrente subterrânea do materialismo do encontro. *Crítica marxista*, 20, 9-48. (Original escrito em 1982).
- Alves, G. (2021). A lumpenização das classes sociais no Brasil. *Blog da Boitempo*. Recuperado de <https://blogdaboitempo.com.br/2021/09/16/a-lumpenizacao-das-classes-sociais-no-brasil/>.
- Amaral, I. E. & Sousa, E. L. (2019). História, narrativa, resistência e utopia em Georges Perec. *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, 41(41), 77-102.



- Anderson, P. (1985). *A crise da crise do marxismo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Anderson, P. (2007). As ideias e a ação política na mudança histórica. In: A. A. Boron; J. Amadeo & S. Gonzalez (Orgs.), *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas* (pp.401-415). Buenos Aires: CLACSO.
- Anderson, P. (2020). *Brasil à parte: 1964-2019*. São Paulo: Boitempo.
- Arantes, P. (1996). Idéia e Ideologia: a propósito da crítica filosófica nos anos 1840 (alguns esquemas). In: P. Arantes, *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)* (pp. 363-370). São Paulo: Paz e Terra.
- Arantes, P. (2004). *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad Editora.
- Arantes, P. (2014). *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo.
- Arantes, P. (2015). O nome da crise. *Blog da Boitempo*. Recuperado de <https://blogdaboitempo.com.br/2015/04/10/paulo-arantes-o-nome-da-crise/>.
- Arantes, P. (2021). *Formação e Desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.
- Azeredo, J. C. de. (2018). *Gramática Houaiss da língua portuguesa* (4ª ed.). São Paulo: Publifolha/ Instituto Houaiss.
- Bachelard, G. (1996). *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto. (Original publicado em 1938).
- Badiou, A. (1991). *Manifesto pela filosofia*. Rio de Janeiro: Aoutra Editora.
- Badiou, A. (1996). *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./Ed. UFRJ.
- Badiou, A. (2007). *O século*. Aparecida: Idéias & Letras.
- Badiou, A. (2009). *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo.
- Badiou, A. (2012). *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo.
- Badiou, A. (2015). *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Badiou, A. (2017). *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Badiou, A. & Roudinesco, E. (2012). *Jacques Lacan, passado presente*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Bakhtin, M. (2014). *Marxismo e filosofia da linguagem* (16ª ed.). São Paulo: Hucitec. (Original publicado em 1929-30).

- Barrett, M. (1996). Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. In: S. Žižek (Org.), *Um mapa da ideologia* (pp. 235-264). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Barros, D. R. (2019). O lugar da raça no capital. *Jacobin Brasil*, 111-117.
- Barthes, R. (2013). *Aula*. São Paulo: Cultrix. (Original proferido em 1977).
- Basaglia, F. (Coord.). (1985). *A Instituição negada: relato de um hospital psiquiátrico*. Rio de Janeiro: Graal.
- Bataille, G. (2013). *A parte maldita. Precedida de "A noção de dispêndio"* (2ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1933-49).
- Batista, M. do C. D. & Laia, S. (Orgs.). (2012). *A Psicose Ordinária*. Belo Horizonte: Scriptum Livros.
- Benhabib, S. (2020). Breves reflexões sobre o populismo (de esquerda ou de direita). *Dissonância: Revista de Teoria Crítica, AOP*, 01-12.
- Benjamin, W. (1987). O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia. In: W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (pp. 21-35). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1929).
- Benjamin, W. (1987). Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea "Guerra e guerreiros", editada por Ernst Jünger. In: W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (pp. 61-72). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1930).
- Benjamin, W. (1987). Sobre o conceito da História. In: W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (pp. 222-232). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1940).
- Birman, J. (2012). *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bloch, E. (2022). Dialética e esperança. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2022/01/12/dialetica-e-esperanca/>. (Original publicado em 1951).
- Bloch, E. (2005). *O princípio esperança* (v. 1). Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto. (Original publicado em 1959).
- Calazans, R. & Neves, T. I. (2010). Pesquisa em psicanálise: da qualificação desqualificante à subversão. *Ágora*, 13(2), 191-205.
- Campos, P. (2019). Esgotamento do projeto iluminista e des-recalcamento da fé: uma proposta interpretativa das bases do populismo atual. *Crise & Crítica*, 2(2), 96-110.

- Canetti, T. (2020). *A condição periférica*. Rio de Janeiro: Consequência Editora.
- Canguilhem, G. (2009). Dialéctica y filosofía del no en Gaston Bachelard. In: G. Canguilhem, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (pp. 207-218). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Original publicado em 1963).
- Cardoso, F. H. (1995). *Discurso de despedida do Senado Federal; filosofia e diretrizes do governo*. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Comunicação Social.
- Cardoso, I. (1997). A narrativa silenciada. In: I. Cardoso & P. Silveira, *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas* (pp. 169-196). São Paulo: Editora Hucitec.
- Castoriadis, C. (1982). *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Castoriadis, C. (1983). *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Castoriadis, C. (1987). A psicanálise, projeto e elucidação. In: C. Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto* (2ª ed., v. 1, pp. 87-161). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Cohen, P. (diretor). (1991). *Arquitetura da destruição*. New York: First Run Features.
- Coimbra, C. M. B. (2004). Práticas “psi” no Brasil do “milagre”: algumas de suas produções. *Mnemosine*, 1(0), 48-52.
- Connell, R. (2013). Masculinidade corporativa e o contexto global: um estudo de caso de dinâmica conservadora de gênero. *Cadernos Pagu*, 40, 323-344.
- Cordeiro, E. F. & Guedes, P. F. M. (2014). O estatuto do inconsciente na clínica sinthomática das chamadas psicoses ordinárias. *Revista Subjetividades*, 14(2), 235-249.
- Correia, K. & Fonseca, T. (2018). Pêcheux entre o sujeito da interpelação e o do inconsciente ou duas saídas para uma mesma questão. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 7(13), 259-276.
- Costa, C. T. (1989). Genro de Jacques Lacan enfrenta a ética da psicanálise. *Folha de São Paulo*, p. E8.
- Costa, J. F. (1997). Utopia sexual, utopia amorosa. In: I. Cardoso & P. Silveira, *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas* (pp. 117-167). São Paulo: Editora Hucitec.
- Costa-Moura, F. & Lo Bianco, C. (2009). Escrever nas coisas: a utopia contemporânea na linguagem dos adolescentes. *Estilos da Clínica*, 14(27), 92-111.
- Couto, L. F. S. (2010). Quatro modalidades de pesquisa em psicanálise. In: F. Kyrillos Neto & J. O. Moreira (Orgs.), *Pesquisa em Psicanálise: transmissão na Universidade* (pp. 59-80). Barbacena: EdUEMG.

- Cunha, C. F. da & Cintra, L. F. L. (2016). *Nova gramática do português contemporâneo* (7ª ed.). Rio de Janeiro: Lexikon.
- Cunha, P. R. da (2010). Militares e anistia no Brasil: um dueto desarmônico. In: E. Teles & V. Safatle (Orgs.), *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (pp. 15-40). São Paulo: Boitempo.
- David-Ménard, M. (1996). *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. São Paulo: Editora 34.
- Dean, J. (2017). O sujeito da revolução. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2017/12/05/o-sujeito-da-revolucao/>.
- Deleuze, G. (2006). Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: G. Deleuze, *A ilha deserta e outros textos* (pp. 221-247). São Paulo: Iluminuras. (Original publicado em 1972).
- Derrida, J. (2011). Cogito e História da Loucura. In: J. Derrida, *A escritura e a diferença* (pp. 43-90). São Paulo: Perspectiva. (Original proferido em 1963).
- Derrida, J. (1994). “Fazer justiça a Freud”: a história da loucura na era da psicanálise. In: E. Roudinesco, G. Canguilhem, R. Major & J. Derrida, *Foucault: leituras de história da loucura* (pp. 53-107). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Descartes, R. (2005). *Meditações metafísicas* (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1641).
- Dews, P. (1996). Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: S. Žižek (Org.), *Um mapa da ideologia* (pp. 51-70). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Dews, P. (2022). O tremor da reflexão: a dialética lacaniana de Slavoj Žižek. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2022/03/22/o-tremor-da-reflexao-a-dialetica-lacaniana-de-slavoj-žizek/>.
- Dias, M. H. & Sousa, E. L. A. (2012). Esporte de alto rendimento: reflexões psicanalíticas e utópicas. *Psicologia & Sociedade*, 24(3), 729-738.
- Dudley, W. (2013). *Idealismo alemão* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- Dunker, C. I. L. (2006). Aspectos históricos da psicanálise pós-freudiana. In: A. M. Jacó-Vilela, A. A. L. Ferreira & F. T. Portugal (Orgs.), *História da psicologia: rumos e percursos* (pp. 387-411). Rio de Janeiro: Nau Ed.
- Dunker, C. I. L. (2007). Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia. *Discurso*, 36, 214-239.

- Dunker, C. I. L. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- Dunker, C. I. L. (2017). A psicanálise como crítica da metafísica em Lacan. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 6(10), 1-15.
- Dunker, C. I. L. (2019a). The forgetfulness of ontology and the metaphysical tendencies of contemporary lacanism. *Crisis and Critique*, 6, 4-14.
- Dunker, C. I. L. (2019b). O discurso do capitalista: espectros de Marx em Milão. *Teoria y Crítica de la Psicología*, 13, 108-130.
- Dunker, C. I. L. & Kyrillos Neto, F. (2014). Conflito entre psicanalistas e impasses fálicos da brasilidade. *Stylus*, 29, 67-84.
- Dunker, C. I. L. & Kyrillos Neto, F. (2015). *Psicanálise e saúde mental*. Porto Alegre: Criação Humana.
- Eagleton, T. (2016). *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Engels, F. (2021). Esboço para uma crítica da economia política. In: F. Engels, *Esboço para uma crítica da economia política e outros textos de juventude* (pp. 161-184). São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1844).
- Engels, F. (2010). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1845).
- Engels, F. (1984). *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (6ª ed.). São Paulo: Global Editora. (Original publicado em 1877).
- Engels, F. (2020). O declínio do feudalismo e a ascensão da burguesia. *Verinotio*, 26(2), 288-298. (Original publicado em 1884).
- Erasmus de Rotterdam. (1972). Elogio da Loucura. In: V. Civita (Ed.), *Os pensadores: Erasmo de Rotterdam e Thomas More* (pp. 7-158). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1511).
- Farr, R. (1996). A emergência da psicologia como ciência natural e social na Alemanha. In: R. Farr, *As raízes da psicologia social moderna* (7ª ed., pp. 37-59). Petrópolis: Vozes.
- Feltran, G. de S. (2014). O valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. *Caderno CRH*, 27(72), 495-512.

- Fernandes, F. (2000). O que é revolução. In: C. Prado Júnior & F. Fernandes, *Clássicos sobre a Revolução Brasileira* (pp. 55-148). São Paulo: Expressão Popular. (Original publicado em 1981).
- Fernandes, F. (2014). *Florestan Fernandes na constituinte: leituras para a reforma política*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular.
- Fernandes, S. (2019). *Sintomas mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Ferreira, J. (2001a). Introdução. In: J. Ferreira (Org.), *O populismo e sua história: debate e crítica* (pp. 7-16). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ferreira, J. (2001b). O nome e a coisa: o populismo na política brasileira. In: J. Ferreira (Org.), *O populismo e sua história: debate e crítica* (pp. 59-124). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Figueiredo, L. C. (1993). A militância como modo de vida. Um capítulo na história dos (maus) costumes contemporâneos. *Cadernos de Subjetividade*, 1(2), 205-216.
- Figueiredo, L. C. (2006). A clínica psicanalítica a partir de Melanie Klein. O que isto pode significar? *Jornal de Psicanálise*, 39(71), 125-150.
- Fisher, M. (2020). *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim o mundo que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária.
- Fonseca, M. C. B. (2012). Escuta psicanalítica do sujeito na empresa: utopia ou realidade possível? *Reverso*, 34(63), 75-82.
- Fonseca, T. (2018). *Psicose e CAPS: entre a metapsicologia, a clínica e a política*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei.
- Fonseca, T. (2019). A esquerda deve temer a ruína? Notas sobre a crise da democracia no Brasil. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2019/08/29/a-esquerda-deve-temer-a-ruina-notas-sobre-a-cri-se-da-democracia-no-brasil/#more-11304>.
- Fonseca, T. (2020a). O estruturalismo e algumas de suas vicissitudes: política e sujeito. *Psicologia Clínica*, 32(2), 387-409.
- Fonseca, T. (2020b). Crítica da razão clínica em Lacan e sua inflexão política. *Tempo Psicanalítico*, 52(2), 155-184.
- Fonseca, T. (2021). O inimigo sempre foi Outro. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2021/04/07/o-inimigo-sempre-foi-outro/>.

- Fonseca, T. & Kyrillos Neto, F. (2022). Retorno dos fantasmas: democracia tutelada e seus ecos na Reforma Psiquiátrica Brasileira. *Subjetividades*, 22(3), 1-13.
- Foucault, M. (2011). Prefácio (Folie et déraison). In: M. B. da Motta (Org.), *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise* (Ditos & Escritos I, 3ª ed., pp. 152-161). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1961).
- Foucault, M. (1975). *Doença mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Original publicado em 1962).
- Foucault, M. (2011). A Loucura, a Ausência da Obra. In: M. B. da Motta (Org.), *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (Ditos & Escritos I, 3ª ed., pp. 210-219). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original proferido em 1964).
- Foucault, M. (2011). Filosofia e Psicologia. In: M. B. da Motta (Org.), *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (Ditos & Escritos I, 3ª ed., pp. 220-231). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original proferido em 1965).
- Foucault, M. (2007). *As palavras e as coisas* (9ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1966).
- Foucault, M. (2011). A Loucura e a Sociedade. In: M. B. da Motta (Org.), *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (Ditos & Escritos I, 3ª ed., p. 259-267). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1970a).
- Foucault, M. (2014). *A ordem do discurso*. (24ª ed.). São Paulo: Edições Loyola. (Original proferido em 1970b).
- Foucault, M. (2013). *História da Loucura* (9ª ed.). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1972a).
- Foucault, M. (2011). Resposta a Derrida. In: M. B. da Motta (Org.), *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (Ditos & Escritos I, 3ª ed., p. 268-284). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1972b).
- Foucault, M. (1983). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1975).
- Foucault, M. (2011). Lacan, o “libertador” da psicanálise. In: M. B. da Motta (Org.), *Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (Ditos & Escritos I, 3ª ed., p. 329-330). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1981).

- Fraser, N. (2022). *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. São Paulo: Boitempo.
- Frayze-Pereira, J. A. (1997). Acrobacias da identidade: o artista e seus duplos na modernidade. In: I. Cardoso & P. Silveira, *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas* (pp. 49-90). São Paulo: Editora Hucitec.
- Freud, S. (1959). Charcot. In: S. Freud, *Obras Completas de Sigmund Freud* (v. 1, pp. 1-16). Rio de Janeiro: Editora Delta. (Original publicado em 1893).
- Freud, S. (1996). As neuropsicoses de defesa. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (v. III; pp. 27-43). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1894).
- Freud, S. (1996). Rascunho K. As Neuroses de Defesa (Um conto de Fadas Natalino). In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (v. I; pp. 267-276). Rio de Janeiro: Imago. (Original datado de 1896a).
- Freud, S. (1996). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (v. III; pp. 109-127). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1896b).
- Freud, S. (2001). *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1900).
- Freud, S. (1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (v. VI). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1901).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 6, pp. 13-172). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1905).
- Freud, S. (2015). O escritor e a fantasia. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 8, pp. 227-236). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1908).
- Freud, S. (2015). O romance familiar dos neuróticos. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 8, pp. 294-298). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1909).
- Freud, S. (2013). Sobre a psicanálise “selvagem”. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 9, pp. 250-258). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1910).
- Freud, S. (2010). A dinâmica da transferência. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 10, pp. 100-110). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1912a).



- Freud, S. (2010). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 10, pp. 111-122). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1912b).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 11, pp. 7-176). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1912-13).
- Freud, S. (2010). O início do tratamento. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 10, pp. 123-145). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1913).
- Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 12, pp. 13-50). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1914a).
- Freud, S. (2010). Recordar, repetir e elaborar. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 10, pp. 146-158). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1914b).
- Freud, S. (2010). Os instintos e seus destinos. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 12, pp. 51-81). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915a).
- Freud, S. (2010). A repressão. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 12, pp. 82-98). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915b).
- Freud, S. (2010). O inconsciente. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 12, pp. 99-150). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915c).
- Freud, S. (2010). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 12, pp. 156-184). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915d).
- Freud, S. (2010). Observações sobre o amor de transferência. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 10, pp. 159-172). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915e).
- Freud, S. (2010). Luto e melancolia. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 12, pp. 170-194). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1917[1915]).
- Freud, S. (2010). Uma dificuldade da psicanálise. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 14, pp. 179-187). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1917).
- Freud, S. (2010). História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”). In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 14, pp. 9-119). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1918[1914]).
- Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. In: S. Freud, *Obras Completas* (v.14, pp. 120-178). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1920).

- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 15, pp. 9-100). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1921).
- Freud, S. (1996). Dois verbetes de enciclopédia. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (v. XVIII, pp. 287-304). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1923[1922]).
- Freud, S. (2011). Neurose e psicose. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 16, pp. 176-183). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1924).
- Freud, S. (2011). A negação. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 16, pp. 275-282). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1925a).
- Freud, S. (2011). Autobiografia. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 16, pp. 75-167). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1925b).
- Freud, S. (2014). Inibição, sintoma e angústia. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 17, pp. 9-98). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1926).
- Freud, S. (2011). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras. (Original publicado em 1930).
- Freud, S. (2010). Acerca de uma visão de mundo. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 18, pp. 321-354). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1933).
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 19, pp. 13-188). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1939[1934-1938]).
- Freud, S. & Breuer, J. (2016). Estudos sobre a histeria. In: S. Freud, *Obras Completas* (v. 2, pp.11-303). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1893-95).
- Garcia, C. (Org.). (1999). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Goldenberg, R. (1997). Demanda de utopias. In: I. Cardoso & P. Silveira, *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas* (pp. 91-97). São Paulo: Editora Hucitec.
- Goldenberg, R. (2018). *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage.
- Gonzalez, L. (2020). A propósito de Lacan. In: F. Rios & M. Lima (Orgs.), *Por um feminismo afro-latino-americano* (pp. 313-323). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1975).
- Gramsci, A. (2022). O que fazer? *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2022/01/31/o-que-fazer/>. (Original publicado em 1923).
- Guerra, A. M. C. (2010). *A psicose*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Habermas, J. (1987). A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, 18(87), 103-114.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Fenomenologia do Espírito* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1807).
- Hur, D. U. & Mendonça, G. S. (2016). Educação física e formação: o grupo operativo como um dispositivo de avaliação. *SPAGESP*, 17(2), 96-107.
- Hyppolite, J. (1989). *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre.
- Jameson, F. (1988). Cognitive mapping. In: C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (pp. 347-360). London: Macmillan Education.
- Jameson, F. (2000). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática.
- Jameson, F. (2006). A política da utopia. In: E. Sader (Org.), *Contragolpes: seleção de artigos da New Left Review* (pp. 159-176). São Paulo: Boitempo.
- Jameson, F. (2021). *Arqueologias do futuro: o desejo chamado Utopia e outras ficções científicas*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Kant, I. (2015). *Crítica da razão pura* (4ª ed.). Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco. (Original publicado em 1781).
- Kehl, M. R. (2010). Tortura e sintoma social. In: E. Teles & V. Safatle (Orgs.), *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (pp. 123-132). São Paulo: Boitempo.
- Ketzer, E. N. & Sousa, E. L. A. (2012). Lágrimas nas profundezas: alegorias utópicas em *Moby Dick* e o nominalismo na obra de William de Ockham. *Ágora*, 15(2), 273-288.
- Konder, L. (1991). *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus.
- Konder, L. (1998). Marcuse, revolucionário. *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, 8(1), 15-28.
- Koyré, A. (1982). *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro/Brasília: Ed. Forense Universitária/Ed. Universidade de Brasília.
- Kupermann, D. (2009). Sobre a produção psicanalítica e os cenários da universidade. *PSICO*, 40(3), 300-307.
- Kurz, R. (2005). O estado de exceção molecular. Consciência de crise e “theological turn” da pós-modernidade. *Exit! Crise e crítica da sociedade das mercadorias*. Recuperado de <http://www.obeco-online.org/rkurz202.htm>.
- Kyriillos Neto, F. & Campos, P. A. C. (2015). O “Caso Amílcar Lobo”: notas sobre o alcance da psicanálise no campo social. *Tempo psicanalítico*, 47(1), 22-42.

- Kyrillos Neto, F. & Pádua, M. L. G. de (2015). Ditadura militar e as Sociedades Psicanalíticas: relações e ressonâncias na práxis. *Revista da SPAGESP*, 16(2), 32-45.
- Kyrillos Neto, F.; Marques, T. P. & Fonseca, T. (2023). Congresso de Psicanálise da Banana: evidências inaugurais da discriminação na política institucional lacaniana. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 23(2), 786-806.
- Lacan, J. (1998). Para além do “Princípio de realidade”. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 77-95). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1936).
- Lacan, J. (2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1938).
- Lacan, J. (1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 152-194). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1946).
- Lacan, J. (2003). A psiquiatria inglesa e a guerra. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 106-126). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1947).
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1949).
- Lacan, J. (1998). Intervenção sobre a transferência. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 214-225). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1951).
- Lacan, J. (2005). O simbólico, o imaginário e o real. In: J. Lacan, *Nomes-do-Pai* (pp. 9-53). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1953a).
- Lacan, J. (1987). O mito individual do neurótico. *Falo: Revista Brasileira do Campo Freudiano*, 1, 9-19. (Original proferido em 1953b).
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1953-54).
- Lacan, J. (1998). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 383-401). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1954).
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 3: as psicoses* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1955-56).
- Lacan, J. (1998). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 461-495). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1956).
- Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1956-57).

- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 496-533). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1957a).
- Lacan, J. (2021). Entrevista de Jacques Lacan ao jornal L'Express. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2021/04/13/entrevista-de-jacques-lacan-ao-jornal-lexpress/>. (Original publicado em 1957b).
- Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 537-590). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1957-58).
- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1958).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1959-60).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original proferido em 1960-61).
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original proferido em 1962-63).
- Lacan, J. (1998). Kant com Sade. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 776-803). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1963a).
- Lacan, J. (2005). Introdução aos Nomes-do-Pai. In: J. Lacan, *Nomes-do-Pai* (pp. 57-87). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1963b).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Original proferido em 1964).
- Lacan, J. (2003). Ato de fundação. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 235-247). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1964-71).
- Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1965).
- Lacan, J. (1998). Abertura desta coletânea. In: J. Lacan, *Escritos* (pp. 9-11). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1966a).
- Lacan, J. (2003). Respostas a estudantes de filosofia. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 210-218). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1966b).
- Lacan, J. (2003). Apresentação das Memórias de um doente dos nervos. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 219-223). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1966c).

- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 248-264). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1967a).
- Lacan, J. (2003). O engano do sujeito suposto saber. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 329-340). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1967b).
- Lacan, J. (2006). *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original proferido em 1967-68).
- Lacan, J. (2003). Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 265-287). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1967-70).
- Lacan, J. (2003). Introdução de Scilicet no título da revista da Escola Freudiana de Paris. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 288-298). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1968).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original proferido em 1968-69).
- Lacan, J. (2003). Pronunciamento na Escola. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 299-301). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1969).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1969-70).
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1970).
- Lacan, J. (2003). Laturaterra. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 15-25). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1971).
- Lacan, J. (2012). *O seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1971-72).
- Lacan, J. (2015). Do discurso psicanalítico (Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972). *Trilhar caminhos em psicanálise*. Recuperado de <https://trilhardotorg.wordpress.com/2015/03/04/do-discurso-psicanalitico-conferencia-de-lacan-em-milao-em-12-de-maio-de-1972-parte-1-2/>. (Original proferido em 1972).
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 20: mais, ainda* (3ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1972-73).
- Lacan, J. (2003). Nota italiana. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 311-315). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1973a).

- Lacan, J. (2003). Televisão. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 508-543). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1973b).
- Lacan, J. (1998). Conferência em Genebra sobre o sintoma. *Opção Lacaniana – Revista Internacional de Psicanálise*, 23, 6-16. (Original publicado em 1975a).
- Lacan, J. (2003). Joyce, o Sintoma. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 560-566). Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1975b).
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar. (Original proferido em 1975-76).
- Lacan, J. (2003). Carta de dissolução. In: J. Lacan, *Outros escritos* (pp. 319-320). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1980).
- Laclau, E. (1986). *Política e ideología en la teoria marxista: capitalismo, fascismo, populismo* (3ª ed.). Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2012). *La razón populista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2013). Introdução à edição brasileira. In: E. Laclau, *A razão populista* (pp. 18-23). São Paulo: Três Estrelas.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laureano, P. S. (2015). Uma breve introdução ao pensamento de Slavoj Žižek. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 4(7), 161-185.
- Laurent, E. (1999). O analista cidadão. *Curinga*, 13, 7-13.
- Lênin, V. I. (2020). *O que fazer? Questões candentes de nosso movimento*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1902).
- Losurdo, D. (2006). *Contra-história do liberalismo* (2ª ed.). Aparecida: Idéias & Letras.
- Losurdo, D. (2018). *O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu, como pode renascer*. São Paulo: Boitempo.
- Loureiro, I. (2006). Luzes e sombras. Freud e o advento da psicanálise. In: A. M. Jacó-Vilela, A. A. L. Ferreira & F. T. Portugal (Orgs.), *História da psicologia: rumos e percursos* (pp. 371-386). Rio de Janeiro: Nau Ed.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo.
- Lukács, G. (2003). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1922).
- Lyra, F. (2020). Notas sobre uma hipótese militar. *PassaPalavra*. Recuperado de <https://passapalavra.info/2020/06/132589/>.

- Machado, A. P. & Sousa, E. L. A. (2015). Oswald de Andrade: poesia e psicanálise. *Revista Polis e Psique*, 5(3), 119-134.
- Marcuse, H. (1978). *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original publicado em 1941).
- Marcuse, H. (1975). *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (6ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1955).
- Marighella, C. (1979). A crise brasileira. In: C. Marighella, *Escritos de Carlos Marighella* (pp. 49-88). São Paulo: Editorial Livramento. (Original publicado em 1966).
- Marini, M. (1990). *Lacan: a trajetória do seu ensino*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Marini, R. M. (2000). Dialética da dependência. In: E. Sader (Org.), *Dialética da dependência: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini* (pp. 105-165). Petrópolis/Buenos Aires: Vozes/CLACSO.
- Marsillac, A. L. M. (2014). Aberturas utópicas: pesquisa, arte e psicanálise. *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, 36(31), 11-31.
- Marsillac, A. L. M. & Sousa, E. L. A. (2017). Conexões: transformações do objeto da arte. *Ágora*, 20(2), 321-335.
- Marx, K. (2010). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1843).
- Marx, K. (1978). Teses contra Feuerbach. In: J. A. Giannotti (Org.), *Os Pensadores: Marx* (pp. 49-53). São Paulo: Abril Cultural. (Original redigido em 1845).
- Marx, K. (1978). O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: J. A. Giannotti (Org.), *Os pensadores: Marx* (pp. 323-404). São Paulo: Abril Cultural. (Original redigido em 1851-52).
- Marx, K. (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/ Ed. UFRJ. (Original redigido em 1857-58).
- Marx, K. (2019). *O Capital: crítica da economia política – Livro I* (2ª ed.). São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1867).
- Marx, K. & Engels, F. (2011). *A Sagrada Família, ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1845).
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo. (Original redigido em 1845-46).



- Marx, K. & Engels, F. (2011). *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1848).
- Matthiesen, S. Q. (2003). Educação de educadores: pressuposto psicanalítico ou utopia reichiana? *Psicologia USP*, 14(2), 17-34.
- Medeiros, M. P. & Sousa, E. L. A. (2020). Um país das maravilhas! O infantil da utopia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 23(1), 135-156.
- Menegat, M. (2014). Um intelectual diante da barbárie. In: P. Arantes, *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência* (pp. 9-23). São Paulo: Boitempo.
- Menegat, M. (2019). Noites brancas: o exército como regulador imediato da gestão da barbárie. *Geografares*, 28, 170-181.
- Miller, J.-A. (1979). A sutura (Elementos da lógica do significante). In: E. P. Coelho (Org.), *Estruturalismo: antologia de textos teóricos* (pp. 211-224). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1966).
- Miller, J.-A. (1996). Ação da estrutura. In: J.-A. Miller, *Matemas I* (pp. 9-23). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Original publicado em 1968).
- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Miller, J.-A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção lacaniana*, 3(7), 1-49.
- Miller, J.-A. (2014). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2022). Lacan aurait reconnu en Mélenchon une canaille. *Le Point*, 37-40.
- Miranda, A. B. & Sousa, E. L. A. (2018). Psicanálise: uma vocação utópica. *Psicologia USP*, 29(1), 106-115.
- More, T. (2017). *Utopia*. Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 1516).
- Moreira, L. (2013). Judicialização da política no Brasil. *Le Monde: Diplomatie Brasil*, 67. Recuperado de <https://diplomatie.org.br/judicializacao-da-politica-no-brasil/>.
- Moreira, L. E. de V., Bulamah, L. C. & Kupermann, D. (2014). Entre barões e porões: Amílcar Lobo e a psicanálise no Rio de Janeiro durante a ditadura militar. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 3(4), 173-200.
- Mouffe, C. (2020). *Por um populismo de esquerda*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Naffah Neto, A. (1997). Violência e ressentimento: psicanálise diante do niilismo contemporâneo. In: I. Cardoso & P. Silveira, *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas* (pp. 99-116). São Paulo: Editora Hucitec.
- Ogilvie, B. (1988). *Lacan: a formação do conceito de sujeito (1932-1949)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Oliveira, F. de (2003). O ornitorrinco. In: F. de Oliveira, *Crítica à razão dualista/ O ornitorrinco* (pp. 121-150). São Paulo: Boitempo.
- Oliveira, F. de (2007). Hegemonia às avessas. *Piauí*, 4. Recuperado de <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/hegemonia-as-avessas/>.
- Oliveira, R. (2015). Dois nomes, uma ontologia: neoliberalismo e neodesenvolvimentismo no governo Lula. *Marx e o Marxismo*, 3(5), 221-246.
- Pacheco Filho, R. A. (2015). Compra um Mercedes Benz prá mim? *Psicologia Revista*, 24(1), 15-44.
- Palumbo, J. H. P., Moreira, L. E. V. M. & Haritçalde, C. (2018). Por uma história das políticas da psicanálise: institucionalização, formação e posicionamento político dos analistas. *Psicologia USP*, 29(1), 96-105.
- Paulani, L. (2011). A autonomização das formas verdadeiramente sociais na teoria de Marx: comentários sobre o dinheiro no capitalismo contemporâneo. *Revista de Economia*, 12(1), 49-70.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México: Paradiso Editores.
- Pavón-Cuéllar, D. (2018). Notas para uma crítica da política milleriana. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrapalavra.com/2018/06/28/notas-para-uma-critica-da-politica-milleriana/>.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020a). Psicoanálisis y psicología crítica. In: A. Colín (Coord.), *Diálogo psicoanalítico* (pp. 89-109). Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020b). Michel Foucault, su inconfesado marxismo y su crítica de la psicología. *Athenea Digital*, 20(1), 1-23.
- Pavón-Cuéllar, D. (2022). O marxismo de 68. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrapalavra.com/2022/06/17/o-marxismo-de-68/>.
- Pêcheux, M. (2008). *O discurso: estrutura ou acontecimento* (5ª ed.). Campinas: Pontes Editora.
- Peixoto Junior, C. A. (1998). Sobre a crítica da perversão social em Reich, Fromm e Marcuse. *PHISYS: Revista de Saúde Coletiva*, 8(1), 101-121.
- Piketty, T. (2020). O paradoxo do PT: a politização inacabada da desigualdade no Brasil. *Piauí*, 166. Recuperado de <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-paradoxo-do-pt-desigualdade-no-brasil/>.

- Pinezi, G. (2014). Estética e ontologia em História da Loucura. *Revista Criação e Crítica*, 13, 113-126.
- Pippin, R. (2014). De volta a Hegel? *Novos estudos*, 98, 163-182.
- Pisani, M. M. (2006). Utopia e psicanálise em Herbert Marcuse. *Trans/Form/Ação*, 29(2), 203-217.
- Postone, M. (2016). Repensando o capitalismo e seus futuros. *Verinotio*, 11(22), 76-88.
- Rancière, J. (2009). *O inconsciente estético*. São Paulo: Editora 34.
- Rancière, J. (2014). *Ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo.
- Reich, W. (1988). *Psicologia de massas do fascismo* (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1933).
- Reis Filho, D. A. (2001). O colapso do colapso do populismo ou a propósito de uma herança maldita. In: J. Ferreira (Org.), *O populismo e sua história: debate e crítica* (pp. 319-380). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Rezende, A. M. de & Bianchet, S. B. (2014). *Dicionário do latim essencial* (2ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Ribeiro, D. (2015). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (3ª ed.). São Paulo: Global.
- Rosário, A. B.; Kyrillos Neto, F. & Fonseca, T. (2021). A psicologia das massas e o recrudescimento autoritário brasileiro: um diálogo em duas cenas. In: J. O. Moreira & Silva, A. C. D. (Orgs.), *100 anos Psicologia das Massas: atualizações e reflexões* (pp. 49-62). Curitiba: CRV.
- Roudinesco, E. (1994a). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E. (1994b). Leituras da História da Loucura (1961-1986). In: E. Roudinesco, G. Canguilhem, R. Major & J. Derrida, *Foucault: leituras da história da loucura* (pp. 7-32). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Ruperthuz, M. (2021). Algunas reflexiones sobre el concepto de *pionero* en la historia del psicoanálisis: examen de una estrategia historiográfica. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 24(4), 706-729.
- Russo, J. A. (2006). O movimento psicanalítico brasileiro. In: A. M. Jacó-Vilela, A. A. L. Ferreira & F. T. Portugal (Orgs.), *História da psicologia: rumos e percursos* (pp. 413-424). Rio de Janeiro: Nau Ed.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.

- Safatle, V. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- Safatle, V. (2016). *Reler Marx hoje*. Curso de Graduação. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.
- Safatle, V. (2017). Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. *Estudos Avançados*, 31(91), 211-227.
- Safatle, V. (2018). Entrevista. *Crise & Crítica*, 2(2), 184-207.
- Safatle, V. (2019a). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (2ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Safatle, V. (2019b). A energia negativa das classes subalternas: Paulo Arantes e a matriz transformadora da crítica dialética. In: V. Safatle, *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno* (pp. 249-271). Belo Horizonte: Autêntica.
- Safatle, V. (2020). Força e abstração: processo revolucionário e matriz estética da autonomia. *ArteFilosofia*, 15(29), 165-193.
- Santos, R. A. N. (2016). *A história da psicanálise em Minas Gerais: dos primeiros tempos à institucionalização (1925-1963)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei.
- Saussure, F. de (1970). *Curso de linguística geral* (2ª ed.). São Paulo: Cultrix. (Original publicado em 1916).
- Schwarz, R. (1987). Nacional por subtração. In: R. Schwarz, *Que horas são?: ensaios* (pp. 29-48). São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, R. (1999). Fim de século. In: R. Schwarz, *Seqüências brasileiras: ensaios* (pp. 155-162). São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, R. (2000). As idéias fora do lugar. In: R. Schwarz, *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro* (pp. 9-31, 5ª ed.). São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.
- Schwarz, R. (2008). Cultura e política, 1964-1969. In: R. Schwarz, *O pai de família e outros estudos* (pp. 70-111, 2ª ed.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Seger, D. F. & Sousa, E. L. A. (2013). Composições possíveis: psicanálise, música e utopia. *Tempo psicanalítico*, 45(1), 61-73.
- Silva, L. I. L. da (2002). *Carta ao povo brasileiro*. Recuperado de <https://fpabramo.org.br/2006/05/10/carta-ao-povo-brasileiro-por-luiz-inacio-lula-da-silva/>.
- Silveira, M. da (2019). O populismo, a várzea e o bicho: notas sobre a teoria do populismo e a crise da esquerda. *Revista Porto Alegre*. Recuperado de

<http://revistaportoalegre.com/o-populismo-a-varzea-e-o-bicho-notas-sobre-a-teoria-do-populismo-e-a-crise-da-esquerda/>.

- Silveira, P. (1997). A gênese extramundana do indivíduo: a ideologia moderna em Dumont. In: I. Cardoso & P. Silveira, *Utopia e mal-estar na cultura: perspectivas psicanalíticas* (pp. 9-48). São Paulo: Editora Hucitec.
- Simanke, R. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora UFPR.
- Singer, A. (2012). *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Singer, A.; Dunker, C.; Araújo, C.; Loureiro, F.; Carvalho, L.; Paulani, L. et al. (2020). Por que assistimos a uma volta do fascismo à brasileira. *Folha de S. Paulo*. Recuperado de <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2020/06/por-que-assistimos-a-uma-volta-do-fascismo-a-brasileira.shtml>.
- Sodré, N. W. (1975). A época de Vargas. *Ensaio de Opinião*, 2(1), 5-12.
- Sousa, E. L. A. (2008). Um pódio de palavras. *Ide*, 31(47), 94-97.
- Sousa, E. L. A. (2017). Atravessar desertos – psicanálise e utopia. *Psicologia Clínica*, 29(1), 23-30.
- Sousa, E. L. A. & Goldmeier, P. (2008). Juventude em tempos de violência. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 8(4), 991-1020.
- Stalin, J. (2009). Sobre o marxismo na linguística. *Marxists.org*. Recuperado de <https://www.marxists.org/portugues/stalin/1950/06/20.htm>.
- Tavares, L. A T. & Hashimoto, F. (2013). A pesquisa teórica em psicanálise: das suas condições e possibilidades. *Gerai: Revista Interinstitucional de Psicologia*, 6(2), 166-178.
- Taylor, A. (diretora). (2005). *Žižek!*. New York: Zeitgeist Films.
- Teixeira, A. (2015). “Já não creio mais em minha psicótica” (Considerações intempestivas sobre a psicose ordinária). *Opção lacaniana*, 6(18), 1-21.
- Teixeira, D. A. (2019). Populismo, política e psicanálise: considerações ontológicas. *Crise & Crítica*, 2(2), 12-32.
- Teles, E. & Safatle, V. (2010). Apresentação. In: E. Teles & V. Safatle (Orgs.), *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (pp. 9-12). São Paulo: Boitempo.
- Tupinambá, G. (2015a). “Vers un signifiant nouveau”: nossa tarefa depois de Lacan. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 4(7), 9-38.

- Tupinambá, G. (2015b). Metapsicologia militante: estratégia e motivação de pesquisa. In: *Encontro da Sociedade Internacional de Psicanálise e Filosofia: Psicanálise e as Formas do Político*, 8. São Paulo/Belo Horizonte: Universidade de São Paulo/Universidade Federal de Minas Gerais/Centro de Arte Contemporânea Inhotim.
- Tupinambá, G. (2019). Depois da não-relação: pensar a compossibilidade entre psicanálise e marxismo após 2017. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 13, 185-205.
- Tupinambá, G. (2020a). Um pensador na periferia da História. *Revista Porto Alegre*. Recuperado de <http://revistaportoalegre.com/um-pensador-na-periferia-da-historia/>.
- Tupinambá, G. (2020b). Organizando a Vida, ou: convém ser comunista para escutar o sofrimento social? In: R. Coelho & D. A. da Motta (Orgs.), *Psicanálise & trabalho: retratos do contemporâneo* (pp. 267-288). Porto Alegre: Tribunal Regional do Trabalho da 4ª Região.
- Tupinambá, G. & Dantas, D. (2015). O analista cobra, o paciente paga – e a economia política dá o troco. *Lacuna: Uma Revista de Psicanálise*, 1, 5-33.
- Zanotti, G. (2021). Na antecâmara da Ideologia Mundial. In: P. Arantes, *Formação e Desconstrução: uma visita ao Museu da Ideologia Francesa* (pp. 279-329). São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.
- Zaverucha, J. (2010). Relações civil-militares: o legado autoritário da Constituição brasileira de 1988. In: E. Teles & V. Safatle (Orgs.), *O que resta da ditadura: a exceção brasileira* (pp. 41-76). São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (1991). *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Žižek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Žižek, S. (1996). O espectro da ideologia. In: S. Žižek (Org.), *Um mapa da ideologia* (pp. 7-38). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Žižek, S. (2003). *Bem-vindo ao deserto do Real!* São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2008). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2010a). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Žižek, S. (2010b). Notas para uma definição de cultura comunista. *Artefilosofia*, 8, 141-154.
- Žižek, S. (2012). *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo.

- Žižek, S. (2016). *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2017a). *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Žižek, S. (2017b). Além da análise do discurso. In: R. Butler & S. Stephens (Orgs.), *Interrogando o real* (pp. 263-275). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Žižek, S. (2019). Como Mao teria avaliado os Coletes Amarelos. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2019/01/19/como-mao-teria-avaliado-os-coletes-amarelos/>.
- Žižek, S. (2021). A filosofia não é um diálogo. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2021/02/23/a-filosofia-nao-e-um-dialogo/>.
- Žižek, S. & Daly, G. (2006). *Arriscar o impossível*. São Paulo: Martins.
- Zupančič, A. (2019). Diferença sexual e ontologia. *LavraPalavra*. Recuperado de <https://lavrpalavra.com/2019/05/03/diferenca-sexual-e-ontologia/>.
- Zupančič, A. (2022). *Por que psicanálise? Três intervenções*. São Paulo: LavraPalavra.