



**MAL-ESTAR NA POLÍTICA:
NOTAS DE PSICANÁLISE, EDUCAÇÃO E CULTURA**

DISCONTENTES IN POLITICS:
NOTES OF THE PSYCHOANALYSIS, EDUCATION AND CULTURE

MALESTAR EM LA POLÍTICA:
LAS NOTAS DEL PSICOANÁLISIS, LA EDUCACIÓN Y LA CULTURA

*Eric Ferdinando Kanai Passone*¹

RESUMO: O presente artigo inscreve uma leitura sobre o mal-estar na política contemporânea. No campo do discurso psicanalítico, seguindo a trilha deixada por Freud, ao iniciar a investigação da dimensão psíquica da política, Jacques Lacan propôs uma lógica interna ao pensamento psicanalítico, que abriu uma via à política do desejo – causada pela Lei do Desejo. Como dimensão irreduzível dos seres falantes, o mal-estar implica pensarmos a outra cena, isto é, a do inconsciente que opera como dimensão simbólica do humano. Ao interrogarmos o discurso moderno em torno do Estado de serviços de bens, a psicanálise revela a ilusão que representa o direito à felicidade como um fator universal, operando a obliteração do sujeito do desejo.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Psicanálise. Educação. Cultura.

ABSTRACT: This article addresses an interpretation of discontents in contemporary politics. In the field of the psychoanalytic discourse, and following Freud's path, Jacques Lacan posited, as he begun to investigate the psychic dimension in politics, an internal logic of psychoanalytic thinking that opened a road for thinking the politics of desire. As an irreducible dimension of speaking beings, the discontents implies our treating the other scene, i.e., that of the unconsciousness operating as symbolic dimension of the human. As we question the modern discourse on the State of goods services, psychoanalysis unveils the illusion of the right to happiness as a political factor operating the obliteration of the subjects of desire.

KEYWORDS: Politics. Psychoanalysis. Education. Culture.

RESUMEN: El presente artículo inscribe una lectura sobre el malestar en la política contemporánea. En el campo del discurso psicoanalítico, Jacques Lacan propuso una lógica interna al pensamiento psicoanalítico que abrió una manera de pensar en la política del deseo, tomando el camino dejado por Freud como base de la investigación psíquica. Como una dimensión irreductible de los seres hablantes, el mal estar conlleva a tratar otra escena, o sea, la del inconsciente que opera como dimensión simbólica de lo humano. Cuando interrogamos al discurso moderno sobre el Estado de los bienes, el psicoanálisis revela la ilusión que representa el derecho a la felicidad como un factor político, que opera la eliminación del sujeto del deseo.

PALABRAS CLAVE: Política. Psicoanálisis. Educación. Cultura.

Psicanalista. Pós-doutorando no Laboratório de Estudos e Pesquisas Psicanalíticas e Educacionais sobre a Infância – LEPSI. Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo (SP) – Brasil. E-mail: ericpassone@yahoo.com.br

Este trabalho faz parte das atividades desenvolvidas no projeto de pós-doutoramento apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Brasil (Processo Número: 2013/02840-6).

Recebido em: 13/08/2014 – **Aceito em:** 29/11/2014.

© ETD – Educ. temat. digit.	Campinas, SP	v.16	n.3	p.513-531	set./dez. 2014	ISSN 1676-2592
-----------------------------	--------------	------	-----	-----------	----------------	----------------

“Eu nem digo que a política é o inconsciente, mas simplesmente que o inconsciente é a própria política.”

Jaques Lacan

1 INTRODUÇÃO

No sentido clássico, o termo política deriva do adjetivo grego *polis*, de *politikos*, e diz respeito a tudo o que se refere à cidade, ao público, ao cidadão. Filósofos, tais como Sócrates, Platão e Aristóteles, procuraram compreender como o comportamento das pessoas, no contexto político, poderia ajudá-las a tomarem decisões, reduzindo a emergência de conflitos violentos, no interior das sociedades humanas. O pensamento político moderno, iniciado no século XV, quando Nicollò Machiavelli escreveu *O Príncipe*, retratou as formas de conquista e manutenção no poder do principado, apresentando uma literatura sobre tipos de governos. Pode-se, ainda, citar outros filósofos, como John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes, os quais dedicaram seus estudos à natureza das interações políticas, postulando ideias e reflexões sobre o Estado, o contrato social, a sociedade civil. No início do século XVIII, com a ascendência dos pensadores iluministas, os grandes ideais de igualdade, de liberdade, de fraternidade e de emancipação humana, tornaram-se sinônimo de ação política.

Pensadores como Karl Marx e Max Weber, no século XIX, também procuraram compreender como os povos organizavam suas sociedades e, principalmente, como os mais fortes, social e politicamente, submetiam os mais fracos, ignorando seus desejos e aspirações. Sigmund Freud, também afirmou, no início do século XX, haver algo de irreduzível sob o ato de governar, levando-o a concluir que o governo era uma das profissões impossíveis da civilização. Filósofos contemporâneos, como Michael Foucault, Deleuze e Guatarri, propuseram uma revolução sobre a noção de poder, saber e política nas sociedades ocidentais modernas, colocando em xeque a tradicional noção de contrato social. Foucault demonstrou a forma pela qual as pessoas estão dominadas por dispositivos (teorias, instituições, organizações, práticas e saberes) administrativos que controlam corpos e individualizam os seres humanos. O conceito de “biopoder” traduz bem como o Estado está organizado para “garantir” a vida de seus cidadãos pelo controle social exercido por meio das políticas públicas. Na história iniciada com Freud, o psicanalista francês Jacques Lacan propôs uma lógica ao inconsciente e ao sujeito do desejo, este que emerge do campo da fala e da linguagem, convocado a se responsabilizar pelo seu gozo – o inconsciente é a própria política – característica de uma segunda clínica lacaniana, a clínica do real.

Com base no aporte psicanalítico, apresentam-se algumas reflexões sobre o mal-estar na política contemporânea. Trata-se, também, de elaborar os efeitos de uma experiência que considero uma intervenção social, a qual me suscitou a escrever este trabalho. Isto é, tal experiência chegou como um convite para conversar com alunos de licenciatura da Faculdade de Educação da Universidade de Campinas em agosto de 2013. Para minha surpresa, tal demanda propôs uma leitura sobre as manifestações de junho daquele ano. Em suma, uma interpretação por meio dos recursos conceituais e da lógica de pensamento psicanalítico sobre

questões que transpassam a clínica, tocando no real da educação e da cultura brasileira.

2 PREÂMBULO I

É fato que no irromper dos acontecimentos e calor das manifestações muitos agentes do discurso tentaram cristalizar simbolicamente o real, mas ao bel-prazer do indeterminado fracassaram. Com a psicanálise, sabemos muito bem que o real é o impossível de ser abarcado pelo simbólico, ficando sempre um resto de nossas impressões imaginárias, marca da luta incansável para dar sentido ao real que nos angustia.

Sob a pressão de um falta-a-gozar, as massas tomaram de assalto as ruas, ato irredutível e inefável da insatisfação social em questão. De início, alguns pensaram que o grito nas ruas era o retorno das manifestações estudantis, quando o movimento dos caras-pintadas se manifestaram em favor do *impeachment* de um presidente. Para outros, os protestos retratavam a “raiz forte da democracia”, com o povo nas ruas. Há quem afirmou que os protestos retratavam a “aparição de uma nova subjetividade” do povo brasileiro, que estava oculta e de repente emergiu, e que era a “hora de assumir a responsabilidade sobre o desejo que surgiu entre nós como algo comum” e, certamente, mudaria nossa “autocompreensão coletiva” (TIBURI, 2013, p. 19). De outro modo, a psicanálise nos lembra que, em certa medida, as manifestações referem-se ao pacto simbólico fundamental que rege a vida dos seres falantes, bem como, o seu avesso, ou seja, a passagem ao ato violento (*passage à l’acte*) que emerge quando da impossibilidade de encontrá-lo na vida social, desdobrando-se em desintegração do laço social.

É importante considerar que na perspectiva deste trabalho não buscarei aprofundar qualquer interlocução com analistas políticos que examinam a dimensão histórica, política e social condicionante dos acontecimentos. Desse modo, reconheço os limites desse trabalho, que não visa categorizar e analisar as manifestações enquanto tal, assim como, não pretende analisar os supostos motivos das manifestações, que carece de estudo específico dado a profusão de interpretações existentes. De um modo geral, buscarei apresentar outros elementos que possam contribuir para pensarmos sobre o mal-estar na política.

Nesse sentido, conforme é ofício de quem se dedica à arte da psicanálise, devemos deslocar o debate para outro plano, isto é, faz-se pensar sobre o que se alinha na *outra cena*. Antes de avançar no que tange ao argumento que pretendo desenvolver, gostaria de pontuar algumas questões que me suscitaram as manifestações nas ruas. Primeiro, entendo que a participação social e as manifestações em prol de direitos são atividades legítimas de um regime político democrático consubstanciado na liberdade de expressão. Não é preciso lembrar que Freud inventou a psicanálise a partir do momento em que propôs a “associação livre” de ideias. Segundo, entendo que as manifestações de julho não se assemelham com os movimentos sociais recentes, como a “marcha da maconha” ou a “marcha dos homoafetivos”, isto é, como um ativismo político da “nova” subjetividade, composta de grupos específicos

articulados em torno de ideias comuns, marca de um desejo singular que demanda reconhecimento, a saber, o direito à diferença. Ainda, penso que as manifestações dos idos de junho se diferenciam dos demais movimentos de massas que conhecemos no Brasil, como a mobilização de 1984/85 da sociedade pelo retorno do sufrágio universal, em direção ao fim do regime militar, ou quando da mobilização em torno da destituição do presidente Fernando Collor, em 1992, apoiado tanto pelo centro quanto pela esquerda política brasileira. Nestes momentos históricos, sabemos que as massas se articularam em torno de ideias e propostas comuns a todos, como o fim da ditadura e a garantia dos direitos civis, políticos e sociais. Por exclusão, tais manifestações nos fazem lembrar as manifestações de maio de 1964, conhecidas como a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, isto é, algo bem próximo de uma psicose social. Terceiro ponto, acredito que “a onda” humana que tomou conta das ruas e avenidas das principais capitais do país, após o protesto político legítimo do Movimento Passe-Livre ter se “retirado” das ruas, revelou que a direita conservadora e autoritária também está ativa na sociedade brasileira. No auge das manifestações, em entrevista concedida ao jornal francês *Libération*, o sociólogo Ricardo Antunes (2013) comentou em tom de surpresa, “*cette fois, la droite est aussi dans la rue...*”, alertando para o teor difuso, contraditório, heterogêneo e fragmentado das manifestações, em que até mesmo os militantes de esquerda foram rechaçados, cedendo território para a turba, algo nunca visto depois da ditadura no país. Como explica Antunes, embora a direita brasileira não constitua um partido político, ela está composta de pequenos grupos nacionalistas, minorias organizadas e militantes que tentam manipular e seduzir os manifestantes com ideias significantes, como os discursos de cunho populista contra a corrupção e contra os partidos políticos que fazem parte do status quo. Esta constatação reforça a ideia de que a construção democrática brasileira tem disposto três projetos políticos distintos, a saber, os projetos autoritário, (neo)liberal e democrático-participativo, os quais disputam suas respectivas tendências políticas na cena pública, seja na sociedade civil, na burocracia estatal ou no espaço público, visando tanto o consentimento social quanto à conquista do poder, conforme apontam os trabalhos da cientista política Evelina Dagnino (2004). Sabe-se que tais projetos de sociedade têm gerado uma espécie de “confluência perversa”, no âmbito dos interesses políticos e da sociedade civil. Nesse ponto, seria preciso diferenciar o que é da *ordem estrutural*, que tem haver com o mal-estar na política enquanto dimensão real e irreduzível do governo dos homens, e o que é da *ordem da contingência*, isto que poderíamos denominar do momento histórico, político e ideológico.

3 PREÂMBULO II

Ao pensar o mal-estar na política privilegio a dimensão estrutural e, para tanto, trago o aforismo lacaniano revelado na epígrafe, em que diz, simplesmente, que o “inconsciente é a própria política” (Lacan, 1976). Essa opção teórica remete-nos, fundamentalmente, a outros dois aforismos lacanianos, a saber, “o inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, 1998a, p. 266) e “o inconsciente está estruturado como linguagem” (Lacan, 1985a, p. 27). Cabe

informar que Lacan nunca enfatizou a educação ou a política em seu trabalho. Entretanto, a partir de sua teorização, outros intelectuais buscaram problematizar o ato de educar e de governar, uma vez que há algo em comum entre governar, psicanalisar e educar: as três profissões e práticas sociais consideradas impossíveis por Freud.

O estatuto da psicanálise retrata o avesso do direito, este que é consubstanciado na crença do sujeito da razão e para o qual se dirigem toda e qualquer normatividade jurídica e biopolítica. Sem o direito estaríamos na barbárie, obviamente. De outro modo, ao pensar a psicanálise pelo seu avesso, Lacan enfatiza a lei da linguagem que submete tudo que “existe”. A dimensão subversiva da psicanálise, o desejo, delimita o campo psicanalítico como distinto das demais áreas do saber que trabalham com a noção de sujeito. Além disso, a universalidade implícita no sujeito de direito - sujeito racional e da consciência - possui seu avesso na singularidade e na diferença que instaura o sujeito do desejo. Desse modo, pode-se dizer que toda inferência psicanalítica recobre a dimensão singular do humano, a qual não se acomoda a nenhuma noção ideal.

Os aforismos lacanianos mencionados acima dizem respeito à posição estrutural que as dimensões da fala e do Outro ocupam na constituição do sujeito - sujeito do desejo sexual infantil e inconsciente. Cabe-nos, ainda, explicar que, para psicanálise, o sujeito constitui-se a partir da linguagem e da história, isto é, por não possuir origem em si mesmo, ele emerge a partir das relações a que está submetido, de sua cultura e sociedade. Antes mesmo de nascer, a criança já é “falada” pelos adultos, pais, avós etc., e é com base nessa anterioridade simbólica, a qual remete ao lugar de desejo que a criança ocupa no discurso do Outro, que o sujeito deverá se constituir como ser de linguagem, isto é, conquistar um lugar de fala (sujeito) no rumo de uma história mais ou menos comum. Nesse processo, não basta dizer que somos seres falantes, mas é preciso acrescentar: somos “seres habitados pela linguagem, mas principalmente, seres ultrapassados pela linguagem, portadores de uma fala que nos antecede, nos revira e nos atinge”, marca de um “saber inconsciente estruturado como linguagem” (NASIO, 1993, p. 37). Com Lacan diríamos, simplesmente, que somos “o resultado do emprego da linguagem. Quando digo o emprego da linguagem, não quero dizer que a empreguemos. Nós é que somos seus empregados. A linguagem nos emprega, e é por aí que aquilo goza” (LACAN, 1992, p. 62). A linguagem incorpora o discurso enquanto constitutivo do sujeito, assim, dizer que o inconsciente é o discurso do Outro implica uma rede de significantes na qual o sujeito está submetido, condição irreduzível para o processo de reconhecimento de si e dos processos identificatórios. O sujeito passa a ser compreendido como acontecimento que incide sobre um campo estruturado pelos discursos. Para Lacan, o impossível é a marca da linguagem, isto é, a impossível tentativa simbólica de recobrir a ordem do real, da falta de proporção sexual e da morte. Tal referencia relaciona-se com o hiato irreduzível entre o conteúdo enunciado (significado) e o ato da enunciação (significante). O significante que determina um sujeito para outros significantes escapa ao sentido – ele é não sentido -, pois é da ordem do inconsciente, produzindo seus efeitos de determinação subjetiva. Lacan destacou, com relação à subjetividade que “a função da

linguagem não é informar, mas evocar”, isto é, evocar o sujeito na fala do Outro, na medida em que, “o que me constitui como sujeito é minha pergunta” (LACAN, 1998a, p. 301). Pergunta esta que pode ser endereçada da seguinte maneira: O que querem os outros de mim? Nesse sentido, a linguagem remete ao reconhecimento que o sujeito possui de si mesmo, mas que também remete ao desejo do Outro, isto é, tal operação de “causação do sujeito” decorre de duas operações psíquicas, a alienação e a separação, referidas à relação do sujeito e ao grande Outro.

Desse modo, a função da linguagem envolve dois tempos e um duplo movimento no sujeito, que Lacan ilustrou com a seguinte ideia: “... primeiro tempo, o homem que trabalha na produção em nossa sociedade inclui-se na categoria dos proletários; segundo tempo, em nome desse vínculo, ele faz greve geral” (LACAN, 1998a, p. 287). Esse duplo movimento da ordem simbólica no sujeito implica duas operações que “alternam a ação e o conhecimento”: na primeira “o homem faz de sua ação um objeto” e, na segunda, sua ação devolve a ele seu lugar fundador, revelando o lugar que ocupa o sujeito no discurso que o constitui, ou seja, em relação ao discurso do Outro, seja a família, a escola ou o Estado. A partir dessa concepção de sujeito e linguagem, destaca-se a posição que o sujeito ocupa na ordem dos discursos, isto é, do lugar de onde o sujeito fala; não se trata da linguagem entendida simplesmente como comunicação. Zizek (2010, p. 25) esclarece que a referência (implícita) de Lacan, nessa passagem, é a obra *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács, em que

a consciência opõe-se ao mero conhecimento de um objeto: o conhecimento é externo ao objeto, ao passo que a consciência é ‘prática’ em si mesma, um ato que muda seu próprio objeto (depois que um trabalhador ‘inclui-se na categoria dos proletários’, isso muda sua própria realidade: ele age de maneira diferente.) Fazemos alguma coisa, consideramo-nos (declaramo-nos) aquele que fez aquilo, e, com base nessa declaração, fazemos algo novo: a transformação subjetiva ocorre no momento da declaração, não no momento do ato.

Dessa forma, a dimensão reflexiva da comunicação humana encontra-se para além do reducionismo instrumental da comunicação pensada enquanto transmissão de conteúdo, na medida em que, mais importante que o conteúdo é “como o sujeito se relaciona com esse conteúdo”, isto é, a interação e o vínculo associados aos gestos de simbolização, que remetem ao reconhecimento do sujeito frente ao Outro e as práticas sociais, marca da noção de discurso, proposto por Lacan, como laço social.

Esse Outro que serve de “imagem, modelo, objeto, apoio ou obstáculo” e foi apresentado, no contexto dos Seminários lacanianos, por outra enunciação: “o inconsciente é o discurso do Outro”. Desse modo, ao colocar o desejo inconsciente enquanto discurso do Outro, Lacan antecipa a fórmula “o inconsciente é a política”, informando os contestatários de Maio de 1968 que, por mais justa que fossem as revoltas contra o regime político e o capitalismo, eles nunca deveriam esquecer que o inconsciente é quem governa a todos, isto é, que é ele o verdadeiro Amo ou Senhor. É patente que, como expresso no Seminário 16, Lacan tentava orientar os mais jovens que a justa manifestação levaria somente ao recrudescimento das forças conservadoras e totalitárias.

4 O MAL-ESTAR NA POLÍTICA: O INCONSCIENTE É POLÍTICA

Para tratarmos as questões sociais de nossa contemporaneidade, passo a leitura sobre o mal-estar na política. Ao dizer “na política” em vez “da política”, procuro asseverar sobre a dimensão estrutural do mal-estar na cultura. Isso significa que, mesmo satisfeitas nossas aspirações acerca de uma política social justa, equitativa e universal, haverá sempre um resto irreduzível de mal-estar na cultura que caberá a cada um a responsabilidade de lidar, isso em termos de gozo e desamparo. O discurso político não é apenas um aparato de poder, ele é também meio de gozo. Para a psicanálise, interessa-nos pensar acerca da dimensão “subjetiva do gozo”, isto é, como “saber manejar o gozo a partir do sujeito” sem ser destituído ou tragado pelo gozo do Outro. Como explica Patrick Valas (2001, p. 77), a “psicanálise é um discurso de renúncia ao gozo do sintoma, que pode permitir ao sujeito encontrar um outro gozo, contíguo ao desejo”. Dizer que o mal-estar na política é estrutural, não implica uma posição niilista frente à política, muito menos desacreditá-la, ao contrário, trata-se justamente de alertar para a dimensão ética, portanto, singular, dessa relação que envolve a proporção aristotélica entre meios e fins, embora distante de nosso cotidiano atual.

No campo psicanalítico, o tema político pode ser pensado de diversas maneiras, tais como: a política do desejo – a Lei do Desejo; a política do analista – como política da falta; a causa psicanalítica – o sujeito da diferença; a política da palavra – o impossível da política ou da governabilidade impossível, entre outras. A intersecção entre política e psicanálise situa-se como possíveis articulações entre o indivíduo e o coletivo, o sujeito e a civilização, a realidade subjetiva (psíquica) e a “objetiva”, além das questões centrais que envolvem o mundo da história e do poder, do saber e da verdade. Ao superar a resistência impostas por essas dicotomias, a psicanálise auxilia-nos a revelar o que há de mais público pelo mais privado, indicando que a mesma relação que opera a pulsão sexual e o recalque, na constituição subjetiva, também opera as relações intersubjetivas e suas práticas sociais.

Para interrogar a dimensão inconsciente na política e a produção de laços sociais optei por escolher uma leitura possível entre a oposição conceitual de gozo e de desejo, junto à teoria dos discursos, de Jacques Lacan. Pode-se dizer que esses conceitos possibilitam desenvolver questões centrais sobre as causas sociais que transpassam as sociedades democráticas contemporâneas, como marcadores de subjetividade no Estado moderno. Com isso, recoloca-se a questão da antinomia sexualidade-civilização, à qual Freud dedicou-se ao longo de seu trabalho. Como efeito, a questão do mal-estar na política, pensada desde a psicanálise, deve implicar o conflito pulsional existente no laço social e que se aprofunda a partir dos discursos promovidos na era dos “serviços de bens”, conforme prerrogativa do estado de direitos regido pelo discurso capitalista.

Para tanto, proponho um dispositivo de análise composto por duas noções que auxiliam maximizar a diferença entre gozo e desejo. São as noções operatórias de *pulsão política* – associada ao mais-de-gozar – e de *política da pulsão* e, portanto, associada ao

sujeito do desejo. Como se testemunha na psicanálise, a marca do desejo é a falta, ou seja, no desejo há algo que falta, na medida em que o desejo vive de insatisfação, como lembra Masotta (1987, p. 84), já que nenhum objeto coincide com o objeto que o sujeito busca: “Por isso os sistemas sociais nada querem saber do desejo”. É importante considerar que não se trata de uma tipologia, pois tanto o gozo quanto o desejo são da ordem da estrutura constitutiva da subjetividade. Poder-se-á, no máximo, indagar sobre a posição que ocupa o sujeito nessa estrutura lógica.

Com tal dispositivo de análise pretende-se contrapor às ilusões que sustentam os discursos dominantes na sociedade capitalista, enquanto crença na satisfação plena dos desejos de consumo, de bem-estar e de felicidade. É relevante mencionar que, o discurso capitalista não promove laço social; ele propõe ao indivíduo a “independência do gozo”, gozo ou morte, nocivo ao sujeito e ao laço social (PASSONE, 2013). Tal discurso é um desejo de morte, um desejo de nada desejar além dos objetos de seu próprio gozo. Como destacou Lacan, a ideia de que o saber possa se constituir uma totalidade é imanente ao político como tal, “a ideia imaginária do todo tal como é dada pelo corpo – como baseada na boa forma da satisfação, naquilo que, indo aos extremos, faz esfera –, foi sempre utilizada na política, pelo partido da pregação política” (LACAN, 1992, p. 29). Ao tratar tais questões, busca-se avançar o debate, tanto para pensar nossa cultura e seu real social quanto para elaborarmos questões relacionadas ao campo social.

O tema política emerge explícito ou explicitamente na obra freudiana. Em *Totem e Tabu* (1913/1996a), Freud destacou que “a psicanálise estabeleceu uma estreita conexão entre as realizações psíquicas de indivíduos, por um lado, e de sociedades, por outro, postulando uma mesma e única fonte dinâmica para ambas”, ou seja, que a sociedade e suas instituições possuem a mesma origem: os conflitos pulsionais envolvidos na estruturação do funcionamento psíquico e a busca de soluções e condições para uma socialidade civilizada. Diz o psicanalista, “todo o curso da história da civilização nada mais é que um relato dos diversos métodos adotados pela humanidade para ‘sujeitar’ seus desejos insatisfeitos, que, de acordo com as condições cambiantes (modificadas, ademais pelos progressos tecnológicos) defrontaram-se com a realidade, às vezes favoravelmente e outras com frustração” (FREUD, 1913/1996a, p. 187).

Em *O mal-estar na civilização* (1929/1996c), um dos mais importantes trabalhos sobre a cultura contemporânea, Freud apresentou a tese de que o mal-estar é uma condição estrutural e inerente ao processo civilizatório, isto é, o mal como condição *sine qua non* para a economia libidinal do psiquismo, base de fundação da civilização e produção das instituições da cultura, na medida em que opera uma renúncia ao gozo no plano individual e, conseqüentemente, no plano coletivo. Nessa perspectiva, as produções civilizatórias dos seres humanos (mito, religião, Estado, educação, política etc.) são tidas como esforços possíveis que a humanidade realiza na tentativa de equacionar a (in)satisfação de seus desejos e

pulsões, o que equivale a criação de soluções possíveis à convivência humana com seu “mal-estar”, no que garante o estabelecimento de laços sociais.

Cabe destacar, também, como salienta o psicanalista Leandro de Lajonquière (2010, p. 245), que a criação cultural é uma tentativa de expiação da lembrança do crime primordial, que Freud postulou em *Totem e Tabu* sobre o assassinato do pai da horda primitiva pelo grupo de irmãos, “o mal-estar na civilização é tão irreduzível quanto indelével traço psíquico, lembrança do crime primordial”. Lajonquière destaca que, em *Moisés e a religião Monoteísta* (1939), Freud retoma a cena do crime primordial e aponta novos elementos despercebidos em relação ao consagrado texto *Totem e Tabu*, em que o totemismo sucedeu o “pai-morto” e implicou uma série de proibições, tais como o acesso à mãe e às irmãs do clã, bem como estabeleceu a *igualdade de direitos* entre os mesmos, a partir da restrição dos impulsos sexuais e violentos.

Freud salienta que esses preceitos, origens de uma ordem ética e social, obedecem a duas motivações diferentes. Por um lado, “as duas primeiras proibições ajustam-se ao espírito do pai eliminado, perpetuando em certo modo a sua vontade”, mas por outro, “o terceiro preceito, ao contrário, aquele de *iguais direitos* para os irmãos aliados, *prescinde da vontade paterna e só se justifica na necessidade de se manter a nova ordem estabelecida*” (1939: 3.313) (grifos meus) (LAJONQUIÈRE, 2010, p. 249).

Como explica Lajonquière, Freud informa-nos sobre duas ordens de preceitos, a proibição do incesto oriundo do pai morto e a igualdade de direitos advinda da “aliança fraterna”. Logo, é na condição de reconhecimento como iguais que a Lei é instaurada no âmbito da comunidade de irmãos motivados pela culpa e pelo o desamparo que se sucedem o assassinato. Portanto, a condição de igualdade passa necessariamente por uma posição subjetiva de renúncia ao gozo.

A sorte da fraternidade está cifrada no sucesso de sua autoinvenção medido pelo grau da impossibilidade de qualquer irmão vir a formatar o lugar vacante do Pai-Simbólico. Sendo tal coisa possível apenas na proporção da lembrança dos irmãos de que, à orfandade de origem, seguiu-se o estabelecimento da igualdade de direitos. Semelhante caminho implica os *irmãos* num trabalho *ético* sem descanso – sem *fim* pelo fato mesmo de não ter *origem* – que não é senão a própria invenção da política. (LAJONQUIÈRE, 2010, p. 250 – itálicos do autor).

Dito de outro modo, a produção cultural e a política se inscrevem como sintomas fundamentais da condição humana, ou seja, como formação de compromisso entre o indivíduo e a sociedade, sendo que, toda promessa de satisfação e gozo está condenada ao fracasso. Tal posição pode parecer certo pessimismo frente às históricas aspirações humanas, mas o fato é que, a psicanálise alerta para a fragilidade do laço social e da impossível promessa (ilusão) de uma suposta felicidade absoluta, que em termos de satisfação plena seria o equivalente ao incesto. Afinal, o bem-estar é sempre relativo, pois implica o sacrifício coletivo e individual de parte das pulsões, que se submete ou não ao pacto social, via que se abre para a articulação do desejo à Lei, marca de um desejo não-todo, impossível.

Freud reconhecia que a busca de satisfação representava um significativo ordenador das relações entre os indivíduos. No entanto, alertava que o investimento libidinal necessário

à constituição social - junto com sua promessa de felicidade, segurança e proteção - pressupunha a impossibilidade plena de sua satisfação, por meio de mecanismos psíquicos de repressão e recalque de pulsões poderosas. Quinet salienta que tal “renúncia é o que permite que haja civilização”, no entanto, “o que é renunciado retorna, e retorna sob a forma de Supereu, manifestando-se em cada sujeito como sentimento de culpa – uma das manifestações da pulsão de morte -, ou seja, retorna justamente daquilo que é rejeitado pela civilização” (QUINET, 2009, p. 47).

O inventor da psicanálise afirmou que governar, educar e psicanalisar eram profissões impossíveis, dito espirituoso que remete a falta de controle das questões inconscientes. Ele as designou como as três profissões impossíveis – educar, governar e psicanalisar –, uma vez que a dimensão do desejo escapa a toda tentativa de normatização, controle racional e consciente do ser humano. Goldenberg (2006) esclarece que é menos o “ser” que o “fazer” que chama atenção do dito espirituoso de Freud, quando da escolha de três verbos (governar, educar e curar), em vez de três substantivos, enfatizando seu interesse sobre a prática de tais ofícios.

E o adjetivo “impossível” com que qualifica o trabalho dos políticos (mas também dos professores, médicos e o próprio, do psicanalista) não vem aí anunciar-lhes a impotência. Ao contrário, em que pese o contrasenso, “impossível” indica as condições de possibilidade dessas tarefas. Eis a diferença entre dispor a alcançar um ponto preciso ou aproximar-se dele de modo assintótico, sem esperar chegar mas também sem perdê-lo de vista. Essa espécie de “núcleo utópico”, no caso da política, pode ser a causa da vertigem que nos leva a procurar a mão do Salvador da Pátria, ou à aspiração positivista de uma previsão exata do nosso destino. Com efeito, se no passado o político era da ordem do divino ou do mágico, no presente é confinado às decisões técnicas dos peritos da probabilidade ou entregue nas mãos de místicas personalidades carismáticas (GOLDENBERG, 2006, p. 8).

Ao colocar o acento na prática política, Freud evitou seguir as compreensões existentes em sua época, que considerava como resistências e obstáculos para uma nova leitura da relação do sujeito com seu meio social. Tais compreensões tratavam sempre da mesma forma a dimensão psíquica da política, a saber, a partir do entendimento das figuras carismáticas evocadas por meio das expressões tais como o “grande homem” e “dominação carismática” cujas bases encontram-se na sociologia e psicologia de sua época: “... o que nos é oferecido como explicação por autoridade em sociologia e psicologia de grupo é sempre a mesma coisa, embora receba diversos nomes: a palavra mágica ‘sugestão’”(FREUD, 1921/1996b, p. 99).

Freud, também destacou a irreduzível condição conflitiva entre sujeito e coletivo, ao afirmar que toda psicologia individual também constitui uma psicologia social. Conforme Michael Plon constata,

Na medida em que a política diz respeito essencialmente ao que é da ordem do coletivo, talvez seja, preciso atribuir que tipo de perturbação ou mal-estar que parece acometer o escrito freudiano quando dela se trata disto a esse obstáculo fundamental constituído pela questão da articulação do campo da psicologia individual com o da psicologia coletiva (...). A psicologia individual se torna aí, “... de imediato, simultaneamente, psicologia social pelo simples fato da intervenção do

outro que entra em cena regularmente como modelo, objeto ou adversário”, a oposição entre esses dois campos sendo a partir daí substituída por uma outra, aquela que coloca face a face os fenômenos sociais de um lado e os processos narcisistas de outro (PLON, 2002, p. 148-149).

A partir de certa leitura da sociologia de Gustave Le Bon, Freud articulou o movimento das grandes massas aos processos relativos ao narcisismo e ao Ideal do Eu, este último relacionado à figura do líder como objeto de identificação por parte das multidões. Em essência, o princípio que leva os grupos a se identificarem com a figura do líder possui sua fonte libidinal no infantil sexual e inconsciente, como confere a transferência amorosa à figura paterna, sendo que sua dimensão de morte e ódio passa a ser projetada aos demais, isto é, aos que não compartilham com as mesmas identificações narcísicas e que são tratados como alvos: de preconceito, discriminação, segregação e extermínio.

É sim, entre outras coisas, de política que trata Psicologia das massas e análise do eu, como atesta a continuação da obra sob forma de uma teorização das modalidades de constituição e funcionamento dessas “massas artificiais”, organizadas em torno de um líder colocado em lugar de ideal do eu pelos membros da massa. No que diz respeito a essa teorização, vários comentadores chamaram atenção para o fato que ela seria o modelo dos regimes que vieram ser chamados de “totalitários”... (PLON, 2002, p.150).

Nesse percurso, encontramos desdobramentos e observações suscetíveis de abrirem o caminho para uma reflexão teórica que teria, por objeto, a prática política a partir de algumas de suas características: o “narcisismo das pequenas diferenças”, como demonstrara Freud acerca da intolerância religiosa. Esse ódio declarado que, irremediavelmente marcou o século XX com o nazismo, retrata bem essa matriz da intolerância, que corresponde ao ódio às diferenças, como testemunhamos reemergir nas cenas atuais como intolerância política.

Em outra direção, far-se-á uma primeira consideração sobre os atuais desafios postos às demandas de democracia e dos direitos constitutivos de cidadania na contemporaneidade. Se a questão do sujeito deve ser apreendida a partir da dimensão declarativa da interação simbólica que o constitui, como apresentado anteriormente, na medida em que a função da linguagem evoca o reconhecimento do sujeito de modo reflexivo, como define Lacan, então, o estatuto de *sujeito de direito* de nossa sociedade determina nova posição para o sujeito, agora como sujeito que reivindica cidadania ou atualiza o pacto entre os “irmãos”. Assim, ao colocar-se como iguais na sociedade democrática de direito, primeiro o homem inclui-se na categoria de sujeito de direitos; segundo, em nome desse vínculo faz de sua ação um objeto – protestos, reivindicações etc. – para operar uma nova posição subjetiva, reconhecendo-se como cidadão para um Estado. Aqui a questão passa necessariamente pelo reconhecimento do cidadão pelo Outro que encarna a figura do Estado e da sociedade, ou, mais precisamente, dos representantes da sociedade política e civil. Afinal, o que produz uma nação de cidadãos em termos subjetivos é inerente ao discurso político moderno assentado na igualdade, na liberdade, na solidariedade, na democracia e no estado de Direito. O sujeito, portanto, ao ser reconhecido pelo desejo do Outro está submetido às leis da palavra. Em suma, o sujeito só pode legitimar seu desejo reconhecendo certas leis, o que também equivale para o mundo político, caso contrário estaremos na anomia, ou o pior. Desse modo, se pode inscrever o

enunciado lacaniano com toda sua força: “eu nem digo que a política é o inconsciente, mas simplesmente que o inconsciente é a política” (LACAN, 2008).

Assim, dizer que o “Inconsciente é a política” alinha-se a outra compreensão de inconsciente cuja ênfase não afirma mais a ideia de algo privado, particular, como profundidade humana, fechado no íntimo de cada um. Ao contrário, dizer que o inconsciente é a política pode ser compreendido em relação ao particular que opera o sujeito a partir de sua condição de linguagem, na qual o exterior está manifesto no interior e vice e versa. Ao dizer que *a política é o inconsciente*, Lacan enfatiza o discurso do mestre, que trata do próprio discurso inconsciente. Ao contrário, quando diz que *o inconsciente é a política*, trata-se de “uma amplificação, do transporte do inconsciente para fora da esfera solipsista para colocá-lo na Cidade, fazê-lo depender da ‘História’, da discórdia do discurso universal a cada momento da série que nela se cumpre” (ALAIN-MILLER, 2011, p.7).

Seguindo a letra freudiana, Lacan partiu do princípio de que o mal-estar é estrutural à civilização, sem conciliações perenes e estáveis, estando presente como manifestação do gozo real do corpo nos laços sociais. Segue-se a tese freudiana do mal-estar, afirmando que a base da civilização se sustenta por meio do discurso do mestre cuja função é impor regulação ao gozo por meio do significante, sendo assim, o mal-estar constitutivo nos laços sociais também expressa-se nos atos de governar e ser governado, educar e ser educado, como destacado por Lacan, na teoria dos discursos (QUINET, 2006).

Dito de outro modo, Lacan repousa seus enunciados na existência do Outro da fala e da linguagem que marcam o corpo, demonstrando que o aparelho psíquico está cindido, comprovante da falta e da castração cuja estrutura é a própria condição de desejo e linguagem para o sujeito. O que surge desse processo será o sujeito dividido pela estrutura psíquica, isto é, a inscrição do sujeito no mundo humano retrata a constituição subjetiva no plano civilizatório habitado pela palavra, que pode ser compreendido tanto como alienação ao significante do desejo do Outro, que implica o enunciado “o desejo é o desejo do Outro”, quanto à separação e emergência do sujeito (do desejo), por meio da dialética da demanda e do desejo em torno do *objeto a*, isto é, *objeto que causa o desejo*. É fato que tal objeto está dado na dimensão do real, ou seja, do impossível e, portanto, não se confunde com objeto de satisfação como promovido pela lógica do mercado e da política de bens e serviços.

De modo análogo, o mal-estar na política emerge como o real do inconsciente presente na impossibilidade de tais práticas sociais serem plenas, embora permaneça a crença na promessa política da felicidade absoluta. Dito de outro modo, o mal-estar na política também remete ao efeito estrutural, que a regulação da linguagem faz com relação ao gozo. Acreditamos que, na perspectiva que o “inconsciente é a política”, também é possível trabalhar com a ideia de uma dimensão inconsciente da política, que remete a uma política da pulsão, na medida em que delinea e anuncia um saber sobre a dimensão psíquica. Tal dimensão está colocada ao se considerar que todo laço social implica uma regulação de gozo,

o que não é o mesmo que dizer sobre o seu avesso, isto é, a dimensão da pulsão política, que como avesso de uma possível inclusão do desejo, implica a pulsão de poder, do gozo do Outro.

5 PULSÃO POLÍTICA E POLÍTICA DA PULSÃO

A partir da compreensão estrutural do mal-estar na política, como apresentado acima, faz-se necessário resgatar dois conceitos-chave para a psicanálise, a saber, as dimensões do gozo e do desejo destacadas por Lacan. Nesse sentido, optou-se por uma leitura que possibilita maximizar a oposição entre a *pulsão política* e a *política da pulsão*, como elementos deduzíveis desses conceitos. A pulsão política associa-se ao discurso do domínio, ou dos mestres modernos, como o discurso do capitalismo e da ciência, que prometem de modo intensivo e extensivo o acesso impossível ao “gozo do Outro”. A segunda, a política da pulsão, pode ser pensada a partir da regulação de gozo, inerente à sujeição do homem à linguagem, e que se faz operar o sujeito do desejo.

Como dito anteriormente, a proposta de pensar uma *política da pulsão* delinea e enuncia um saber acerca da dimensão psíquica da política. Tal dimensão surge como uma possível articulação entre o saber inconsciente e a prática política, revelando aspectos libidinais e simbólicos relacionados, por um lado, com a pulsão de poder, similar ao gozo pleno, que tende à satisfação imediata e narcísica, e, por outro, com a dimensão impossível do desejo, o real da política, mas que produz, no simbólico, algum tipo de laço social, possibilitando a filiação em torno da metáfora do Nome-do-pai, encarnado no significante Estado moderno.

De modo contrário, a *pulsão política*, em termos de dimensão psíquica pode ser retratada pelo gozo do poder e dependência, cuja lógica perversa inverte qualquer proposta de responsabilização do sujeito pelo seu sintoma, pois é sempre uma ilusão assentada no gozo absoluto de que se trata, portanto, um desejo de morte para o sujeito. Valas (2001, p. 34), lembra-nos sobre a condição paradoxal da dimensão do gozo: “como o sujeito desejante pode estar à procura do gozo, enquanto este comporta, na sua obtenção, a abolição subjetiva?” Assim, o poder se apresenta como causa do laço social: tudo pelo poder, ir para o poder, permanecer no poder. O objetivo do poder pelo poder é extrair do Outro o objeto de gozo para seu proveito (QUINET, 2009). Já a *política da pulsão* envolve a falta, a assimetria necessária para emergência do desejo, como política da diferença, que não mira o outro como fonte de gozo – objeto –, pois trata-se do desejo que opera uma diferença entre um antes e um depois, que remete a operação do significante – interdito simbólico – que detém o gozo.

Essa questão lançada pela psicanálise pôde ser apreendida a partir da articulação entre a ética e a política, conforme Lacan trabalhou no texto *Kant com Sade* (1963/1998b), em que interroga os desdobramentos dos ideários da revolução francesa. O gozo como horizonte impossível da satisfação absoluta e dimensão rúptil da coesão social surge como pulsão

política (gozar do próprio corpo ou do outro – estado, família, parceiro, trabalhador etc.), que retrata o avesso do laço social e se inscreve como a outra face dos ideais da revolução francesa: “distribuição igualitária do gozo, equivalente ao ‘direito ao gozo’” (QUINET, 2009, p.46).

Embora Freud tenha tratado da noção de “prazer”, é Lacan que materializa o conceito de gozo, a partir do campo do direito. No direito enfatiza-se a dimensão objetiva do gozo, como expressa os termos: gozar de uma propriedade, dos direitos civis, sociais, políticos etc. Para a psicanálise, a ênfase está na dimensão subjetiva do gozo. Assim, Lacan cria a noção de gozo, enquanto marca de uma diferença radical, quando comparada ao prazer e à satisfação, em que ambos são obtidos pelas vias libidinais do desejo, portanto, do sujeito. Já o gozo não possui sujeito, o que sempre remete à pergunta: quem goza? A raiz do gozo que se privilegiou em Lacan está relacionada ao corpo, ao enlace que marca o real do corpo e o precipita no conjunto do funcionamento psíquico por meio do Outro da linguagem. Essa dimensão está fundamentada na pulsão de morte, que indica a existência de uma repetição – caracterizada como medo e terror – que vai além do princípio de prazer, e que Lacan destacou no *Seminário 20: Mais, ainda* (1985b) – reiterando as ideias freudianas de que o princípio de prazer está a serviço da pulsão de morte, por meio do objeto *a* (mais-de-gozar).

De acordo com essa leitura, a dimensão do gozo retrata uma dimensão associal e assimétrica à dimensão do desejo, esta última marcada pelo impossível da completude e satisfação total, caracterizada pela condição impossível da linguagem e do desejo – marca da castração simbólica que articula o desejo à Lei. Já o gozo vem representar a descarga psíquica que busca a satisfação imaginariamente identificada com o gozo do Outro, como gozo pleno e absoluto. Portanto, gozo que transforma o outro em seu objeto de satisfação. Tal ideia é contrária à noção de laço social, levando a suspensão dos mesmos e das mediações simbólicas que regulam as forças pulsionais. Já o desejo busca as vias (im)possíveis de satisfação e fracassa, isto é, o desejo nunca é satisfeito, pois sua função se funda no negativo, balizado pela falta que o engendra. Lacan diferenciou, no curso de seu dizer, o gozo absoluto, como gozo do Outro, associado à pulsão de morte e a repetição psíquica, do gozo fálico, este marcado pela falta, isto é, que é balizado pelo falo. Já o desejo será para o sujeito uma defesa ao gozo, já que continuar desejando implica o interdito e a falta e, portanto, uma forma de lidar com a insatisfação de um desejo não todo. Ao propor as modalidades do gozo, Lacan considerou o *gozo do Outro* – que é o gozo originário, representado como mítico, que remete ao pai da horda no mito freudiano de *Totem e Tabu* – como impossível e interdito; o *gozo fálico* como o gozo determinado por meio da codificação do significante e correlato à Lei; e, o *mais-gozar* ou *objeto a*, que trata do “resto de gozo que escapa ao processo de significância” e, portanto, é sem sentido (VALAS, 2001). Ao tratar do discurso do mestre, Quinet destaca que o “discurso é uma forma de absorver o gozo, de articular esse gozo com a linguagem. Daí que toda política, derivada de um discurso, visa regular os modos de gozo para que haja laço social, uma vez que a civilização exige a renúncia pulsional” (QUINET, 2009, p. 48). No entanto, como tal absorção do gozo pela linguagem nunca é plena, por

condição de estrutura, sempre sobra um resto, um dejetos desse excesso de gozo, como refugo, rebotalho, em suma, como impossível de tudo se controlar, dimensão inconsciente e impossível da política, que remete ao mal-estar na política como dimensão estrutural da civilização.

Na via do laço social, o campo do gozo, como uma irrupção do real, encontra retenção na rede simbólica, sua contenção por meio das regras e leis da linguagem, produzindo perda do mais-de-gozar, isto é, produzindo as condições dos discursos e dos laços sociais. A política, portanto, pode ser considerada como uma das principais formas do discurso do mestre imposta pela ordem simbólica. Afinal, não há política sem a palavra. Entretanto, a palavra política também é carregada de pulsão e libido, o que também se faz marcar por uma diferença entre a palavra política, como lugar da impostura, e a política da palavra, esta implicada com sujeito do inconsciente, portanto, com o sujeito do desejo, passível de produzir vínculos sociais, possível de sonhar com outras realidades. Desse modo, tratar a ideia da política da pulsão ou política do desejo, em oposição à pulsão política, implica pensarmos a responsabilidade do sujeito sobre seu desejo inconsciente e, em especial, a responsabilidade sobre seu gozo. Dessa operação resulta, paradoxalmente, sempre um resto, em suma, a estrada real para um desejo, marca do impossível ou do mal-estar na política, sendo ao mesmo tempo condição de criação e da emergência do novo.

6 DO DIREITO À FELICIDADE À POLÍTICA DO DESEJO

A Declaração de Independência escrita pelos “pais” fundadores americanos, em seu segundo parágrafo trata do que eles consideraram como “certos direitos inalienáveis do homem, entre os quais se contam a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade”. É notório que Thomas Jefferson e seus “irmãos” tenham declarado a “busca da felicidade” ao invés de direito à felicidade. Dizer sobre a busca da felicidade implica a falta, isto é, que cabe a cada um buscar alguma felicidade, enquanto uma possibilidade no horizonte da vida, embora sempre relativa e sem garantias plenas. A contradição americana surge ao denegar a falta aí implicada pela crença que coloca a nação como a própria vontade de Deus, que, como sabemos, consome-se pelo consumo e pelo poder. Mas, a busca da felicidade inscrita na Declaração, como perspectiva, dado por ser impossível, abre caminho para o desejo, diferente das promessas vinculadas aos discursos atuais, principalmente, no que diz respeito ao mercado, que por meio do discurso capitalista e do discurso da ciência prometem de modo compulsivo e imediato a satisfação e a garantia de pleno gozo – esta não seria a “terra prometida” pelos neoliberais pela livre empresa.

Ao analisar os ideais da Revolução Francesa, Lacan equipara o ideal de felicidade, tal como “harmonia sem rupturas com a vida” como o equivalente da República Sadiana, em termos do “direito ao gozo” ou “distribuição igualitária do gozo”. É nesse contexto que Lacan cita Mazarin, “A política é a política, mas o amor permanece o amor”, isto é, a política é

poder, marca de uma disjunção entre a política de serviços de bens (que depois Lacan apontará como discurso do capitalista) e o desejo (LACAN *apud* QUINET, 2009, p. 46). A política do desejo não se confunde com o desejo materializável por meio dos objetos de consumo, pois, trata-se de um objeto perdido, libidinal e impossível, da ordem estruturante do sujeito.

No *Seminário 7, A ética da Psicanálise*, parte XXII - *A demanda de felicidade e promessa analítica* (1997), Lacan apresenta sua oposição frente a essa noção de felicidade, comparando-a ao gozo total, como uma ilusória promessa de satisfação plena das necessidades. Lacan comenta o momento histórico em que a felicidade tornou-se uma questão política, mostrando que a ética da psicanálise é uma ética do desejo, isto é, uma “política da falta”, que não se confunde com a satisfação oriunda de uma política fundada nos serviços dos bens e de acesso ao mercado do desejo.

Não é culpa da análise se a questão da felicidade não pode articular-se de outra maneira atualmente. Direi que é na medida em que, como o diz Saint-Just, a felicidade tornou-se um fator de política. É pelo fato da entrada da felicidade na política que a questão da felicidade não apresenta, para nós, como possível a solução aristotélica, e que a etapa prévia se situa no nível da satisfação das necessidades para todos os homens (LACAN, 1997, p. 350).

Lacan refere-se ao pensador político e revolucionário francês Louis-Antoine de Saint-Just (1767-1794), um dos primeiros a afirmar que “a felicidade é nova na Europa”, ideia à qual Lacan vai se referir da seguinte forma: “Não poderia haver satisfação de ninguém fora da satisfação de todos”. Lacan destaca que essa perspectiva não contabiliza a noção singular do sujeito do desejo, na medida em que tal exigência (Supereu) não é a Lei simbólica que ordena o desejo, mas o imperativo categórico de empuxo gozo. O psicanalista francês lembra que, mesmo que se “introduzam um termo como o de Estado universal concreto, o que não quer dizer nada além de supor que as coisas mudarão no nível molecular, no nível da relação que constitui a posição do homem diante dos bens, uma vez que até agora, seu desejo aí não se encontra” (LACAN, 1997, p. 382).

Uma parte do mundo orientou-se resolutamente no serviço dos bens, rejeitando tudo o que concerne à relação do homem com o desejo – é o que se chama de perspectiva pós-revolucionária. A única coisa que se pode dizer é que não parecem se dar conta de que, ao formular as coisas desse modo, só fazem perpetuar a tradição eterna do poder, ou seja – *Continuemos trabalhando, e quanto ao desejo, vocês podem ficar esperando sentados* (LACAN, 1997, Itálico do autor, p. 381).

Dito de outro modo, a produção da vida material no Estado moderno e a política de serviços de bens estão alicerçados nas necessidades materiais e fisiológicas dos indivíduos, mas não conta com a perspectiva do sujeito. É desse modo que podemos entender a crítica que Lacan lança ao Estado universal, que não contabiliza o sujeito do desejo, mas faz dele um objeto para o gozo do Outro. Com a psicanálise é possível verificar que, no horizonte das promessas de felicidade não se encontra o desejo, mas seu contrário, a ilusória promessa de gozo: gozar sem rupturas, sem falta, tal como o gozo do perverso. A satisfação para todos, pregada ao vento pelo *marketing* político contemporâneo, implica justamente o caminho da

intolerância e da segregação da diferença, da incapacidade de suportar o “fora” de toda satisfação.

Depreende-se que, tal dimensão política reforça a indiferença pelo outro, na medida em que a satisfação de todos implica o imperativo categórico: Goze! Desse modo, destaca-se o ponto de ruptura entre o desejo e a felicidade, que Lacan fez perceber como um limite às demandas de felicidade. Como explica Quinet:

essa definição se opõe ao desejo, ou seja, quem escolhe a via do desejo não escolhe a via da felicidade (compreendida nesse sentido). O desejo do analista é um desejo advertido, porque o analista não pode desejar o impossível, que está implícito justamente nessa definição de felicidade. O impossível é essa “concordância sem rupturas com a vida” – como se pode ter uma vida sem rupturas? Nesse “não poder desejar o impossível” a falta já está implicada. Essa política da falta é o que corresponde à ética do desejo. Podemos então dizer: a ética do desejo é a política da falta (QUINET, 2009, p. 46).

Assim, torna-se possível verificar que, no horizonte da promessa política do gozo – satisfação de todos – não se encontra o desejo, mas seu oposto, a ilusória promessa de felicidade plena, isto é, de gozar sem rupturas, sem falta, fadado à dependência do ser, isto é, a verdade da pulsão política. Ao invés de articular um impossível de gozo, na medida em que articula o desejo, o sujeito é convocado ao excesso de gozo, destituído de sua posição de sujeito. Não é por coincidência que o discurso capitalista se apropria da economia libidinal do sujeito, colocando a felicidade como ideal de uma sociedade livre, da “livre empresa”, do consumismo ilimitado e ilusório. Como lembra Patrick Valas, o discurso capitalista gera o “subdesenvolvimento subjetivo”, além do seu correlato econômico, e isso faz a “máquina funcionar” sem obstáculos, sem limites.

O direito ao gozo, não seria esse o referente velado no mito fundador da sociedade brasileira, encarnado na figura do colonizador-explorador cuja identificação se faz sentir com força na atual busca de um gozo ilimitado, que ainda confunde o próximo com a própria terra que se quer esgotar (SOUZA, 1994), marca sensível de uma herança histórica que mantém a desigualdade social impermeável a qualquer mudança. Assim, na *outra cena* da política, revela-se o impasse subjetivo entre o desejo e o gozo, que pode encarnar diversas figuras: gozo do colonizador de exaurir o outro como outrora fez com o próprio pau-Brasil; desejo do colonizado de encontrar nessa terra um Estado que interdite esse terrível gozo do Outro e ser reconhecido como cidadão. No horizonte das promessas de satisfação plena, da contemplação narcísica, da manipulação política do gozo do Outro, aprofundam-se os contingentes humanos cada vez mais insatisfeitos, “livres”, mas à deriva do gozo. Retorna-se a ilusão infantil do “salvador da pátria” ou legitima-se a lei de Gerson. Não seria esse o destino trágico do real da política?

De outro modo, a proposta de fazer tal leitura do mal-estar na política, a partir da lógica do desejo, autoriza-nos a continuarmos sonhando com uma invenção da política implicada com a *polis*, com o *liame social* necessário à vida em comum, com a filiação simbólica entre seus contemporâneos, com a renúncia ao gozo, capaz de criar pactos mais solidários, para pensarmos os efeitos e as respostas que *d’isso* comporta para a vida da e na

polis. Mas isso implica um pacto coletivo de renúncia ao gozo, ou “não poderia haver satisfação de ninguém fora da satisfação de todos”, outra forma de conduzir ao pior, aos interesses difusos e aos discursos segregacionistas.

REFERÊNCIAS

ALAIN-MILLER, JACQUES. Intuições milanesas. **Opção Lacaniana online**, ano 2, n.5, p.1-15, jul. 2011. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_5/Intui%C3%A7%C3%B5es_milanesas.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2104.

ANTUNES, Ricardo. Cette fois: la droite est aussi dans la rue. **Libération - Monde**, Paris, 26 de jun., 2013. Disponível em: <http://www.liberation.fr/monde/2013/06/25/cette-fois-la-droite-est-aussi-dans-la-rue_913746>. Acesso em: 27 ago. 2014.

DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, Daniel (Org.). **Políticas de ciudadanía y sociedad vive en tiempos de globalización**. Caracas: Facs /Universidad Central de Venezuela, 2004.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 1996^a. (originalmente publicado em 1913 - edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.13).

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. (Originalmente publicado em 1921 - edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud, v.18).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. (Originalmente publicado em 1929 - edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, v.21).

GOLDENBER, Ricardo. **Política e psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. Cap.4, p. 238-324.

LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. p.776-801

LACAN, Jacques. **O seminário livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.

LACAN, Jacques. **O seminário 14: a lógica do fantasma**. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985b.

LAJONQUIÈRE, Leandro de. **Figuras do infantil: a psicanálise na vida cotidiana com as crianças**. São Paulo: Editora Vozes, 2010.

MASOTTA, Oscar. **O comprovante da falta**. Campinas: Papyrus, 1987.

NASIO, Juan-David. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

PASSONE, Eric Ferdinando Kanai. Psicanálise e educação: o discurso psicanalítico no campo educacional. **ETD - Educação Temática Digital**, Campinas, SP, v. 15, n. 3, p. 407-424, dez. 2013. Disponível em: <<http://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/etd/article/view/5553>>. Acesso em: 27 Ago. 2014.

PLON, Michel. Da política em O mal-estar ao mal-estar da política. In: RIDER, Jacques Le; PLON, Michel. **Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud**. São Paulo, SP: Escuta, 2002.

QUINET, Antônio. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranóia e melancolia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

QUINET, Antônio. A política nos laços sociais. In: QUINET, Antônio. **A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SOUZA, Otávio. **Fantasia de Brasil**. São Paulo, SP: Escuta, 1994.

TIBURI, Márcia. Protestos, desejos e compreensão de si. **Mentecérebro**. Agosto 2013. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/protestos_desejos_e_compreensao_de_si.html> . Acesso em: 17 ago. 2014.

VALAS, Patrick. **As dimensões do gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jahar, 2010.

Como citar este documento:

PASSONE, Eric Ferdinando Kanai. Mal-estar na política: notas de psicanálise, educação e cultura. **ETD - Educação Temática Digital**, Campinas, SP, v. 16, n. 3, p.513-531, set./dez. 2014. ISSN 1676-2592. Disponível em: <<http://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/etd/article/view/6432>>. Acesso em: 23 dez. 2014.