

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MARCIA REGINA FOGAÇA

Pensando a condição humana
com Freud, Arendt e Lacan

São Paulo
2011

MARCIA REGINA FOGAÇA

**PENSANDO A CONDIÇÃO HUMANA
COM FREUD, ARENDT E LACAN**

Tese apresentada à Faculdade de
Educação da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de
Doutor em Educação

Linha de Pesquisa:
Psicologia e Educação

Orientador:
Prof. Titular Leandro de
Lajonquière

MARCIA REGINA FOGACA

São Paulo
2011

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

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.046 Fogaça, Marcia Regina
F655p Pensando a condição humana com Freud, Arendt e Lacan /
Marcia Regina Fogaça; orientação Leandro de Lajonquière. São
Paulo: s.n., 2011.
178 p.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação.
Área de Concentração: Psicologia e Educação) - - Faculdade de
Educação da Universidade de São Paulo.

1. Psicanálise 2. Política 3. Educação 4. Autoridade 5. Condição
humana I. Lajonquière, Leandro de , orient.

MARCIA REGINA FOGACA

**PENSANDO A CONDIÇÃO HUMANA
COM FREUD, ARENDT E LACAN**

BANCA EXAMINADORA

Nome e assinatura

Nome e assinatura

Nome e assinatura

Nome e assinatura

Nome e assinatura

São Paulo, __/__/____

A meus pais,
A meus filhos,
Ao pai de meus filhos.

AGRADECIMENTOS

O percurso que resultou na escrita deste trabalho me proporcionou inúmeros motivos para agradecer. Alguns deles não mencionáveis no âmbito deste texto. Outros, pelo contrário, não podem deixar de ser mencionados, assim como os nomes daqueles que me proporcionaram – pessoas cujo auxílio, quer direto ou indireto; quer consciente ou despercebido; quer por intenção ou contingência; quer por amor ou coisa outra qualquer, foram fundamentais para a realização de meu objetivo. São elas:

Prof^a. Dra. Margarida Cecília Corrêa Nogueira de Carvalho por me incentivar a enfrentar o desafio da experiência de escrever uma tese e me proporcionar a oportunidade de aprender a ensinar.

Prof. Dr. José Sérgio Fonseca de Carvalho que me iniciou na obra de Hannah Arendt e contribuiu com preciosos apontamentos e indicações em meu exame de qualificação.

Prof. Titular Leandro de Lajonquière, orientador e amigo cuja confiança na decisão de meu desejo quanto à realização deste trabalho foi fundamental – para além de uma orientação precisa e atenta que me proporcionou o maior ganho de meu percurso acadêmico: a delimitação, a precisão de um tema que veio a ocupar um lugar de causa de desejo a ser sustentado.

Meu amigo Ivan, pelas conversas e por uma muito precisa pontuação quanto a meu estilo de escrita que produziu efeitos subjetivantes.

Alejandro Ferrari, querido companheiro de muitos anos, presença viva imortalizada na vida de nossos filhos.

Isabel e Ariel, os mais preciosos bens, pelo amor que me fazem sentir.

Minha família, pelo simples fato de o ser.

Minha irmã Mazé.

Meus amigos, pelo simples fato de existirem e estarem aí.

Há também o agradecimento às instituições:

À CAPES.

À FIT- Faculdade de Itapecerica da Serra que financiou a impressão do trabalho.

Ao acaso, que me tem sido favorável.

SUMÁRIO

RESUMO.....	vii
ABSTRACT.....	viii
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I: Tradição e autoridade	26
CAPÍTULO II: Verdade e verdades.....	56
CAPÍTULO III: Verdade, Impossível, Realidade.....	75
CAPÍTULO IV: Verdade, Desejo, Ética.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
ANEXO.....	167
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	174
POESIA	178

FOGAÇA, Marcia Regina. **Pensando a condição humana com Freud, Arendt e Lacan**. 2011. 178 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RESUMO

Este trabalho se inscreve entre os muitos que configuram a obra coletiva que têm sido os desenvolvimentos da psicanálise desde Freud e de sua posta em público por Lacan sob a forma de *ensino*. Trata-se de um exercício de pensamento, acerca do que está sendo denominado *condição humana*, que incide sobre algumas idéias ou noções em torno das quais, ou no contexto das quais, a noção de autoridade em educação é um elemento a ser considerado. As idéias e noções propostas ao pensamento – autoridade, verdade e as esferas pública e privada da vida – vêm do campo da política ou, mais precisamente, do pensamento arendtiano sobre política, consistindo assim, *uma* leitura possível de parte da obra de Hannah Arendt, leitura essa feita da perspectiva da psicanálise. O processo de pensamento sobre tais idéias marcou a direção do trabalho de pesquisa como um encadeamento de articulações entre as noções de autoridade, política, verdade, realidade, impossível, desejo, ética e espaços público e privado. O fio norteador do pensamento proposto foi uma hipótese acerca do que problematiza a autoridade – e, portanto não só a educação, mas talvez mais agudamente a educação – é algo que gravita em torno da noção de impossível que Lacan trouxe da lógica para o campo da psicanálise: o que problematiza a autoridade é um desarranjo ou, talvez, um re-arranjo moderno em relação ao impossível convocado pela linguagem.

Palavras-chave: Psicanálise. Política. Educação. Autoridade. Condição humana.

FOGAÇA, Marcia Regina. **Thinking and human condition with Freud, Arendt, and Lacan.** 2011. 178 p. Doctoral Thesis – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ABSTRACT

This work fits into the many works configuring the collective work which has been the developments of Psychoanalysis from Freud and his work put to public by Lacan under the form of *teaching*. It is an exercise of thinking, about what has been given the name of *human condition*, incident upon some ideas or notions around which – or in the context of which – the notion of authority in education is an element to be taken into consideration. The ideas and notions proposed to thinking – authority, truth, and the public and private spheres of life – come from the field of politics, or, more precisely, from the Arendtian thought about politics, thus consisting of *one* possible reading of part of Hannah Arendt's work, such reading done from the perspective of psychoanalysis. The process of thought about such ideas marked the direction to the research work as a chaining of articulations among the notions of authority, politics, truth, reality, the impossible, desire, ethics, and public and private spaces. The guiding thread to the proposed thinking was a hypothesis around what problematizes authority – and, therefore, not only education, but maybe education more acutely – is something which orbits around the notion of impossible which Lacan brought from logic to the Field of psychoanalysis: what problematizes authority is a disarrangement, or maybe a modern rearrangement towards the impossible called in by language.

Keywords: Psychoanalysis. Politics. Education. Authority. Human Condition.

INTRODUÇÃO

Pensando a condição humana com Freud, Arendt e Lacan

A idéia central deste trabalho teve sua origem em uma aula de catecismo, quando eu tinha por volta de sete anos. Uma das perguntas que os alunos tínhamos que decorar e recitar para o pastor da igreja era – na seqüência da questão anterior sobre quem criou o mundo e todas as coisas que nele há, inclusive eu, cuja resposta era “Deus” – “E para que vos criou Deus?”. A perplexidade que me causou a singela resposta a essa pergunta nunca mais me abandonou: “Para Sua própria glória”. Houve então, uma intuição de que havia aí um imenso buraco, um vazio absoluto por detrás da glória de Deus. É em torno desse vazio que este trabalho, como todos os outros e de todos os outros que participam da obra coletiva na qual estamos mergulhados (LACAN, 1988, p. 10), tenta construir algo que faça face, ainda que muito pálida, apenas um vestígio de sombra pressentida, a ele.

Posso dizer que, a intuição da arbitrariedade do desejo de Deus me abriu caminhos para encontrar a psicanálise há muitos anos, a educação há alguns anos e a política há pouco tempo: Freud, Lacan, Hannah Arendt, Lajonquière e alguns outros autores que aqui comparecem e outros que aparecem apenas como fazendo parte daquilo que já é meu.

Embora a idéia central, o problema que se me impôs demandando um fazer, venha das teorizações lacanianas acerca da linguagem e do impossível, é muito em textos de Freud que foram ancoradas as interlocuções entre política e psicanálise tendo como questão de fundo a educação problematizada por um de seus sintomas mais agudos – e talvez também o mais crônico, porque estrutural – o fato de que um elemento fundamental para seu funcionamento, a autoridade, aparentemente desapareceu ou está desaparecendo do mundo onde a educação é peça chave para que exista tal como ainda o concebemos.

Num primeiro momento a questão da autoridade, ou de seu suposto desaparecimento no campo educativo, se configurou como o problema de minha pesquisa. Porém, no decorrer da mesma, sobretudo e definitivamente a partir de leituras de textos de Hannah Arendt, essa questão passou a se delinear como horizonte de meu trabalho, que deixou de visar objetivar algo sobre o que é autoridade ou percorrer exaustivamente caminhos que levaram a que esta já não seja mais o que um dia foi, para tornar-se um exercício de pensamento acerca da condição humana que incide sobre algumas idéias ou noções em torno das quais, ou no contexto das quais, a noção de autoridade em educação é *um* dos elementos. O fio norteador desse pensar essas idéias é uma hipótese acerca do que problematiza a autoridade – e portanto não só a educação, mas talvez mais agudamente a educação – é algo que gravita em torno da noção de impossível que Lacan trouxe da lógica para o campo da psicanálise: o que problematiza a autoridade é um desarranjo ou, talvez, um re-arranjo moderno em relação ao impossível convocado pela linguagem.

Nesse sentido, as idéias e noções a que me propus pensar – autoridade, verdade e as esferas pública e privada da vida – vêm do campo da política ou, mais precisamente, do pensamento arendtiano sobre política, consistindo assim, *uma* leitura possível de parte da obra de Hannah Arendt, leitura essa feita da perspectiva da psicanálise. Uma psicanalista lendo Arendt – assim definiu meu trabalho a perspicácia de Leandro de Lajonquière – formulação à qual eu acrescentaria o significante educação que, embora tenha se constituído muito mais como referência, não deixa de ser presença, ainda que sob seu equacionamento com a política e a psicanálise através do qualificativo de impossível atribuído por Freud aos fazeres aí implicados.

Tendo a consciência da dimensão do que me propus a pensar, apresento o resultado de meu trabalho ou, melhor dito, exercício de pensamento, tornando minhas as palavras de Lacan – na apresentação da Conferência de 08 de julho de 1953 na Sociedade Francesa de Psicanálise sobre *O real, o simbólico e o imaginário* – referindo-se à sua leitura de um texto de Freud: “uma simples ‘aproximação’ [...] em outros termos, um balbúcio” (LACAN, 2005b, p.12).

Tampouco posso declarar inocência quanto ao uso do significante *pensamento* relativo ao que me propus a fazer, ainda que se trate apenas de um *exercício* dentro das limitações do campo acadêmico no qual este trabalho de tese está enquadrado. Sem poder precisar quando os significantes *pensar*, *pensamento* passaram a integrar minha escrita, o encontro com Arendt me permitiu situar o que estou chamando de *exercício de*

pensamento através de sua teorização e, fundamentalmente, através de seu estilo que é a revelação, em ato, de seu pensamento – como se o pensamento estivesse sendo pensado aqui e agora. É a vida do pensamento que se revela em sua escrita.

Assim, em função de não poder alegar inocência, tomo também emprestadas algumas das palavras com as quais Arendt inicia *A vida do Espírito*, justificando sua “presunção” de tratar de temas pertinentes ao campo da filosofia, uma vez que não se considera um “filósofo” nem tampouco se inclui entre os quais Kant chama de “pensadores profissionais” e, em sendo assim, se questiona quanto ao que a levou a abandonar terrenos mais conhecidos e relativamente mais seguros : “[...] para me aventurar nesses temas espantosos, ao invés de deixá-los em paz ” (ARENDR, 2000, p.12). A resposta a tal questionamento, ela o afirma, está em seu próprio trabalho. É quase como se Arendt estivesse, conscientemente, se questionando acerca de seu desejo, ou seja, das determinações inconscientes de seu fazer e dizer, de sua ação. Nesse, e em muitos trechos de sua obra, somos levados a afirmar com Julia Kristeva (2002, p. 213) o quanto Arendt estava tão longe e tão perto da psicanálise, pois é a pergunta sobre o desejo, do Outro e o próprio, que está inscrita no umbral da experiência analítica, enquanto o “conhece-te a ti mesmo” está inscrito no umbral da experiência moral-filosófica proposta por Sócrates tão cara a Arendt. Está claro que a separação entre o pensamento de Arendt – assim como de qualquer outro pensamento – e a psicanálise, se dá justamente no conceito por excelência da teoria psicanalítica, o conceito de inconsciente, que permite a Lacan formular a experiência analítica como uma experiência ética, para distingui-la de toda moral.

A investigação inicial acerca da noção de autoridade levou ao questionamento de uma colocação arendtiana muito citada em trabalhos de articulação entre psicanálise e educação, a meu ver carente de esclarecimento e aprofundamento: “Historicamente, podemos dizer que a perda da autoridade é meramente a fase final, embora decisiva, de um processo que solapou basicamente a religião e a tradição” (ARENDR, 1979, p.130). A busca de um entendimento do que se trata quando Arendt fala em tradição – longe de ser uma obviedade que fala por si mesma – suscitou o processo de pensamento que marcou a direção do trabalho de pesquisa como um encadeamento de articulações entre as noções de autoridade, política, verdade, realidade, impossível, desejo, ética e espaços público e privado.

Nesse sentido, o primeiro capítulo apresenta a marca do início, ao tratar da noção de autoridade indo buscar em Arendt o significado da noção de tradição em toda

especificidade de sua obra, em indissolúvel associação com a igualmente específica e precisa idéia que a autora tem de passado e das relações entre filosofia e política.

O segundo capítulo traz uma leitura do texto *Verdade e política* (ARENDR, 1979) e tece considerações acerca da noção de verdade no campo da política e da psicanálise e de algumas articulações entre esses dois campos referentes à noção em questão. Trata-se, com mais precisão, de uma preparação para as discussões que se seguem nos capítulos seguintes.

Articulações entre verdade, impossível e realidade, são o conteúdo do terceiro capítulo. Em que e como a noção de impossível, de Freud e principalmente de Lacan, traz conseqüências sobre o pensar a verdade e a realidade – realidade do mundo e realidade psíquica.

No quarto capítulo são as idéias de desejo e ética que serão pensadas a partir da verdade tomada como um bem e da verdade tomada como verdade do desejo capaz de articular uma ética.

Nas Considerações Finais são retomadas as idéias trabalhadas nos quatro capítulos com o objetivo – atingido apenas imperfeita e parcialmente – de integrá-las a algumas considerações sobre o impossível e o possível em educação no que esta carrega em seu cerne o desamparo, do qual ao mesmo tempo é filha, como condição humana por excelência. Nesse sentido, também algumas articulações em torno da idéia freudiana de “educação para a realidade” retomada por Lajonquière em suas reflexões acerca das “vicissitudes” do fazer educativo.

À parte a mencionada origem da idéia central do trabalho, a tese proposta começou a tomar forma a partir de minha dissertação de mestrado¹ na qual foi trabalhada a questão “Como entender a transmissão no ato educativo – a partir das concepções psicanalíticas de saber, objeto, sujeito, outro e Outro – tendo que o sujeito se constitui no campo do Outro – que vem a ser o que ele tem de mais íntimo e mais radicalmente exterior a si mesmo?”. Uma das conclusões tiradas a partir da reflexão acerca dessa interrogação é que uma maneira de a respondermos, valendo-nos

¹ FOGAÇA, M.R. Transmissão: o nó que ata e desata/uma leitura psicanalítica do ato educativo. São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Linha de pesquisa: Psicologia e Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

da teoria dos discursos de Lacan, é afirmando que a transmissão no ato educativo se dá no próprio ato que ordena, a partir de um significante mestre (S1)², um saber (S2) que suporta a incompletude, um saber de cuja produção se depreende algo heterogêneo à sua “natureza” simbólica, algo que é da ordem da satisfação pulsional sobre a qual não há saber. Trata-se, portanto, de um ato discursivo que possibilita, se oferece³ como possibilidade de amarração do saber do outro/educando ao S1 do mestre e, ao mesmo tempo, por suportar o não-saber (\$), sustenta o não-saber do outro (\$), seu desejo de saber⁴. Em última instância, sustenta que o outro, enquanto sujeito, se dirija a um objeto que só pode ser causa de desejo de saber se for concedido como objeto de satisfação pulsional. Essa conclusão leva quase que “naturalmente”, como consequência lógica, a que tal ato de ordenamento – considerando aqui as ressonâncias polissêmicas da palavra ordem – tem que contar com uma sustentação, uma legitimação, enfim, com uma autorização. O ato educativo se assenta sobre sua autoridade e esta define a relação implícita nesse ato. Sendo assim, a questão passou a ser, então, de que se trata quando falamos “autoridade”?

Embora tenha deixado de ser meu objetivo responder exaustivamente ao que se trata quanto à autoridade, essa questão – no que ela implica de problemática concernente à educação e de sua significação em termos de ponto de partida e base para os desenvolvimentos ulteriores de minha pesquisa – se apresentou como não descartável na configuração geral e final do trabalho.

A questão sobre o que é autoridade constitui um problema pois, quando tratamos de respondê-la, nos defrontamos com respostas que evidenciam que a noção de autoridade, enquanto referente a algo da ordem da experiência, não recobre as experiências nas quais a mesma, como que por definição, deveria recobrir. Entre estas,

² Na teoria dos discursos de Lacan o discurso que tem por agente o S1/significante mestre é o chamado Discurso do Mestre, identificado por ele como o discurso do controle, da consciência, ou seja, o discurso corrente que é o mais “falhado” – freudianamente falando – no sentido de que, o desejo recalcado aparece na trama mesma do discurso. Porém, aqui não se trata de uma simples identificação da posição ocupada pelo agente do discurso na estrutura do Discurso do Mestre com o ato enunciativo que consistiria na transmissão enquanto ato educativo que transmitiria, em última instância, uma posição de assujeitamento à linguagem. Trata-se de um jogo, se o podemos chamar assim, de ocupações sucessivas e alternadas nas estruturas discursivas que possibilitam a emergência do desejo e de sua sustentação num discurso singular.

³ Nesse sentido, pode-se localizar aí residiria o que se afirma como o dom, ou a doação de que tanto se fala em relação ao fazer educativo. O que se doa não é algo que se possui e sim pelo qual se é possuído: um significante ordenador de saber ao qual o educando pode se alienar, se amarrar, num primeiro momento, para ter do que se desalienar, romper com o atamento, e produzir (poiesis) seu próprio S2 (saber) a partir de um S1 desalienado, por assim dizer. A meu ver, a dívida simbólica contraída com o mestre e com o pai é em relação a essa doação de vida simbólica. Em certo sentido, o que se doa é uma condição de liberdade, de desatamento.

⁴ Poderia se adiantar como formulação inicial que autoridade tem a ver com a sustentação do desejo.

as de relações pais e filhos e as de professor e aluno – ambas encampadas por aquilo que chamamos educação – que, pelo contrário, têm sido aclamadas como aquelas nas quais, algo nomeado como declínio ou até como desaparecimento da autoridade, pode ser mais facilmente identificado. Pais e professores se queixam do desaparecimento de algo que “antes” ou “antigamente” fazia com que filhos e alunos se comportassem com o devido respeito à sua posição. Pode-se dizer que suas queixas repousam fundamentalmente sobre a evidência de que sua autoridade de pais e professores já não “funciona” como “antigamente” resultando em que filhos e alunos não obedeçam às suas ordens ou simplesmente não se comportem “bem”. É como se pais e professores não estivessem mais imaginariamente investidos de sua função, desde sempre simbólica, de representar algo que os transcende e garante o pertencimento a uma ordem que a todos governa, iguala e mantém juntos. Mais que isso, pais e professores declaram sua orfandade, desamparo e falta de apoio dessa ordem de sustentação – mesmo sem a identificar – que, unanimemente afirmam, amparava seus avós e seus pais. Nesse desamparo estão sujeitos às vontades e até à selvageria de filhos e alunos. Em outras palavras, a noção de autoridade que conservamos do passado – fundamentalmente aquela que a afirma enquanto garantidora de obediência a ordens ou normas – não se encaixa nas experiências cotidianas dos educadores do presente.

Portanto, pode-se afirmar que a questão da autoridade pede ser pensada colocando-se em “comparação” experiências atuais com experiências do que foi “antigamente” a autoridade. Nesse sentido, a obra de Hannah Arendt é incontornável por oferecer elementos preciosos e fundamentais a uma reflexão sobre autoridade num contexto ao mesmo tempo amplo e estrito, assim como, tem alguns pontos que favorecem a interlocução com a psicanálise. Um desses pontos é o procedimento metodológico arendtiano de recurso ao passado para a compreensão do presente, procedimento que guarda uma certa analogia com o da psicanálise.

Dois foram os textos que marcaram o início do caminho percorrido com Arendt: *Que é autoridade* e *A crise na educação*, ambos publicados na coletânea intitulada **Entre o passado e o futuro** (ARENDR, 1979). Esses dois textos contêm grande parte dos argumentos e questões investigados em função de meu objetivo inicial de construir algo em torno do esvaziamento que configura a noção de autoridade hoje, fundamentalmente no campo educativo, tão problematizado por essa configuração.

Em *Que é autoridade?* Hannah Arendt apresenta uma resposta contundente à pergunta por ela mesma colocada : “Tanto prática quanto teoricamente, não estamos

mais em posição de saber o que a autoridade realmente é” (ARENDDT, 1979, p. 128). E mais: “Se autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos” (ARENDDT, 1979, p. 129) ou seja, a autoridade se define, essencialmente, pelo que ela não é⁵.

Não é fruto do acaso que uma noção colocada de antemão como sendo da ordem de um não saber, localizada num ponto topologicamente definido como “nem este, nem aquele” (a autoridade não está no poder da violência, nem no poder da persuasão), faça questão para um estudo psicanalítico. O paradoxal dessa “localização” negativa tem, a meu ver, afinidade com a afirmação lacaniana de que o sujeito se constitui no campo do Outro, e para tanto tem que se haver com uma escolha forçada entre duas perdas irreduzíveis – de sentido e/ou de ser – que o coloca diante do paradoxo de sua existência de ser de linguagem: nem ser, nem sentido.

O eixo central de minha dissertação de mestrado já havia sido justamente o que há de paradoxal no ato educativo de transmissão entendido como um ato/desata significante que atualiza o sujeito, ou seja, atualiza a constituição subjetiva em dois momentos lógicos (LACAN, 1985) sucessivos e inseparáveis: alienação e separação. O paradoxo em questão diz respeito ao fato de que, para constituir-se como sujeito, deixar de ser *infans*/falado e aceder à fala/discurso, o ser humano precisa, num primeiro momento lógico, alienar-se ao significante que vem do Outro/Mãe/Mestre⁶ – ser esse significante de desejo do Outro/Mãe/Mestre – para poder dele se separar numa operação de corte significante instaurado pelo vazio produzido entre ele e o outro/Outro. Vazio feito da inevitável ausência desse outro/Outro que suscita o desejo/falta/interrogação acerca do desejo. Portanto, o sujeito se constitui tomando a palavra, passando a falar do outro/agora/objeto, não sem passar pelo ser outro/falado/objeto – posições desde então diferenciadas pelo corte significante⁷ – embora, como já o dissera Freud, o outro nunca deixe de entranhar o sujeito, sendo para sempre seu estranho familiar. A partir do corte significante, para estabelecer algum laço com o outro/Outro, o sujeito terá que produzir aquilo de que é feito e cuja matéria – a linguagem – é a única capaz de fazê-lo no

⁵ Em se definindo pelo que não é, autoridade guarda relação com algo que se porta sem o ter/possuir.

⁶ Mestre porque, o significante primordial, referente ao desejo da mãe, é o primeiro S1 para o sujeito. É o que vai representá-lo perante o S2 da cadeia significante.

⁷ Segundo Lacan (1985), como uma lâmina cortante o significante separa a mãe do seio, constituindo este como objeto de desejo e, simultaneamente, como falta – do sujeito e da mãe. Uma das afirmações que se pode fazer sobre o objeto (a) é que ele tem por função recobrir essa falta irreduzível e, nesse sentido, se enlaça à cadeia significante (S2) que surge para dar sentido ao significante primordial do desejo do Outro (S1), ou seja, para encobrir sua falta de sentido (efeito afanísico do S2).

campo do humano: o discurso. Um laço feito de uma matéria inconsistente, oscilante, escorregadia, deslizante e, no entanto, a única com poder para manter-nos, enlaçados, num pacto civilizatório que vem se mantendo – com maior ou menor sucesso – há milênios. É justamente em relação à problemática manutenção desse pacto que a questão da autoridade, ou de seu desaparecimento, se delineia há mais de um século como uma questão de relevo em relação à qual a psicanálise tem algo a dizer, introduzindo aí seu sujeito.

Em *A crise na educação* Arendt (1979) retoma a problemática da autoridade no contexto da educação moderna recorrendo ao sentido da palavra *crise* que remete a momento crítico no qual se pode decidir o rumo, favorável ou desfavorável, da situação considerada crítica, que pode ser considerada como uma “oportunidade por ela proporcionada à reflexão”(ARENDT, 1979, p. 223). É nesse sentido que aponta a falta de reflexão que envolve “o atual estado de coisas”, como costuma se expressar, no qual identifica como causas as decorrências das relações entre as esferas pública e privada da vida que sofreram mudanças significativas na época moderna. Portanto, para a autora as causas para o que hoje se passa no campo educativo – enquanto esfera pré-política – devem ser buscadas no campo da política ou partindo do exame do que *foi* a política enquanto experiência estrita da esfera pública da vida. É nesse ponto em que se articulam as idéias de Arendt acerca da política e da educação que introduziu a psicanálise como um terceiro campo para uma articulação a três: política, educação e psicanálise.

A psicanálise, assim como a educação moderna, pode ser considerada como consequência, em alguma medida, dessa mudança nas relações entre o público e o privado tal como Arendt a vê. Em última instância, das mudanças ocorridas em relação à própria idéia de política desde que os gregos a inventaram e da tradição iniciada quando esta sofre um primeiro golpe do pensamento através de Platão. Para a autora, essas mudanças – que trazem em seu seio uma crescente perda da autoridade no mundo moderno, perda essa alinhada ao “processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição”(ARENDT, 1979, p.130) – assumem em nossos dias a forma de crise que, no caso da autoridade, deve ser entendida não como crise da autoridade em geral, e sim como crise política da autoridade ou da autoridade política, que atinge as “esferas pré-políticas” da família e da escola. Para Arendt, o rompimento do fio da tradição que nos ligava a nossos antepassados, fez com que a autoridade, que no sentido

romano tal como nos foi legado está intrinsecamente ligada tanto à tradição quanto à religião, se perdesse.

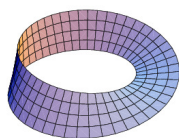
Em *A condição humana* Arendt (2007) faz uma extensa e minuciosa análise de como o deslocamento de sentido do político, em sua relação com as esferas pública e privada da vida, culminou na “derrota do *Homo Faber*” que consiste na redução dos objetos criados pelo homem para seu uso (contando com a durabilidade do objeto, sua permanência no mundo para além da vida biológica do artífice, a relação entre meios e fins, etc.) à categoria de objetos de consumo que remete à natureza cíclica e, portanto, repetitiva das necessidades vitais do *Animal Laborans*. Poderíamos dizer freudianamente tratar-se de uma vitória da pulsão de morte, no que está vinculada à repetição, e de uma vitória do gozo, lacanianamente falando. Ainda como parte das mudanças ocorridas no rastro do advento da modernidade, Arendt coloca que a consideração da vida “isto é, a vida terrena dos indivíduos e da família, como o bem supremo”(ARENDR, 1979, p.273), modifica as relações entre as esferas da vida tais como a autora propõe a partir das diferenciações acerca das *bios* de Aristóteles presentes na construção de sua idéia de *condição humana*.

Lacan, desde o princípio de seu ensino advertiu quanto aos perigos e conseqüências de termos o discurso da ciência – enquanto promessa da superação da morte através da afirmação de que tudo é possível – como modalidade discursiva, e portanto subjetiva, prevalente de nossa época. Não é sem conseqüência que a experiência da morte e a linguagem estejam intrinsecamente associados na origem mítica da civilização tal como Freud a conta em *Totem e Tabu*. A linguagem, o simbólico, é a presentificação da morte. Evocar quer dizer: aquilo que evoco está morto enquanto coisa real. O discurso da ciência, por se apoiar numa enunciação recalcada, recalca tal evocação da morte, do impossível.

Hannah Arendt também faz seu alerta quanto às conseqüências do que ela considera uma “rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele (o homem) deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo”(ARNDR,2003,p.10). Tais conseqüências, segundo a autora, sejam quais forem, dizem respeito a uma situação propiciada pela ciência de “grande significado político” pois, “sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (ARENDR, 2003, p.11).

Embora muitos dos entraves ao tipo de investigação aqui proposto tenham sido tratados por muitos dos que trabalharam as relações, ou no marco das relações, entre o carácter radicalmente singular da experiência psicanalítica e tudo que se passa entre vários, cabem aqui colocações de ordem metodológica – no sentido de localizar essa investigação numa genealogia de pensamento iniciada por Freud, naquilo que o mesmo denominou psicanálise aplicada, por se tratar de uma investigação psicanalítica fora do plano da especificidade de sua práxis. Duas razões que se confundem se apresentam para justificar tais colocações. A primeira delas é que, para a psicanálise, o método está tão intrinsecamente ligado a suas outras dimensões, o tratamento e a teoria, que, no decorrer desta Introdução, discorrer sobre método se confunde com a articulação teórica do tema no interior da qual se enunciam hipóteses. A segunda das razões é que, rebater as críticas que durante décadas esse tipo de estudo sofreu, e ainda sofre, por parte de segmentos mais ortodoxos da psicanálise – em função de tratar-se de investigação fora de uma relação transferencial analítica definida por um determinado *setting* – consiste, ao mesmo tempo, na circunscrição do objeto de estudo, assim como a própria introdução do tema.

A resposta às mencionadas críticas⁸ é a colocação em cena da genealogia cujo ponto de origem em Freud foi recuperado por Lacan ao promover uma ruptura com a ortodoxia dominante no campo psicanalítico – que teve como uma de suas conseqüências a concepção de sujeito e a radicalização do carácter da articulação sujeito/Outro. Articulação que leva à substituição da idéia de limite, entre algo tido como interior e algo tido como exterior, pela idéia de uma certa continuidade exterior/interior possibilitada por figuras topológicas, como a faixa de Moebius .



faixa de Moebius

⁸ O risco de generalização que aponta uma identidade entre o individual e o coletivo, a descaracterização e abrangência dos conceitos através de uma “psicologização dos fenômenos” e a impossibilidade de engendramento de mudanças subjetivas nos sujeitos sociais (ROSA, 2004).

Em *Totem e Tabu* (1912-3), Freud abre caminho para pensar o coletivo propondo o mito como via para a compreensão do vínculo social. Em *Mal estar na cultura* (1929-30), fala de como o processo civilizatório, com suas exigências, cobra um preço muito alto do homem quanto a sua felicidade e também de como esse processo tem sua origem na aspiração humana de encontrar consolo e proteção contra o desamparo que, no entanto, se reapresenta a cada humano que nasce, independentemente das condições materiais de seu nascimento. A cultura, enquanto poder de controle contra a natureza hostil, obtido através de um crescente saber sobre suas leis, se organiza em instituições regulamentadoras de tudo que se passa entre os homens, através de interdições, para estes não se deixarem arrastar exclusivamente por seus interesses narcísicos – o que seria fatal para a civilização dependente das relações altruísticas.

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), são destrinchadas as operações de identificação através das quais os indivíduos se agrupam em torno de um líder, ou seja, as identificações com o líder/superior/Um e com os liderados/iguais/*socius*. Identificações que – segundo Slavoj Žižek (1992), sociólogo contemporâneo leitor de Lacan – estão no cerne dos mecanismos do funcionamento ideológico⁹ no qual “a articulação conjunta entre identificação imaginária e identificação simbólica sob o domínio da identificação simbólica, constitui o mecanismo pelo qual o sujeito é integrado num dado campo sócio-simbólico...”(ŽIZEK, 1992, p.108). Citando o psicanalista Jacques Alain Miller:

Lacan soube extrair do texto de Freud a diferença entre o eu ideal, que grafou como *i*, e o ideal do eu, *I*. No nível desse *I*, vocês não têm nenhuma dificuldade de introduzir o social. Podem, perfeita e legitimamente, interpretar o *I* do ideal como uma função social e ideológica. Aliás, é o que faz o próprio Lacan em seus *Escritos*: coloca uma política na base da psicologia, a ponto de podermos considerar lacaniana a tese de que toda psicologia é social. Ela o é, senão no nível que investigamos o *i*, pelo menos no nível onde fixamos o *I*.¹⁰

⁹ Lacan (1985), define alienação – termo associado a mecanismos ideológicos – como um dos tempos da constituição do sujeito no qual, em função de sua condição de desamparo, tanto orgânico quanto simbólico, o *infans* aliena seu eu à imagem do outro (identificação imaginária) sob a forma de um significante vindo do outro/Outro, ou seja, sob uma certa articulação das identificações imaginária e simbólica da qual deve separar-se para poder se constituir enquanto sujeito de desejo, muito embora sendo este da ordem da singularidade, nunca deixe de se referir ao Outro.

¹⁰ Miller apud ŽIZEK (1992, p.108).

Zizek reforça o caráter de irreduzível inerência, de uma operação que diz respeito ao sujeito, ao campo do social ou, como diria Lacan, ao campo do Outro.

Reflexões acerca das instituições e da instituição psicanalítica, em particular, permeiam toda obra de Lacan enquanto crítica a uma certa direção tomada pelo movimento psicanalítico pós-morte de Freud que, em certo momento, levou a uma dissensão da qual resultou sua expulsão da IPA/ Associação Internacional de Psicanálise. Um texto que se tornou clássico nesse sentido é a transcrição de seu discurso proferido quando da fundação da Escola Francesa de Psicanálise no dia 21 de julho de 1964, a “Ata de Fundação”, no qual se refere à psicanálise, campo fundado por Freud, como “*práxis* original”. O termo *práxis* tem nesse momento um forte significado, uma vez que, trata-se de um discurso/ata que é um discurso/ato essencialmente político. Ato que marca uma posição de “crítica assídua” que “denuncie os desvios e os compromissos que freiem seu (da psicanálise) progresso, degradando sua utilização” e, uma “intenção” de que o trabalho realizado na Escola restaure “a lâmina cortante da verdade” do campo aberto por Freud sob o nome de psicanálise. Ao denominar sua exclusão efetuada pela IPA do quadro de didatas, por ela reconhecidos, de “excomunhão”¹¹, Lacan alude ao caráter religioso ortodoxo que denunciava como sendo característica do que, então, se passava naquela instituição. A “Ata”/ato denuncia que a institucionalização “oficial” da psicanálise, tal como então se dava, elidia as conseqüências que a presença da mesma produzia, ou poderia produzir, no campo do social em relação à subjetividade de sua época, ou seja, o caráter político da psicanálise – que, em sendo elidido, transformava a mesma em religião¹². Um dos pontos dessa elisão refere-se, justamente, à questão da psicanálise aplicada, que na Escola assume lugar ao lado da Psicanálise Pura como uma de suas Seções, contendo como sub-seções: 1.comentário permanente do movimento psicanalítico, 2. articulação com as ciências afins; 3. ética da psicanálise, que é a *práxis* de sua teoria. Fica aqui evidenciado que Lacan pretendeu, desde o início de um ensino próprio, colocar a psicanálise “no mundo”, retomando o caminho aberto por Freud em sua busca do estatuto do sujeito moderno por ele concebido como mergulhado num mal estar advindo

¹¹ Lacan foi membro da Sociedade de Psicanálise de Paris (SPP) afiliada à IPA até 1953 quando discussões sobre a duração das sessões,entre outras, o levaram a integrar o grupo fundador da Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP) quando deu início ao seu Seminário quinzenal. A SFP inicia negociações para sua aprovação como filiada da IPA. Após muitas discussões e tentativas, o comitê executivo da IPA recusou a Lacan o direito de formar analistas excluindo-o, assim como a Françoise Dolto, do quadro de didatas. Ocorre, então, uma crise que leva à dissolução da SPP e Lacan funda, em 1964, a École Freudienne de Paris (EFP).

¹² Ou seja, em proliferação de sentidos.

de um sentimento de culpa por não corresponder aos ideais e às paradoxais exigências de sua época que, segundo Freud, estariam vinculadas ao supereu.¹³

A radicalização da via freudiana efetuada por Lacan também teve como efeito uma noção de discurso enquanto constituinte do laço social, sendo que, todo discurso tem por referente “aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar” (LACAN, 1992,p.65). Ou seja, como dito acima, o discurso em geral, tem sempre certo parentesco com o chamado Discurso do Mestre – discurso da dominação, do governo do outro e da consciência¹⁴ – do qual deriva, por deslocamentos/giros dos quatro elementos na estrutura, o discurso do saber que se refere à ciência, enquanto saber que se transmite universitariamente. O sujeito da ciência, o sujeito a que se refere o saber científico, sofre do mal-estar de saber sobre si mesmo o que sabe a ciência, ou seja, nada que se refira à verdade de seu desejo. Esse mal-estar na cultura da ciência é decorrente do tipo de laço social que o discurso da ciência/universitário ordena a partir de seu agente, o saber científico/universitário/especialista. Esse saber distancia o sujeito de sua verdade de sujeito, qual seja, de sujeito dividido entre saber e gozo uma vez que a ciência trabalha no sentido de eliminar o gozo – denunciado pela enunciação que atravessa os enunciados – inerente à linguagem enquanto fala. Eliminar a morte que habita o cerne da linguagem através do domínio de técnicas e da produção de objetos – a tecnociência – criados para dar conta de toda falta, transformando o que era próprio da ordem do desejo, em necessidade. Trata-se de uma reconfiguração contemporânea, específica do tipo de laço proposto pelo capitalismo¹⁵, da relação com o objeto caracterizada por um que tipo de gozo que se pretende sem mediação – que em última instância prescindiria do Outro. Nesse contexto todo tipo de crise e declínio de práticas que têm um fim em si mesmas, de valores éticos e funções sociais – do pai, da educação, da autoridade, da política, ... – tem lugar.

Portanto, a partir, fundamentalmente, do destaque de aspectos das obras de Freud e Lacan, se verifica que desde sempre a psicanálise tem se articulado com o social e o político – incluindo aqui a educação enquanto campo que condensa muitas

¹³ Lembrando que a psicanálise surge como resultado de uma inquietação de Freud, quanto ao mistério da histeria, que resultou numa leitura da mesma como um mal estar sintomático de sua época.

¹⁴ No texto referido Lacan trabalha o discurso analítico – um dos quatro ao lado do da histórica, da ciência e do mestre – como avesso deste último (o que se pode observar na escrita das estruturas), ou seja, como o discurso inverso à dominação, no qual o lugar de agente é ocupado pelo objeto. Mais tarde (LACAN, 2005), em decorrência dos avanços no uso da topologia, vai afirmar que não existe avesso.

¹⁵ Chamado por Lacan discurso do capitalista que tem por resultado/produto o mais-de-gozar, termo/conceito cunhado por Lacan como isomorfo à mais valia de Karl Marx (Cf.LACAN, 2008).

das problemáticas advindas do social e do político¹⁶. Indo mais além, poderíamos afirmar que tal articulação, desde a preocupação do médico Freud com a clínica da histeria, se apresentou justamente na imbricação do sofrimento psíquico singular de cada histérica com a hipótese da etiologia das neuroses que a localiza justamente nas vicissitudes da civilização e seu caráter repressivo das pulsões, ou seja, desde sempre. Indo um pouco mais além, pode-se propor que esse ponto de articulação se configura como o objeto mesmo da psicanálise uma vez que esta é, como o afirma Lacan, a ciência do que falta ao homem que vem a ser o que este perde de real de ser sexuado quando se constitui como sujeito, assujeitado ao significante. A psicanálise se ocupa do que a ciência moderna rejeita, ou seja, dos efeitos da perda de real implicados na subjetivação e do recalçamento dessa perda. Tais efeitos ocorrem em função de que o real não pode ser totalmente simbolizado e que o resto resultante da simbolização impossibilita o sujeito de se alocar plenamente no simbólico, assim como de “voltar” para o real.

Nesse sentido, o sujeito da psicanálise é efeito do movimento, efetuado pela ciência moderna, de recalçamento do primeiro recalque¹⁷ que incidiu sobre o resto de real que não pôde ser simbolizado, metaforizado pelo rito totêmico, quando da incorporação canibalística do pai mítico da horda primitiva. Tal recalçamento tem por objeto a presença da morte na linguagem – e, em termos mais concretos, a presença da morte na vida, através de todo tipo de tecnologias – e, como efeito, a divisão do sujeito entre um saber que coincide com o saber epistêmico sobre um objeto epistêmico e um outro saber, inconsciente, que diz respeito ao resto de real teorizado por Lacan como objeto *a*, que diz respeito ao desejo e ao gozo.

Portanto, a subversão da psicanálise em relação à ciência consiste em conceber o sujeito como dividido e, dessa divisão, se ocupa do sujeito do inconsciente e de seu objeto, enquanto causa de desejo e de gozo. Mais precisamente, como afirma Elia (2008) a psicanálise se ocupa, tem por objeto, a função de divisão (do sujeito) do objeto *a*.

¹⁶ Considerando com Arendt (1972) que a educação é uma esfera pré-política da sociedade.

¹⁷ O primeiro recalçamento do real não simbolizável pode ser relacionado com o Discurso do Mestre no qual o agente fala, pensando estar falando sua verdade, sem saber que sua verdade ele só pode meio-dizer, uma vez que há o resto de real perdido ao qual ele não poderá ter acesso simbolicamente. Pode-se dizer que, no discurso do mestre, a verdade sobre a morte da coisa inerente à simbolização pode ser vislumbrada através da enunciação que atravessa o enunciado. O segundo recalçamento pode ser relacionado com o discurso da ciência/universitário no qual o agente fala sobre a verdade de um outro, o mestre, que supostamente tem acesso à própria verdade, com a qual ele se identifica sob a forma de um enunciado esvaziado de enunciação. Cf. LEBRUN, 2004.

Ainda quanto à questão do método, é importante ressaltar que Freud criou um dispositivo de acesso simultâneo ao campo de investigação e clínica, a associação livre, que faz uso da palavra com o objetivo de que esta venha a ficar, como aponta Elia “desprovida de todos os seus atributos significativos, sua carga de valor, seu sentido compartilhado socialmente, sua intenção comunicacional.” (ELIA, 2008,p. 67). Não para que o sujeito fique alienado – no sentido de indiferença aos problemas políticos e sociais, a chamada realidade social, o qual comumente se atribui a esse termo e que durante muito tempo acompanhou a psicanálise como uma sombra de preconceito da esquerda política – e sim, para que este se desaliena dos significantes que governam sua existência ou ex-sistência, como diria Lacan, e nesse sentido a psicanálise é uma experiência ética. Essa operação se dá na transferência, na clínica, como a produção de um saber inconsciente enquanto resultado de uma escuta do desejo e de sua interpretação, ou seja, do método psicanalítico. Porém, os processos inconscientes, como o demonstrou Freud em seus estudos acerca do chiste e dos atos falhos, não deixam de estar presentes e se manifestar na vida cotidiana das pessoas, e não apenas nas patologias. O texto “*Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar*” (1914, 1974) é um exemplo de como Freud estende o domínio do conceito de transferência à vida “normal”:

Transferimos para eles o respeito e as expectativas ligadas ao pai onisciente de nossa infância e depois começamos a tratá-los como tratávamos nossos pais em casa. Confrontâmo-los com a ambivalência que tínhamos adquirido em nossa próprias famílias e, ajudados por ela, lutamos como tínhamos o hábito de lutar com nossos pais em carne e osso. A menos que levemos em consideração nossos quartos de criança e nossos lares, nosso comportamento para com os professores seria não apenas incompreensível, mas também indesculpável (FREUD, 1974, p. 288).

Estendendo a interpretação da transferência para um campo exterior à clínica, Freud autoriza tal procedimento como leitura de um fenômeno compartilhado por muitos – note-se o emprego do plural – que se apresenta de maneira não evidente em suas causas e cujo entendimento pode ser buscado no funcionamento psíquico do sujeito. O modelo de funcionamento psíquico evocado no texto é o do complexo de Édipo proposto por Freud como uma estrutura universal vivenciada por cada ser humano vivencia de maneira singular. A universalidade do Édipo diz respeito à instituição do *socius*, na medida em que, coloca em questão a relação entre iguais, assim

como diz respeito à relação com o poder, se colocando também como questão política¹⁸. Portanto, pode-se dizer uma vez mais que, o funcionamento psíquico está, para a psicanálise, desde sempre vinculado ao outro/Outro: tanto é possível falar do que se passa com o sujeito, enquanto subjetividade de uma época, a partir de uma análise teórica do que se passa com o social, como é possível fazer uma análise do social a partir do que se passa com o sujeito de uma época.

A questão da responsabilidade do analista em relação à subjetividade de sua época é colocada por Lacan em um texto de 1953 *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise* – conhecido como o Discurso de Roma no qual introduz formalmente sua tese do inconsciente estruturado como uma linguagem – nos seguintes termos: “É melhor que renuncie quem não consegue unir seu horizonte à subjetividade de sua época. Pois, como fazer de seu ser o eixo de tantas vidas aquele que não soubesse nada da dialética que o lança com essas vidas em um movimento simbólico?” (LACAN, 1984,p.309). Essa referência é usada por Marie-Hélène Brousse¹⁹ para lembrar que, para Lacan, a dialética do desejo e, portanto, do sujeito, não é jamais individual e que o inconsciente é político, na medida em que se trata de uma questão de discurso, e o inconsciente é o discurso do Outro. Brousse assinala que na frase citada, Lacan está apontando para o fato de a experiência do analisando ser “uma experiência ética, que coloca em questão os fundamentos essenciais de seu destino” (BROUSSE, 2003,p.18) e que, por outro lado, ao analista se coloca um imperativo de deciframento do Outro simbólico, um imperativo de saber de caráter político, que se refere à estrutura da linguagem tal como esta nos permeia.

Outro aspecto levantado por Brousse, no tocante à relação da psicanálise com a política, é a idéia lacaniana a respeito do ato analítico. O uso do significante “ato” já aponta para o que desde o início, com os gregos, definia a política – do grego *ta politika*²⁰, vinda de *polis* – como o campo da ação na qual se inclui a dimensão do discurso, uma vez que, em se tratando de relações entre cidadãos igualmente livres, o que define essas relações, que se dão no âmbito público, é a busca do consenso com respeito aos negócios/governo da cidade através do discurso *//logos/* argumentação/

¹⁸Embora a acepção de política tal como os gregos a tinham, excluía a família, a *oikós*, de seu campo, justamente porque aí as relações de poder são de caráter compulsório.

¹⁹Seminário Internacional “O inconsciente é a política” realizado pela Escola Brasileira de Psicanálise em novembro de 2002 e publicado em maio de 2003 pela própria Escola.

²⁰“Ta politika são os negócios públicos dirigidos pelos cidadãos: costumes, leis, erário público, organização da defesa e da guerra, administração dos serviços públicos (abertura de ruas, estradas e portos, construção de templos e fortificações, obras de irrigação, etc.) e das atividades econômicas da Cidade (moeda, impostos e tributos, tratados comerciais, etc.)”(CHAUI,2000).

persuasão. Com relação ao ato analítico, Lacan afirma no seminário *O ato psicanalítico* (1967-1968)²¹ que sua dimensão constitutiva, como de todo ato, é sua dimensão significativa, simbólica, pois não existe ato que não considere o Outro, embora, para que haja ato, é necessário atravessar uma fronteira, dar um passo – num certo sentido transgressor, de rompimento com o Outro – a partir do qual existirá um antes e um depois, a exemplo do citado Ato/Ata de Fundação da Escola Francesa de Psicanálise.

Quando Hannah Arendt formula sua contundente resposta à questão por ela mesma colocada “o que é autoridade?”, fala de algo perdido enquanto experiência, e que, portanto, a pergunta deveria ser “o que foi autoridade?” “uma vez que não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes²² comum a todos nós” (ARENDR,1979, p.127). Tal perda de alguma maneira está ligada à perda da força de metáfora de um tipo de autoridade “de caráter simples e elementar”(ARENDR, 1979, p.128) durante muito tempo aceita, sem contestação, como necessária/natural enquanto garantidora tanto da vida quanto da regulação entre os iguais (política). Por outro lado, a perda da força de metáfora está ligada à perda da força da tradição, que para Arendt está ligada à questão da experiência comum da qual resultam sentidos compartilhados sem os quais os homens mergulham no mais profundo desamparo. Portanto, é na linguagem que o desamparo, condição humana por excelência, encontra abrigo e consolo e expressão. Sendo assim, fica a questão da condição do homem moderno inextricavelmente ligada ao desamparo em relação à linguagem que o abandona – metáforas que se perdem no tempo – na mesma medida que a abandona por não suportar sua incompletude, dele e dela.

²¹ Versão traduzida de transcrição, datilografada para distribuição interna de “Discurso Freudiano”, Buenos Aires. Tradução de Silvia García Espil.

²² Em psicanálise, a experiência incontestada e comum a todos nós é a experiência da castração simbólica, ou seja, o constituir-se como sujeito, o assujeitamento à linguagem e, em termos freudianos, integrar o *socius* fundado na morte do real (assassinato compartilhado do pai da horda) que retorna no ritual totêmico que simboliza sua morte perenizando simbolicamente sua vida/lei/autoridade. Lacan tenta formalizar essa experiência através do mecanismo do passe.

CAPÍTULO I

TRADIÇÃO E AUTORIDADE

A tradição é o esquecimento da origem.

Heidegger

No ensaio “A crise na educação”, publicado na coletânea de ensaios intitulada *Entre o passado e o futuro*²³, Hannah Arendt afirma ser a autoridade a forma assumida pela responsabilidade em relação mundo²⁴ em se tratando de educação, ou seja, da relação entre os adultos e os novos²⁵ e uma das faces da crise em questão é a rejeição da autoridade “pelos adultos e isso somente pode significar uma coisa: os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças” (ARENDDT, 1979, p. 240). No mesmo texto, a autora coloca que a responsabilidade diz respeito a dar ordens, por um lado, e a obedecê-las, por outro, e tanto uma coisa quanto outra, está sendo rejeitada, consciente ou inconscientemente, naquilo que se configura como a perda da autoridade na modernidade. Assim, em princípio, a responsabilidade pelo mundo e a autoridade, dizem respeito ao governo, uma vez que se trata de dar/receber ordens. Por outro lado, ao entendermos autoridade, em se tratando de educação, como a forma que a responsabilidade assume em relação ao mundo,

²³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

²⁴ Mundo, para Arendt, é um artifício humano que “separa a existência humana de todo ambiente meramente animal” (ARENDDT, 2007, p. 10), e “cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele.” (ARENDDT, 1993, p.269). Em oposição ao mundo há a ausência-de-mundo – ausência do que há/havia/houve/deveria haver *entre* os seres humanos – que caracteriza o deserto. Para melhor entendermos a idéia de mundo temos que nos remeter às idéias da autora acerca da “condição humana”, o que faremos mais adiante. Por seu lado, a responsabilidade pelo mundo é a responsabilidade quanto a seu futuro.

²⁵ Os *óí neói*, como os gregos se referiam aos jovens e, portanto, educáveis. Para Arendt só há educação de crianças e jovens por se tratar, na educação, de uma relação de desigualdade constitutiva, que não há, ou não deveria existir, nas relações entre adultos. O que constituiria essa desigualdade, entre outras coisas seria, justamente, a autoridade do adulto em relação ao novo, sob a forma de sua responsabilidade quanto ao futuro do mundo velho que representa/apresenta ao novo. Em termos psicanalíticos poderíamos dizer que a responsabilidade diz respeito à condição de sujeito que o adulto deve professar não eximindo-se de sua posição ética perante a lei do desejo.

estaremos nos colocando o problema da relação entre educação e governo²⁶.

É nesse ponto de encontro entre educação e governo – a autoridade como um dar/receber ordens²⁷ – que a política se coloca como incontornável para pensar, de início, esses dois impossíveis freudianos, uma vez que, tal como coloca Arendt (1979, p.240), “Evidentemente, há uma conexão entre a perda de autoridade na vida pública e política e os âmbitos privados e pré-políticos da família e da escola”, assim como, “que a perda de autoridade iniciada na esfera política deva terminar na esfera privada”(ARENDDT,1979, p.240).

A evidência de tais afirmações decorre da “natureza”, tanto da crise quanto de nosso pensamento político tradicional, o qual tomou como modelos de autoridade aquela dos pais sobre os filhos e do professor sobre o aluno – modelos já encontrados em Platão e Aristóteles – que apontam para o caráter problemático da autoridade em política uma vez que, a rigor, em política, tomada em sua acepção originária, ou seja, enquanto o que se fazia na polis grega entre adultos livres, não poderia haver ordem/obediência, ou seja, diferença implicando em desigualdade.

Nesse sentido, Arendt afirma que o contemporâneo estado de coisas²⁸ na educação em crise nada tem a ver, diretamente, com a educação e sim com as concepções de vida privada e mundo público surgidas na sociedade moderna – que se conduziram em direção à indiferenciação entre ambas – tomadas pelos educadores, numa modernização tardia, sem crítica e sem reflexão sobre as consequências possíveis para a vida das crianças.

²⁶ Estou aqui considerando que governo e política não se recobrem, principalmente se tomarmos política na acepção originária de relativa a *polis*, ou seja, a maneira que os gregos inventaram para dar conta da pluralidade dos homens nas vicissitudes da vida em comum, ou seja, uma forma democrática de governo, que não cabe, em se tratando de educação. Ainda com relação a esta questão, podemos pensar – no “só depois” das elaborações de Lacan nas quais há um equacionamento entre discurso e ordenamento – que quando Freud falou acerca do impossível do governar deu margem a que pensemos o impossível em pelo menos dois níveis. Primeiro: que o impossível do governar se confunde com o impossível da linguagem/discurso e, portanto, a todas formas de ordenamento discursivo/governo. Segundo: que usou governo no lugar de política (numa espécie de metonímia) e então o impossível se refere ao impossível da política enquanto forma de governo/discurso.

²⁷ Uma vez que nas palavras da autora “sempre que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo” (ARENDDT, 1979, p. 240) e a responsabilidade diz respeito a dar ordens assim como a obedecê-las.

²⁸ Arendt (1979, p. 229-232) está se referindo aqui a questões referentes à educação nos Estados Unidos na década de 1950 que, em função da configuração de uma crise, precipitaram medidas que, segundo a autora, se apoiaram em três pressupostos básicos: “existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças, autônomos e que se deve, na medida do possível, permitir que elas governem”; “Sob a influência da Psicologia moderna e dos princípios do Pragmatismo, a Pedagogia transformou-se em uma ciência do ensino em geral a ponto de se emancipar inteiramente da matéria efetiva a ser ensinada”; “[...] só é possível conhecer e compreender aquilo que nós mesmos fizemos[...]”.

Portanto, a educação estaria sofrendo das consequências de algo que, tendo tido lugar com o advento da modernidade, vem dificultando ou até impossibilitando a diferenciação, quer seja entre educação e política, quer seja entre adultos e crianças ou entre professor e aluno – (in) diferenciações correlatas àquela entre as esferas pública e privada da vida²⁹. Para Arendt, esse algo foi/é a quebra da tradição, que, por estar intimamente ligada à religião e à autoridade³⁰ conduziu à sua perda enquanto idéia e enquanto experiência, tal qual existiu para os romanos, seus inventores: “A crise da autoridade na educação guarda a mais estreita conexão com a crise da tradição, ou seja, com a nossa atitude face ao âmbito do passado”(ARENDT,1979, p.243).

Nesse sentido, cabe uma primeira interrogação a respeito do que Arendt entende por tradição enquanto atitude em relação ao passado, e de que passado se trata aqui, para pensarmos a questão da autoridade no âmbito desta pesquisa. Um segundo ponto a ser trabalhado vai no sentido de podermos recolher de Arendt uma demonstração de que é sobre o recalque das experiências políticas originárias, mais precisamente sobre o recalque de parte essencial da política, que se produziu no ocidente o vínculo entre saber e poder dado no governo. Vínculo problematizado pela psicanálise na medida em que fundou uma tradição de exclusão daquilo que recalcou, que poderíamos chamar de seu impossível, seu real. Tradição de exclusão da política enquanto experiência de liberdade.

No decorrer do texto *Que é autoridade?*³¹, Hannah Arendt formula algumas respostas à questão por ela mesma colocada: em seu único ponto essencial “a autoridade é tudo aquilo que faz com que as pessoas obedeçam.” (ARENDT, 1979, p. 141), “A autoridade implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade” (ARENDT,1979, p.149) e, “Se autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.” (ARENDT,1979, p.129). Porém, é na radical afirmação “[...] não estamos mais em posição de saber o que autoridade é” (ARENDT,1979, p.128), que

²⁹ Uma questão a ser colocada é como a se operou a passagem de algo – o governo, o dar e obedecer ordens, a desigualdade – que na polis pertenceu à esfera privada da vida, para a esfera pública, ou nas palavras de Arendt, introduziu “entre o público e o privado uma esfera social” (Arendt,1979, p.238) que se caracteriza pela indistinção entre o público e o privado e mais, que rejeita a distinção entre essas esferas. E ainda, em que medida essa indistinção entre o público e o privado está relacionada à ruptura da tradição e à conseqüente ou concomitante perda da autoridade. Questão a ser retomada mais adiante.

³⁰ Tradição, religião e autoridade: os três pilares de sustentação de Roma.

³¹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p.127-187.

encontramos um ponto de partida, uma brecha³² aberta onde a autoridade pode ser pensada a partir do que *foi*, nos valendo de um procedimento análogo ao utilizado pela autora – justamente onde também guarda certa analogia com o método psicanalítico no que este se configura como investigação –, qual seja, um retorno ao passado tomado como capaz de dar algum sentido ao presente, quando nele se desvelam origens esquecidas³³. É nesse sentido que vai a leitura de André Duarte³⁴, cujas análises fornecem fios propícios à trama com a teoria psicanalítica. Em seu minucioso e extenso estudo encontramos o esclarecimento de interpretações apressadas quanto à relação da autora com o tema do passado:

Um dos principais argumentos deste texto é o de que Arendt não visou preservar o passado como ele de fato ocorreu, nem se contentou em simplesmente lamentar a perda da dignidade da política no presente, por meio de uma rememoração nostálgica do passado greco-romano, como se afirma frequentemente. Ao retornar ao passado político originário, Arendt descobriu o sentido dos principais eventos políticos da modernidade, as revoluções, em que os cidadãos se reapropriam da política por meio de atos e palavras e rompem o *continuum* da história enquanto mera sucessão linear de agoras, repetindo, de maneira transfigurada, possibilidades políticas que jaziam esquecidas no passado. [...] Para a autora, é a própria abertura do futuro que transforma o passado em fonte aberta de possibilidades políticas que podem ser atualizadas no presente. O passado não oferece apenas contrastes elucidativos e modelos heurísticos com os quais se pode confrontar e julgar o presente, mas guarda consigo um estoque de possibilidades políticas que não são, de modo algum, passadas (DUARTE, 2000, p. 27).

Portanto, nesse sentido, vale remontar ao passado no ponto em que Arendt localiza a origem da tradição, com o objetivo de questionar as condições desse início, buscando implicações daí advindas em relação à questão da autoridade em educação.

O procedimento de remontar ao passado, retomar um ponto nesse tempo que já foi e que, no entanto, pode ser atualizado em possibilidades não concretizadas, está para Arendt, associado à idéia – segundo Duarte (2000, p.128) apreendida de Heidegger e Benjamim – de que as palavras guardam a memória do passado, que a verdade habita

³² Segundo André Duarte (2000), Arendt utiliza a palavra brecha para se referir ao tempo no qual se situa o pensar/pensamento enquanto ato, qual seja, o presente enquanto instante no qual confluem o passado e o futuro.

³³ A interpretação do presente como esquecimento que oculta sob uma repressão que oferece pistas do esquecido está em Heidegger do qual, tanto Arendt quanto Lacan, cada um a sua maneira, se aproximaram. Para Heidegger o esquecimento, produzido pela filosofia, foi o esquecimento do ser em favor do ente (ALEMÁN, 2000, p. 35).

³⁴ DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

a linguagem e essa verdade referente ao passado pode ser escutada nas palavras, no que elas guardam de uma experiência, ainda que cheguem até o presente apenas como fragmentos dessa experiência. Sendo assim – no interior da questão em relação ao passado e à tradição – vou buscar, em Arendt o que a palavra política encobre e, ao mesmo tempo, desvela de uma experiência originária que, penso, podem trazer elementos elucidativos acerca do que está em jogo no impossível do governo e da educação, tendo no horizonte a questão da autoridade.

Arendt coloca a origem da tradição no momento em que, no vazio produzido pela morte de Sócrates, Platão se ocupa em pensar a relação entre o filósofo e a *polis* e as idéias daí resultantes se edificaram sobre o *esquecimento* dessa morte, dando início à tradição só rompida, a nível de pensamento, com Karl Marx³⁵ através da inversão da hierarquia tradicional entre teoria e prática e, historicamente, com as revoluções modernas que, segundo Arendt, serviram de motivação para os filósofos se interessarem e se ocuparem com/da política³⁶ – embora a autora considere o totalitarismo como responsável pela consumação e expansão da ruptura para as esferas política, social, moral, ética, legal, lógica, promovendo à luz todo inconcebível, ilegítimo e impossível do ponto de vista de nossa tradição.³⁷

A morte de Sócrates, condenado à morte por ser considerado culpado de corromper a juventude e de introduzir divindades novas em Atenas, revela, segundo Platão, a hostilidade da *polis* em relação ao filósofo – marca da relação entre política e filosofia – , pois lhe parecia incompreensível que o mais justo dos homens, que havia participado ativamente da vida da cidade combatendo medidas por ele julgadas injustas, tenha sido julgado e condenado como inimigo da mesma.

³⁵ Assim como Marx, Kierkegaard e Nietzsche (ARENDR, 1972, p. 63- 67) teriam produzido uma reviravolta na tradição a partir do questionamento acerca da “natureza” humana: Marx (re)inverteu a hierarquia teoria/prática; Kierkegaard questiona a oposição entre fé e intelecto assim como Nietzsche questiona a relação tradicional entre “vida sensível e precível contra verdade permanente, imutável e supra-sensível.”

³⁶ Arendt cita Hegel e, especialmente, Kant que teria se tornado um expectador entusiasta do que se passava com os assuntos humanos, quando do advento da Revolução Francesa. Cf. WAGNER, 2006.

³⁷ No entanto, neste trabalho a questão do totalitarismo será abordada apenas tangencialmente. Por um lado, por tratar-se de tema que demanda um trabalho a ele dedicado e, principalmente, porque para nossos propósitos, a questão do impossível é perfeitamente trabalhável e mais viável através de sua abordagem via ciência moderna que, conforme Arendt , criou uma situação de grande significado político, uma vez que se trata de uma questão de discurso que se tornou relevante (ARENDR, 2007, p. 11).

Em sua própria reflexão do que é/teria sido a relação entre filosofia e política, Arendt (1993) faz coincidir a origem da tradição com a *interpretação* platônica dos acontecimentos referentes à morte de Sócrates os quais resultaram em uma imagem do filósofo um tanto diferente daquele que, segundo sua própria interpretação, se aproximaria mais de um Sócrates possível.

O Sócrates de Arendt compartilhava com seus concidadãos³⁸ de conceitos que, por estarem na trama que do “caso” Sócrates, Platão repudiou – como é o caso da persuasão – e modificou em suas relações – como é caso dos pares opinião e verdade, ação e discurso e pensamento e ação. Conceitos e relações que, em suas concepções originárias, eram centrais para a política e que, portanto, fazem parte das condições para a invenção grega da própria filosofia, considerada como um “milagre grego” em função de sua aparição que marca uma diferença radical entre a cultura grega e as demais, anteriores e contemporâneas a ela.

Segundo Chauí (2000), é a

invenção da política, que introduz três aspectos novos e decisivos para o nascimento da Filosofia:

1. A idéia da lei como expressão da vontade de uma coletividade humana que decide por si mesma o que é melhor para si e como ela definirá suas relações internas. [...].
2. O surgimento de um espaço público, que faz aparecer um novo tipo de palavra ou de discurso [...] a palavra como direito de cada cidadão de emitir em público sua opinião, discuti-la com os outros, persuadi-los a tomar uma decisão proposta por ele, de tal modo que surge o discurso político como a palavra humana compartilhada, como diálogo, discussão e deliberação humana, isto é, como decisão racional e exposição dos motivos ou das razões para fazer ou não fazer alguma coisa. [...]
3. A política estimula um pensamento e um discurso que não procuram ser formulados por seitas secretas dos iniciados em mistérios sagrados, mas que procuram, ao contrário, ser públicos, ensinados, transmitidos, comunicados e discutidos. A idéia de um pensamento que todos podem compreender e discutir, que todos podem comunicar e transmitir, é fundamental para a Filosofia.

Portanto, se estamos aderindo à idéia arendtiana de que Platão³⁹ recusa para a

³⁸ Talvez, o fato de Sócrates ter sido um marco na história da filosofia por ter sido o introdutor das questões relativas ao homem, não seja sem consequências para o acirramento do conflito entre filosofia e política – duas invenções dos gregos, sendo a primeira propiciada pela segunda. Pode-se concluir do Sócrates de Arendt, que este não partilhava do desprezo pelos negócios humanos que Platão declarava e, talvez por isso mesmo, não vislumbrou o abismo que se abria entre política e filosofia a partir de seu julgamento.

³⁹ Quero deixar claro que as teses de Arendt sobre o papel de Platão na fundação da filosofia ocidental, calcada em sua separação da política, não implicam que a autora o critique negativamente ou diminua seu valor como filósofo mesmo porque acentua que Platão foi o único em sua época a se preocupar com a

filosofia alguns elementos constitutivos da política, que a possibilitou, fundando nessa recusa a tradição da filosofia política à qual está associada a idéia de autoridade que sucumbiu à modernidade, interessa-nos examinar esses elementos, ou mais precisamente as palavras que a eles se referem, uma vez que, para a psicanálise interessa o recalcado na medida em que este se relaciona ao desejo e, portanto, ao inconsciente. Aqui podemos levantar ao menos duas questões: porque a morte de Sócrates se afigurou como trauma devendo ser esquecida/recalcada configurando algo assim como um inconsciente tradicional e, que fragmentos do passado recalcado retornam das/nas ressonâncias das palavras recusadas?

Em princípio, pode-se afirmar tratar-se para a filosofia, a partir de Platão, do recalque das condições de sua origem, quais sejam, a política “em suas determinações democráticas” (ARENDDT, 2000, p.163), que poderíamos propor, do recalque do impossível da política – proposição que coloca a tradição da filosofia política ocidental como uma construção de sentidos encobridores da falta produzida pelo recalque do impossível da política tomada em seu sentido originário.

E qual foi/é o sentido originário da política? Que palavras guardam a memória de sua origem? Que verdade habitando a linguagem pode ser escutada nessas palavras, no que elas guardam de uma experiência, mesmo que só cheguem até nós como fragmentos dessa experiência?

Segundo Arendt o sentido originário da política se encontra, essencialmente, na condição humana da pluralidade. Enquanto as outras “condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDDT,2007, p. 15)– a própria vida, associada ao trabalho (*labor*), e a mundanidade, associada à fabricação da obra (*work*)⁴⁰ – têm alguma relação com a política, a pluralidade, cuja atividade a ela associada é a ação, é “a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política; [é o] fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT,2007 p.15). A pluralidade é “a condição da ação humana

polis e se ocupou em pensar em soluções para o conflito entre as duas formas de vida colocado em máxima evidência com a condenação de Sócrates – ainda que suas soluções, tais como a do rei filósofo, propuseram a superioridade do pensamento sobre a ação ou da vida contemplativa sobre a vida ativa.

⁴⁰ Na edição de **A condição Humana** que está sendo citada, o tradutor utiliza *labor* e trabalho para traduzir, respectivamente, *labor* e *work* do original em inglês. Em meu texto, vou utilizar as traduções propostas por Adriano Correia (2011) de trabalho (*labor*) e obra (*work*) na revisão que fez para a última edição da obra de Arendt e que estão plenamente esclarecidas em sua *Nota à edição brasileira*. Segundo Correia, seu trabalho “excedeu o âmbito da revisão técnica”, sendo que, “do ponto de vista conceitual, a principal intervenção consistiu na alteração da tradução” referida. *Labor* e trabalho continuarão a ser usadas em citações diretas do texto consultado, acompanhadas de notas explicativas.

pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista, ou venha a existir”(ARENDT, 2007, p.16). Sendo a condição da ação, é condição da política apontando o que nesta existe de mais radical: a acepção grega em relação à ação antes de sua subversão pela tradição, nessa operação que durou séculos tendo por resultado a mutilação da política⁴¹ de seu “ser” ação. Tal acepção, constitutiva da política, antes de mais nada diz respeito a que “discurso e ação eram tidos como coevos e coetâneos, da mesma categoria e da mesma espécie [e que] o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem [...] constitui uma ação (ARENDT, 2007, p.35) e, poderíamos acrescentar, significante.

Porém, para além de sua coexistência no tempo com o discurso, a ação como atividade referente à pluralidade é também a que mais intimamente se relaciona à condição humana da natalidade.

Vou fazer aqui um parêntese para introduzir alguns elementos das idéias arendtianas acerca da condição humana cujo postulado geral afirma os homens como seres condicionados por tudo aquilo com o que entram em contato, inclusive e, talvez fundamentalmente, por tudo aquilo que criam. Dentre as condições há aquelas que são “condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra”(ARENDT, 2007, p.15) e dizem respeito à *vita activa*, em oposição à vida contemplativa, aspiração dos filósofos⁴².

A primeira dessas condições básicas é a **vida**, à qual correspondem as atividades destinadas à estrita sobrevivência sob a designação de **trabalho** (*labor*), destinado a suprir as necessidades vitais que determinam um tipo de relação com os objetos da ordem do consumo, da consumação de um ciclo vital, contínuo, universal e necessário. A segunda condição é a **mundanidade**, relativa às atividades humanas destinadas ao cuidado com o mundo – a **obra** (*work*) de fabricação criativa da permanência no mundo que transcende a vida biológica e individual – e marcam um tipo de relação com os objetos que considera seu valor de uso (relação de meios e fins) e de obra (autoria/arte). Para além da vida e da mundanidade há a **pluralidade**,

⁴¹ Portanto, talvez seja mais correto afirmar que, mais que o recalque da política como anteriormente colocado, se deva falar em recalque de parte essencial da política – a ação em sua acepção originária.

⁴² É interessante de se notar que, se a política, enquanto associada à vida pública, era a realização da liberdade em relação ao trabalho, ou seja, às necessidades da vida, a filosofia, enquanto contemplação, era a realização da liberdade em relação à política, ou seja, aos assuntos humanos tratados pela ação/discurso. Portanto, talvez possa-se dizer que a filosofia de Platão promove um afastamento “ao quadrado” do real implicado na esfera das necessidades, passando do discurso/ação ao discurso/pensamento.

condição humana por excelência na medida em que é condição da atividade como **ação/discurso**, “a única atividade humana que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDT, 2007, p.15). De onde decorre que, o que media a relação, faz laço entre os homens, como o diria Lacan, é a própria ação/discurso cuja característica principal é sua imprevisibilidade e irreversibilidade.

A pluralidade é considerada a condição humana por excelência também por seu caráter paradoxal, qual seja, se trata da pluralidade de seres singulares. Singularidade, para Arendt, diz respeito à capacidade exclusivamente humana de, em sendo os homens todos iguais e diferentes, ao mesmo tempo, exprimir/agir/discursar a diferença em relação ao outro. Portanto, singularidade seria a expressão da pluralidade humana em seu duplo e paradoxal aspecto de igualdade e diferença.⁴³ Nesse sentido, podemos dizer que a pluralidade – o fato de os seres humanos serem iguais e diferentes ao mesmo tempo – é tanto **condição** da ação/discurso, como o coloca Arendt, quanto **convoca** a ação/discurso e se **manifesta** como ação/discurso.

Sendo a pluralidade condição humana por excelência, a ação/discurso é a mais humana das atividades por ser a única que, deixando de existir, faz com que o mundo humano também deixe de existir, uma vez que este se constitui por meio dos significados atribuídos às atividades do trabalho e da obra, assim como a seus resultados – manutenção/consumo/gozo da vida e a criação/fabricação de obras para terem alguma permanência no mundo. Em última instância, o que faz o mundo humano, o que faz laço, é o que existe *entre* os homens: ação/discurso.

Além das “condições básicas” segundo as quais a vida foi dada ao homem, Arendt coloca dois pares de “condições mais gerais” de sua existência – o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade – com as quais as atividades e suas condições mantêm estreita relação. Porém, a relação da ação com a natalidade nos traz um elemento importante para pensar o recalcamento da política na medida em que, coloca em cena a questão do novo no que este implica em imprevisibilidade.

Voltemos à equação entre ação – enquanto elemento essencial recalcado da política – e discurso, através da idéia de natalidade que comporta a possibilidade de ação inerente a todo começo e que se apresenta a cada nascimento: “o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado tem a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDT, 2007, p. 17).

⁴³ Para a psicanálise, a singularidade do sujeito se manifesta em estilo, um traço significante que marca o encontro entre o máximo de universalidade com o máximo de particularidade. Cf. POMMIER, 1996.

Nesse sentido, temos aqui que o agir político é criar algo novo e, podemos acrescentar, a capacidade de criar algo novo é inerente a todo começo nesse lugar/não lugar do discurso/ação – de um ato de encontrar palavras que não guardam relação necessária com um significado e configuram um campo de imprevisibilidade e de irreversibilidade. Portanto, pode-se dizer que a tradição iniciada por Platão recalçou o que a política comporta de ação – operação concebível como o recalque do real da política, seu impossível, que deu lugar ao sujeito da tradição ocidental.

Como sabemos, através da experiência psicanalítica, que o real e o impossível se relacionam com a morte, voltemos à morte de Sócrates para seguir nos interrogando sobre o caráter traumático por ela assumido para filosofia. Podemos pensar que o real da morte de Sócrates demonstrou a Platão em que poderia acabar, em termos de conseqüências para o filósofo, a atividade política, uma vez que a imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação questionavam, a partir do próprio interior das vicissitudes dos assuntos humanos, a validade da persuasão enquanto meio/arte de governo. É sobre a questão da validade da persuasão, ou do fracasso de Sócrates em convencer a *polis* de sua utilidade para a cidade e, por extensão, da utilidade da filosofia e do filósofo, que o iniciador de nossa tradição de pensamento focou seu argumento inicial, através da confrontação entre opinião/*doxa* e verdade. Segundo Arendt (1993, p.91), a importância da dúvida quanto à persuasão nos é difícil de alcançar porque

[...] ‘*persuasão*’ é uma tradução muito fraca e inadequada para a velha *peithein*, cuja importância política evidencia-se no fato de Peithô, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas. Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos grandes exemplos disso.

Talvez por isso mesmo, Platão tenha escrito uma “apologia revista” como que dando seqüência à frase socrática que encerra a *Apologia* – “Mas já é hora de irmos: eu para a morte, e vós para viverdes. Mas quem vai para melhor sorte, isso é segredo, exceto para deus”⁴⁴. Nessa revisão, Platão apresenta sua versão da persuasão, mais persuasiva que a original por terminar com um “mito do Além” – elaborado para causar medo no povo ao falar em castigos corporais e recompensas – que entra em

⁴⁴ Disponível em: <http://www.consciencia.org>. Acesso em: 11 de ago. de 2010.

choque com a ênfase colocada por Sócrates em sua defesa, qual seja, que seu comportamento tinha por fim o bem da cidade. Porém, conforme é sabido, o discurso de Sócrates não convenceu cidadãos e juízes. Tampouco convenceu os amigos, que lhe propuseram a fuga, ao argumentar que por razões políticas devia ser condenado à morte. “Em outras palavras, a cidade não precisava de um filósofo, e os amigos não precisavam de argumentação política. Isso é parte da tragédia atestada pelos diálogos de Platão” (ARENDDT, 1993, p.91).

Além de questionar a persuasão e propô-la como uma forma de violência/imposição de uma opinião/*doxa*, segundo Arendt (1993, p.92), Platão tirou do julgamento de Sócrates a mais anti-socrática conclusão: a oposição entre verdade e opinião. Outra oposição introduzida pelo filósofo foi entre *dialegethai*⁴⁵, que corresponderia à forma do falar filosófico, e persuasão/retórica, formas do falar político. Considerando que a principal distinção entre ambas formas de falar reside no fato de que a persuasão é uma fala dirigida a uma multidão (*peithei' ta pléthé*), ao passo que a dialética, como indica a própria palavra, é um diálogo entre dois, Platão considera que Sócrates fracassou em sua própria defesa por falar a seus juízes de forma dialética/filosófica⁴⁶ e não persuasiva/política. Porém, o que está por trás dessa distinção entre as formas de discurso dialógica/filosófica/entre dois e persuasiva/política/para muitos é da colocação da verdade em oposição à *doxa/opinião*.

Arendt aponta para o muito provável fato de que Sócrates foi o primeiro a usar a dialética enquanto falar filosófico. Porém, para ele, esta não se colocava como único caminho para a verdade, pois compartilhava com os gregos em geral, da idéia de que também a *doxa* levava a uma verdade. Enquanto articulação/fala da forma que o mundo se apresenta a cada um – *dokei moi!* aquilo que me aparece – a *doxa* não é mera opinião arbitrária e tampouco fantasia subjetiva – apenas não se pretende como verdade absoluta.

Nesse sentido, o fracasso de Sócrates em salvar sua própria vida é teorizado por Platão como o fracasso em apostar em algo que não é uma verdade absoluta e que, portanto, não se apresenta como um padrão de referência a partir do qual se possa emitir juízos seguros, em última instância, garantir a vida de um justo. Foi a persistência de

⁴⁵ Discutir algo até o fim com alguém.

⁴⁶ Embora o próprio Sócrates não se definisse como filósofo e a dialética socrática se dar de forma diferente de como a propõe Platão. Vamos examinar essa questão no próximo capítulo.

Sócrates – apesar de ter plena consciência de não estar falando a língua do tribunal⁴⁷ –, em acreditar que a verdade a que se chega através do diálogo pode ser instrumento de persuasão, que o levou à condenação pois, segundo Platão, a persuasão não vem da verdade, mas de “meras” opiniões. Ainda segundo Platão, “Persuadir a multidão significa impor sua própria opinião em meio às múltiplas opiniões da multidão: a persuasão não é o oposto de governar pela violência. É apenas uma outra forma de fazer isso” (ARENDDT, 1993, p.96). Portanto, a persuasão não é a forma legítima para se governar a cidade, assim como não o é a violência da pura coerção.⁴⁸ Por inferência, podemos afirmar que a constatação da insegurança e da fragilidade da vida do filósofo na pólis – que funciona segundo a persuasão através de argumentos em relação à *doxa* mais válida para o momento e fins –, tão só preocupado com a verdade nem sempre respeitada pelos cidadãos, leva Platão a ansiar por padrões absolutos⁴⁹.

Historicamente tal momento coincide com o declínio da *polis*. Se pensarmos que a época de ouro da *polis* coincidiu com a chamada filosofia da natureza e que seu declínio coincide com o advento da metafísica ou, antes, com a filosofia antropológica, talvez possamos tirar disso algumas consequências. É notável de se pensar que – embora, segundo Arendt, as relações entre política e filosofia sempre tenham sido um pouco tensas – enquanto os filósofos se dedicavam a pensar o cosmos e descobrir e estabelecer as leis da *physis*, não tenha havido nenhum episódio de hostilidade explícita entre estes e a *polis* tal como ocorreu com Sócrates. É quando a indagação filosófica se volta para as questões humanas, isto é, a ética, a política e as técnicas, configurando o que se convencionou chamar de período socrático ou antropológico por um lado (CHAUI, 2000) e metafísica de outro, que pode aparecer o conflito em toda sua magnitude. Talvez o que Platão identificou como um fracasso de Sócrates em manejar o discurso de sua defesa e como ineficácia da persuasão enquanto meio para se chegar ao bem da cidade, tenha sido resultado de algo que se configurou como a interferência da racionalidade filosófica – que embora tenha sido propiciada pela própria racionalidade da *polis* não se confunde com ela – nos negócios humanos/mortais demonstrando a fragilidade destes frente aos “negócios” da eternidade. A fragilidade diz respeito à

⁴⁷ Como se pode ler no início da Apologia.

⁴⁸ Aqui está a busca da autoridade como não persuasão e não coerção como forma legítima de governo, que só veio a se concretizar com os romanos. Os gregos não chegaram à experiência e, portanto, tampouco à palavra correspondente a autoridade.

⁴⁹ Portanto, havia uma questão quanto à validade/autoridade da contingência em oposição à validade/autoridade da necessidade. Nesse sentido é interessante de se notar que na modernidade contemporânea há uma retomada da contingência em associação à idéia de liberdade como dissociada da necessidade, da universalidade. Cf. CHAUI, 1992.

própria “natureza” da ação e à sua condição, a pluralidade, que estão associadas a duas das condições mais gerais da existência que são a natalidade e a mortalidade. Por outro lado, a eternidade se configura como defesa contra a fragilidade que se revela na imprevisibilidade e irreversibilidade da ação.⁵⁰ Portanto, podemos dizer que para a tradição iniciada com Platão, a fragilidade assumiu a forma de seu avesso: a eternidade.

A diferença entre imortalidade e eternidade está associada à diferença entre os princípios ou preocupações humanas que correspondem, por um lado “ao engajamento ativo nas coisas deste mundo e, de outro, o pensamento puro que culmina na contemplação”(ARENDT, 2007, p.26), ou seja, entre a política e a filosofia, entre os homens de ação e os de pensamento. A mortalidade, o “mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico” (ARENDT, 2007, p. 27), marca a emblemática diferença do homem grego em relação à natureza – cíclica, imortal – e aos deuses imortais. A forma de encontrar um lugar próprio nesse cosmos imortal e, dessa forma, se tornar imortal é fazer juz à potencialidade de produzir “obras e feitos e palavras”(HERÀCLITO,1922, apud ARENDT, 2007, p. 28). É através de suas obras, feitos e palavras que o homem sobrevive à sua vida individual e biológica, atingindo uma espécie de imortalidade relacionada ao modo de vida do cidadão – o *bios politikos* – que é visto por Platão como contraditório com a vida do filósofo e sua preocupação com o eterno. Este, por outro lado, se trata de uma experiência indizível (Platão) e sem palavras (Aristóteles) que, portanto, só pode ocorrer fora da esfera dos negócios humanos, fora da política, fora da ação, fora do discurso.

É o que vemos pela parábola da caverna, na *Republica* de Platão, na qual o filósofo, tendo se libertado dos grilhões que o prendiam a seus semelhantes, emerge da caverna, por assim dizer, em perfeita ‘singularidade’, nem acompanhado, nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que ‘deixar de estar entre os homens’, a experiência do eterno é uma espécie de morte; a única coisa que a separa da morte real é que não é final porque nenhuma criatura viva pode suportá-la por muito tempo. [...] no entanto, o fator decisivo é que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponde a qualquer tipo de atividade nem pode nela ser convertida, visto que até mesmo

⁵⁰ A fragilidade se manifesta na ilusão de que fazer e agir são a mesma coisa e que “podemos ‘fazer’ algo na esfera dos negócios humanos – ‘fazer’ instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem ‘melhor’ ou ‘pior’” (ARENDT, 2007, p. 201). Nesse sentido, ao nos referirmos aos três impossíveis de Freud como “fazeres” estamos apontando para a impossibilidade do próprio fazer – característica da fabricação / mundo – em se tratando de política, educação e psicanálise em relação às quais caberia a ação enquanto atividade relativa à condição da pluralidade.

a atividade do pensamento, que ocorre dentro de uma pessoa através de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas interromperia e poria a perder a própria experiência (ARENDR, 2007, p.29).

A parábola da caverna, como mito de origem da tradição, introduz a associação entre eternidade e verdade – como componente da forma ideal de governo da cidade – em contraposição à persuasão que tem por objeto o contingente e temporariamente bom – em virtude de que tal associação se apóia na auto-evidência das verdades eternas. A auto-evidência seria uma forma de coerção que, sem precisar de violência, é mais forte que a persuasão – que demonstrara sua fraqueza no fracasso da defesa de Sócrates. Porém o povo, o corpo político em sua multiplicidade, não tem acesso à experiência da auto-evidência das verdades eternas e isso inviabiliza o governo, constituindo um problema para o qual há que se encontrar uma solução que tampouco lance mão da violência. É essa busca de legitimidade para o governo da *polis* que faz com que Arendt afirme que “ Em nenhum outro lugar o pensamento grego se acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como na *República*, onde Platão confrontou a realidade da *polis* com um utópico governo da razão na pessoa do rei-filósofo” (ARENDR, 1979, p.145).

O rei-filósofo de Platão, ou, o governo das verdades auto-evidentes/razão é o sintoma da Tradição, no sentido que surge no lugar do recalque do desamparo do filósofo, e seguramente dos próprios cidadãos de uma *polis* em declínio, frente à questão da morte⁵¹ – assim como também o é a idéia que se aproxima de uma noção de autoridade que foi possível de aí aparecer: autoridade calcada na (suposta) auto-evidência da verdade (suposta).

Nesse sentido, pode-se dizer que o esquecimento da morte de Sócrates, ou talvez seria mais correto dizer, o apagamento de Sócrates sob a glosa platônica, é o recalque do que essa morte significou enquanto questionamento da solução grega encontrada na fundação da *polis* – a própria política – para os perigos inerentes à ação, quais sejam, a tendência a violar todos os limites e a imprevisibilidade (ARENDR, 2007, p.24).

A tendência para a violação dos limites foi razoavelmente equacionada através da legislação que protege os cidadãos ao mesmo tempo em que os torna livres⁵² para

⁵¹ Talvez também porque a morte, por essa época, estivesse deixando de ser tomada como um possível ato de acesso à imortalidade.

⁵² Embora não fosse opinião unânime entre os gregos, a legislação era considerada *poiesis*, ou seja, fabricação, sendo portanto, mais confiável que uma ação. Nesse sentido, a rigor, era uma atividade pré-política que deveria ser garantia do livre exercício da cidadania/política, uma vez que a liberdade aqui deve ser entendida como estar livre da necessidade.

sua existência política. Por outro lado,

[...] embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a tendência, inerente à ação, de violar todos os limites, são totalmente impotentes para neutralizar-lhe a segunda característica relevante: sua inerente imprevisibilidade. Não se trata apenas da mera impossibilidade de se prever todas as consequências lógicas de determinado ato, pois se assim fosse um computador eletrônico poderia prever o futuro; a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que se passa o instante fugaz do ato. O problema é que, seja qual for a natureza e o conteúdo da história subsequente – quer transcorra na vida pública ou na vida privada, quer envolva muitos ou poucos atores – seu pleno significado somente se revela quando ela termina. Ao contrário da fabricação, em que a luz à qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam [...] A ação só se revela plenamente para o narrador da história, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador (ARENDDT, 2007, p.204).

Embora Arendt aqui esteja falando de ações enquanto acontecimentos que iniciam uma história a ser narrada por alguém outro que não o próprio ator, podemos ler aqui algo de familiar à psicanálise: o ato/discurso é opaco a seu agente naquilo que diz respeito, digamos, tanto a sua origem/causa quanto a sua significação. É o que a autora diz, a partir de sua perspectiva: “Há íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso: o agente se revela sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão ‘quem’ revela” (ARENDDT, 2007, p.2005).

Os gregos tinham uma palavra para se referir àquilo que, no homem – como condição permanente assim como a própria vida – se refere a uma espécie de identidade, de essência que só se revela de modo intangível na ação e no discurso e que só passa a ser percebida, “só passa a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história” (ARENDDT, 2007, p. 2006). Essa palavra é *eudaimon* – e sua condição a *eudaimonia*⁵³ – que, por se referir a uma essência, não é acompanhada de tempo: ser ou ter sido *eudaimon* é o mesmo porque a essência ou a essencialidade do homem só é percebida quando sua vida mortal se acaba. Ser/ter sido

Nesse sentido, podemos fazer uma aproximação entre necessidade e a tendência à violação de limites inerente à ação e pensar essa tendência como necessária/universal que também aproxima ação dos gregos do conceito psicanalítico de pulsão. Assim, enquanto atos civilizatórios dão conta, razoavelmente, do recalque das pulsões, há que se encontrar outras saídas para a imprevisibilidade associada à fragilidade e à contingência.

⁵³ Traduzida imperfeitamente por felicidade assim como *eudaimon* é traduzido por feliz.

essencial, enquanto condição duradoura do homem, é/passa a ser conhecida pelos outros homens quando de sua morte em decorrência de uma ação ou discurso. O *eudaimon* conscientemente procurado leva o homem à ação que julga digna de ser contada numa história, por aqueles que a ele sobrevivam. Aquiles é o paradigma dessa busca :

O que dá à história de Aquiles sua importância como paradigma é que ela mostra, em breves palavras, que o preço da *eudaimonia* é a própria vida; que ela só pode ser garantida quando renunciamos à continuidade da existência ao longo da qual nos revelamos aos poucos, quando condensamos a existência num único feito, de sorte que a história do ato termina ao mesmo tempo que a vida. (ARENDR, 2007, p.206)⁵⁴

Trata-se, portanto, de algo opaco ao agente/ator e que só pode ser revelado através do outro que conta a história, depois de sobrevinda a morte. É como se o homem/grego se dividisse em dois: o homem real que pratica/encena um discurso/ato revelador de sua essência à qual ele só terá/teria acesso através da narrativa/discurso/colocação em palavras de seu feito/ação do outro que testemunha sua atuação e o homem/narrado/discursado/simbólico/imortal posto que é morto.⁵⁵ Portanto, se por um lado podemos dizer que há aqui uma demonstração da conexão entre real/morte e simbólico/imortalidade, por outro lado, também podemos ver a apreensão da impossibilidade do homem saber algo sobre si mesmo a não ser através do outro, como bem o demonstra Lacan através de seu tempo lógico (Lacan, 1992), e mais, da impossibilidade de significar o ato e o discurso antes de um ponto final (?).

O “quem” de que fala Arendt diz respeito a uma questão dirigida ao si mesmo, em relação à própria essência, que não tem resposta. A resposta à *quaestio mihi factus sum*⁵⁶ é da ordem do impossível⁵⁷ porque “seria como pular sobre a própria sombra” (ARENDR, 2007, p.18)⁵⁸. Da mesma forma, a questão dirigida ao Outro – relativa à posição de objeto de quem pergunta – também não tem uma resposta porque “as

⁵⁴ Aqui podemos ver uma analogia entre o ato do herói e o ato do Mestre tomado da dialética – do Senhor e do escravo – de Hegel por Lacan para teorizar a constituição do sujeito e o discurso do Mestre: para constituir-se, o sujeito tem que enfrentar uma escolha forçada entre o ser e o sentido; para ser Mestre/Senhor é preciso escolher a morte porque esta implica em liberdade. Ser Mestre/Senhor é enfrentar a morte porque é melhor morrer que ser escravo.

⁵⁵ A morte real como fundante do simbólico é proposta por Freud em Totem Tabu. tema tratado no segundo capítulo deste trabalho.

⁵⁶ “A questão que me tornei para mim mesmo”: formulação de Sto. Agostinho em suas Confissões (x.6, apud. ARENDR, 2007, p. 18).

⁵⁷ Arendt fala em improvável, mas me autorizei a dizer impossível, inclusive em função da metáfora que utiliza.

⁵⁸ ARENDR, 2007, p. 18.

condições da existência humana [...] jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que não nos condicionam de modo absoluto”(ARENDT, 2007, p.19), deixando de fora sempre um resto de real, segundo a psicanálise. Por outro lado, a pergunta “quem és?”, dirigida a todo recém chegado ao mundo diz respeito à manifestação/iniciativa em relação à qual “nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano” (ARENDT, 2007, p.189), uma vez que é “com palavras que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original”(ARENDT, 2007, p.189). Tal iniciativa de inserção no mundo humano advém de um “ímpeto” decorrente do próprio começo que impele à ação:

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ser o ‘primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’) imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são compelidos a agir (ARENDT, 2007, p.190).

Portanto, a ação/início está intimamente relacionada ao nascimento e à condição humana da natalidade. Por outro lado, o discurso se refere à distinção – capacidade exclusiva do homem de exprimir sua diferença – e à pluralidade.

Nesse sentido, o início inerente a todo nascimento é acompanhado da pergunta que impele à ação que, nas palavras de Arendt (2007, p.191), está em estreita relação com o discurso justamente porque contém, em ato, a resposta à pergunta “Quem és?”, em contraposição à mera existência corpórea. Tal pergunta do mundo, em relação a cada novo que a ele chega, pode ser pensada como contraponto da pergunta que a psicanálise coloca na boca do novo em relação ao mundo/Outro: “que desejas de mim?”. Desta perspectiva, a pergunta que o outro formula sobre o ser do novo que chega, só pode ser respondida, pelo que chega, através da outra, ou seja, passando pelo desejo do Outro⁵⁹. Indo um pouco mais além, considerando que Arendt coloca a natalidade como fator político por excelência, justamente por ser condição do novo/início e das possibilidades de ação aí implicadas, poderíamos dizer que o

⁵⁹ Em função da necessidade lógica da introdução do desejo para o equacionamento da questão do sujeito Lacan afirma que “[...]o que tento fazer com meu nó bo não é nada menos do que a primeira filosofia que me parece sustentável” (LACAN, 2007, p. 141).

recalcado em relação à morte de Sócrates, assim como todo recalcado, é da ordem da tendência inerente à ação/ato de transpor todos os limites. Em outras palavras, trata-se de que/como a natalidade e a ação, ou seja, a política, nos remete à questão do desejo.

Lacan elaborou uma representação gráfica – o grafo ou gráfico do desejo – que passou por quatro formas sucessivas⁶⁰, sendo que a última é a elaboração da pergunta “*Che vuoi*”⁶¹ – que desejas? – traçada na forma anterior. Essa pergunta que emana do Outro é, segundo Lacan, originada na relação entre significante e significado que ele representa na primeira forma de seu grafo, “a célula elementar do desejo”⁶², na qual uma “articulação mínima já atesta o fato de que estamos lidando, aqui, com o *processo de interpelação dos indivíduos*, entidade mítica pré-simbólica, [...] *como sujeitos*” (ZIZEK, 1992, p.100).

Ao interpelar o novo que chega com um “quem és?”, o Outro lhe dá as boas vindas ao campo da palavra e da linguagem, ao supô-lo como capaz de dar uma resposta, isto é, nos termos de Arendt, de agir. Pode-se dizer que, tanto para Arendt quanto para a psicanálise, há uma aposta feita pelo Outro em relação ao vir a ser humano que “a mera existência corpórea” (Arendt) e a “libra de carne” (Lacan) representam, pelo simples fato de que nasceram em um mundo (Arendt) e no campo do Outro/linguagem (Lacan). Assim como para Arendt o *ser humano* é ser dotado da capacidade da ação e do discurso, o grafo do desejo representa justamente em que consiste o *ser humano* para a psicanálise: ser de linguagem implicado numa singular condição de sujeito/assujeitado à linguagem. Faz parte dessa condição, que Lacan diz posição, que só podemos, de alguma maneira, responder à pergunta do “quem és?” – formulada pelo outro/Outro – , atravessando e sendo atravessados pela incerteza do desejo do Outro. Essa incerteza tem relação com o próprio funcionamento da linguagem – na qual o sujeito se constitui – marcado pela imprevisibilidade de toda significação que só se revela no só depois de uma cadeia significante. O que marca esse ponto/só depois é o que Lacan chama de ponto-de-estofa, tal como já aparece na primeira forma de seu grafo (LACAN,1978) que representa a relação entre significante e significado, ou

⁶⁰ Essas elaborações aparecem no texto **Subversão do sujeito e dialética do desejo**(1960) e nos Seminários **O desejo e sua interpretação, As formações o inconsciente e De um Outro ao outro** e não representam nenhuma idéia de desenvolvimento genético e sim de momentos lógicos da constituição do sujeito.

⁶¹ “*Che vuoi*” é a pergunta a respeito do desejo que o “Diabo enamorado” de Jacques Cazotte (Cf. LEITE,M.P.S., 1991) faz ao personagem central de seu conto.Pergunta essa que na ficção demonstra o caráter de irredutibilidade do desejo à satisfação e que Lacan usa para elaborar o que se convencionou chamar a respeito de sua teoria como “o grafo do desejo”.

⁶² Cf. ZIZEK, S, 1992.

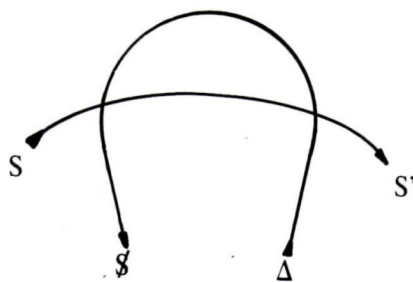
seja, a produção de sentido no ato de falar/enunciar significantes.

Subvertendo Saussure, que esquematizou a relação entre significante e significado como as duas faces de uma mesma moeda, ou, a correspondência entre duas linhas paralelas – a da progressão do significado com a da articulação do significante – Lacan

estruturou esse duplo movimento de maneira inteiramente diferente: uma intenção mítica pré-simbólica marcada Δ , subjaz à cadeia significante, às séries de significantes assinaladas pelo vetor S-S'. O produto desse bastamento, ou seja, 'o que sai do outro lado' depois que a intenção mítica, real, passa através do significante e o ultrapassa, é o sujeito, que recebe a notação do matema \$ [...] O ponto de basta é o ponto através do qual o sujeito é costurado ao significante e, ao mesmo tempo, é o ponto que interpela o indivíduo como sujeito, dirigindo-se a ele através do apelo a um certo significante mestre. [...] Um aspecto importante desse nível elementar do gráfico é o fato de que o vetor da intenção subjetiva sustenta o vetor da cadeia significante às avessas, numa direção retroativa: ultrapassa a cadeia num ponto anterior àquele em que a cruzou inicialmente. O que Lacan destaca com isso é precisamente o caráter retroativo do efeito de significação, o fato de que o significado fica atrás em relação à progressão da cadeia significante: o efeito de significação é sempre produzido na posteridade (ZIZEK, 1992, p.100).

Portanto, o ponto de estofo, ou ponto de basta, é o lugar onde o diacrônico do código se cruza com o sincrônico da cadeia significante, fixando a significação dos elementos precedentes da cadeia, desta forma, submetendo-os ao código. Como diz Lacan, o sentido de uma frase só se torna compreensível quando ela acaba “porquanto é absolutamente necessário que eu tenha dito a última palavra para que vocês compreendam o que ali fazia a primeira” (LACAN, apud DOR, 1989). Porém, indo um pouco mais longe, é como resultado dessa operação de “bastamento”, que podemos ver surgir o sujeito (\$) no final do vetor que se inicia com a intenção mítica real pré-simbólica e após ultrapassar a cadeia num ponto anterior àquele em que a cruzou inicialmente.⁶³

⁶³ Para ficar mais clara essa idéia é necessário estar-se atento a que, no gráfico, a direção dos vetores é dada pela flecha. O vetor da cadeia significante/fala é interceptado pelo vetor dos significados/ intenção mítica pré-simbólica em dois pontos: o primeiro ponto onde se dá o encontro com a linguagem/código/final da frase/ significante e o segundo ponto no qual se localiza o significado que só será alcançado pelo efeito de significação através do cruzamento que ocorreu antes/depois. Antes se levarmos em conta o vetor dos significados, depois se levarmos em conta o vetor da cadeia significante/fala/frase. Portanto, o “significado fica atrás em relação ao fluxo de significantes” (ZIZEK, S. 1992.p.101).



O efeito de retroação faz da linguagem, enquanto relação significante/significado, um “processo radicalmente contingente de produção retroativa de significação” (ZIZEK, 1992, p.101).

Antes de Lacan subverter as formulações de Saussure acerca do signo lingüístico, este havia produzido uma ruptura com a tradição⁶⁴ de pensamento que concebia a unidade lingüística como associação natural entre um termo e uma coisa. Sua concepção de signo lingüístico como entidade psíquica que une um conceito/significado e uma imagem acústica/significante trouxe à luz certas propriedades do signo que remetem a contradições e paradoxos inerentes ao funcionamento da linguagem, ou seja, da língua falada, ao que a psicanálise acrescenta, por um sujeito. São essas propriedades: a arbitrariedade do signo, a imutabilidade do signo, o caráter linear do significante e os dois eixos da linguagem.

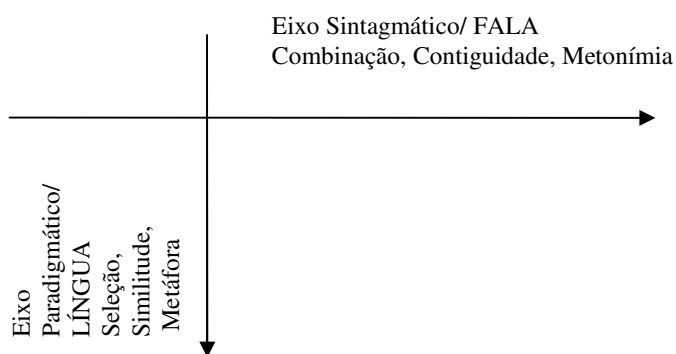
O arbitrário do signo consiste em que não há uma relação necessária e, portanto, natural entre o significante e o significado. O exemplo clássico dessa propriedade é o fato de um determinado conceito ter diferentes significantes em diferentes línguas. Porém, uma vez que uma comunidade linguística entra em consenso que um determinado significante se refere a um determinado significado, passa a haver uma certa fixidez nessa relação em função do tempo de uso, ou seja, tal relação passa a fazer parte da tradição dessa comunidade. E aí aparece uma primeira contradição apontada por Saussure (1975, apud. DOR, 1989, p. 32) entre “a convenção arbitrária do signo, em virtude da qual a escolha é livre, e o tempo, graças ao qual o signo é fixado. É por ser arbitrário que o signo não conhece outra lei que a tradição e é por fundar-se na tradição que pode ser arbitrário.”⁶⁵ Por outro lado, o mesmo tempo que é fator de fixação das significações, também é fator de alterações – de deslocamentos da relação entre

⁶⁴ Nesse sentido, podemos dizer que houve uma ação/ato saussuriano de rompimento com um estado “natural”, ou seja, com a tradição que naturaliza e, ao mesmo tempo, a fundação de uma nova tradição no campo da lingüística. Em termos lacanianos, houve uma resignificação nesse campo.

⁶⁵ Esta propriedade do signo nos remete à questão da liberdade a ser tratada no terceiro capítulo.

significantes e significados – que ocorrem na prática, no uso da língua, nos atos de linguagem. Eis aí uma segunda contradição que se liga imediatamente à terceira propriedade do signo que diz respeito ao caráter linear do significante, ou seja, que este é um desdobramento seqüencial de fonemas: “A fala, a articulação não é outra coisa senão o ato mesmo que presentifica este desenrolar temporal do significante” (DOR, 1989, p.33).

Tal desenrolar temporal do significante, organiza seu aparecimento numa seqüência orientada num eixo – das oposições ou sintagmático – que Lacan nomeia cadeia significante. Por outro lado, a dimensão temporal coloca o problema de como se dá o próprio desenrolar da cadeia. Este se dá, como afirma Saussure, segundo leis internas da língua que, por não ser apenas um estoque de signos, e sim uma estrutura, determinam esse desenrolar em dois eixos: o eixo paradigmático e o eixo sintagmático. Tais eixos correspondem, segundo Jakobson⁶⁶ às direções simultâneas que a língua toma em todo ato de fala: a das seleções e a das combinações. Nesse sentido, “falar implica efetuar duas séries de operações simultâneas: de um lado, selecionar um certo número de unidades linguísticas no léxico; por outro lado, combinar as unidades linguísticas escolhidas”(DOR, 1989, p. 34). Selecionar implica a possibilidade de substituição, combinar se sustenta pela contigüidade de elementos significativos articulados (frase). Portanto, podemos dizer que a linguagem funciona dividida em dois eixos: o da fala ou sintagmático – que funciona por combinação e opera por contigüidade/metonímia – e o da língua ou paradigmático – que funciona por seleção e opera por similitude/metáfora.

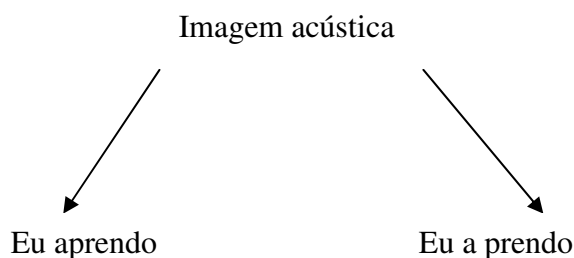


O corte da linguagem em dois eixos e a concepção saussuriana de signo dão fundamento para a compreensão do grafo do desejo de Lacan através de duas

⁶⁶ Jacobson, 1963, apud DOR, 1989, p.34. Lacan utilizou os estudos de Jakobson sobre a afasia para propor seu sujeito dividido em sujeito da enunciação (je) e sujeito do enunciado (moi).

propriedades da linguagem: o valor do signo e as construções metafóricas e metonímicas (DOR, 1989, p.35).

O valor do signo diz respeito à sua delimitação, portanto, à própria constituição do signo a partir de um fragmento acústico que passa a ter sentido ao ser delimitado. Tal delimitação, ao contrário do que poderia parecer, numa visão apressada e de certa forma naturalista, não se dá pelo isolamento de um signo, ou seja, da associação entre um significante com um respectivo significado. O que se constata é que, uma imagem acústica pode remeter a mais de um significado⁶⁷:



Portanto, somente o contexto vai permitir que se saiba qual o significado da imagem acústica/significante, ou seja, delimitá-lo. Sendo assim, o signo só é signo em um determinado contexto sótico e seu valor, ou seja, aquilo que ele é – signo – é determinado pela relação com os demais signos e essa relação é de oposição: se dá em função da posição que ocupa em relação aos demais elementos do contexto ao qual pertence.

A idéia de delimitação do signo, assim como a representação da relação entre o fluxo dos pensamentos/conceitos e o fluxo dos sons/imagens acústicas de Saussure serão subvertidas por Lacan em decorrência da experiência psicanalítica.

O esquema de signo de Saussure (s / S) é invertido (S / s) para ressaltar que, na significação, o significante tem uma posição de supremacia em relação ao significado – posição evidenciada pelos processos metafóricos e metonímicos que evidenciam o caráter primordial do significante (Cf. DOR, 1989, p.42-50).

O ponto de estofo introduz uma idéia de delimitação do signo a partir da fluidez da relação entre significante e significado e da supremacia do significante que comanda a operação de significação: é o ponto onde se detém o deslizar infinito da significação, onde se cruzam a diacronia da cadeia significante com a sincronia da fala,

⁶⁷ Esquema exemplo de Saussure (apud DOR, 1989, p. 37)

o sujeito mítico da origem/ação e a linguagem. Como vimos na primeira forma do grafo do desejo, os dois pontos em que ocorre o cruzamento entre os dois eixos da linguagem – o sincrônico/ $\Delta > \$$ e o diacrônico/ $S > S'$ – representam como a cadeia significante/discurso que vinha em seu deslizar infinito e flutuante/sem significações fixadas ganha sentido, retroativamente, através do atravessamento de um significante que se costura à significação (ponto de estofo) detendo o deslizar das significações flutuantes.

Portanto, o passado ganha sentido nesse encontro significante. Aqui, podemos retomar Arendt nas palavras de Duarte: “é a própria abertura do futuro que transforma o passado em fonte aberta de possibilidades políticas que podem ser atualizadas no presente” (DUARTE, 2000, p.27), ou seja, a diacronia/história é passível de uma intervenção da sincronia/fala em função do não fechamento das significações. Por outro lado, a forma elementar do grafo do desejo nos apresenta como resultado da operação do ponto de estofo, ou seja, da amarração significante, o sujeito que aí aparece como efeito de significação. Portanto, podemos dizer que com o sujeito, a cada vez que este faz sua aparição como resultado da amarração significante, emerge a possibilidade de um novo início. Nesse sentido, poderíamos afirmar que a emergência do sujeito é um fato político e talvez resida aí uma das causas da impossibilidade do governar e do educar uma vez que, o que aí emerge é o recalco. No que diz respeito ao sujeito é o desejo e no que diz respeito à política é a “tendência inerente [da ação] de violar todos os limites” (ARENDRT, 2007, p.203).

Se pensarmos que a psicanálise surge no contexto da ruptura com a tradição efetuada pela modernidade – e enquanto crítica desta (Cf. BIRMAN, 1994) – podemos propô-la tanto como crítica do racionalismo moderno quanto do estado de coisas que configuraram o que Arendt definiu como concepções modernas de vida privada e mundo público, que fazem parte dessa racionalidade. Racionalidade que diz respeito ao social e, nesse sentido, às “sociedades industriais urbanas, laicas, democráticas. Sociedades em que se produz um sujeito diferente daquele nascido no mundo antigo ou no mundo medieval, por exemplo; um sujeito ao mesmo tempo centrado no *eu* e carente de *ser*” (KEHL, M. R., 2005).

Porém, antes de continuarmos nessa linha de pensamento vou fazer uma pequena digressão a respeito do recalco⁶⁸ em sua relação com o saber, que Lacan

⁶⁸ Recalco (*Verdrängung*) : conceito cunhado por Freud considerado como fundamental da teoria psicanalítica uma vez que se trata da operação psíquica na qual o inconsciente se constitui enquanto

grafou como S2 em sua teoria dos discursos, ou seja, com a cadeia significante fundada sobre o recalçamento do saber inconsciente – aquele, justamente, do qual o sujeito não quer saber por se referir à verdade de seu desejo: inconsciente, sexual e infantil. Na teoria dos discursos Lacan afirma que, é somente no tipo de laço social representado pelo discurso do analista que pode ocorrer de o saber ocupar o lugar da verdade do sujeito, qual seja, a verdade de sua essencial divisão, de sua condição de castrado quanto a parte de seu ser – que diz respeito ao real – que o faz ser de linguagem. Pode-se dizer que nesse caso se trata de um *saber não-sabido sobre* (a respeito de) o recalçado. Por outro lado, o S2/saber construído sobre o recalque, o chamado discurso da consciência/eu, do qual os grandes representantes são a filosofia e a ciência, é um saber que “esquece” – e somente assim é possível – sua origem, sua fundação no ato/operação de recalçamento do desejo. Portanto, trata-se da mesma origem e da mesma operação de recalçamento dessa origem, quando falamos do saber, quando falamos do social e quando falamos do sujeito. Nesse sentido, podemos dizer que o S2/saber da filosofia, da ciência, da consciência, é um *saber sobre* (em cima de) o recalçado.

Jean-Pierre Lebrun (2004) tem uma interessante tese a respeito da racionalidade, ou mais precisamente, do *logos*⁶⁹ que comanda o recalque propiciador ou possibilitador da ruptura moderna com a tradição. Trata-se do discurso da ciência que, ao contradizer a Igreja, funda uma nova concepção de mundo no qual a legitimidade do saber deixa de estar referida à autoridade do enunciador – tal como ocorre na tradição originada em Platão – e se desloca para a autoridade do enunciado. O autor localiza o início do fim da ciência tradicional no processo movido pela Igreja contra Galileu e a consumação da ruptura em Descartes, que marcaria a origem da ciência moderna. Porém, esta ruptura/origem seria segunda em relação a uma primeira origem da ciência

recalcado de representações associadas ao recalçamento originário que incide sobre o desejo incestuoso. Portanto, neste trabalho, quando se fala em recalque como “esquecimento” em geral está-se falando de uma representação que guarda alguma conexão com o desejo incestuoso, em última instância, com o impossível de sua realização.

⁶⁹ Estou aqui marcando uma diferença que pode ser observada na origem da palavra razão, de onde racionalidade, em outras duas palavras: *ratio* (latim) e *logos* (grego) – que são substantivos derivados de dois verbos – *reor* (contar, reunir, juntar, calcular) e *legein* (contar, reunir, medir, juntar, separar, calcular, falar). A diferença está em que em *ratio* não aparece o *falar* como seu constitutivo. Assim, como vou falar em discurso da ciência, apesar de este se aproximar mais de *ratio* que de *logos*, aqui prefiro usar *logos* justamente para apontar que, apesar de todo voto de exclusão do sujeito que vive na fala, tal voto não se cumpre completamente – mesmo porque, se assim o fosse, já não estaríamos mais falando em seres humanos.

localizada na filosofia grega que, segundo Lebrun⁷⁰ já revelava um voto de que a *episteme* se constituísse como um discurso sem interlocutividade, transformando *logos* em *ratio*. A operação que permite tal constituição da ciência é o “esquecimento” de que esta antes foi discurso, ou seja, constituinte do laço entre os homens, atividade relativa à pluralidade arendtiana e, conseqüentemente, à política. Portanto, podemos ver aqui, um primeiro recalque que incide sobre o discurso enquanto enunciação, atividade reveladora do que chamamos subjetividade, naquilo que esta está/va implicada à ação e, portanto, à política. Podemos ver aqui a incidência do pensamento platônico que separa o que é *doxa* – que está na ordem do dizer – do discurso universal legitimado pelo princípio da não-contradição que viria a se constituir o juiz dos demais discursos – que está na ordem do enunciado. Porém, tal voto da ciência grega só se consumaria com Descartes quando este promove a ruptura com a epistemologia aristotélica, ou seja, propõe que o conhecimento deixe de estar vinculado ao método hipotético-indutivo que parte de suposições sobre o objeto. A diferença que interessa aqui é que, como nos aponta Lebrun, enquanto para a concepção aristotélica a referência ao real ainda se fazia presente, com Descartes este se torna descartável uma vez que o conhecimento verdadeiro, e a certeza sobre ele, não se pauta mais pela percepção e sim pelas idéias e só é possível quando o sujeito esquece que partiu de seu próprio entendimento do objeto e passa a considerar apenas as demonstrações daí advindas, recalcando uma enunciação primeira. Pode-se dizer que a ciência moderna promove uma “subversão das relações entre os registros do Real e do Simbólico”(LEBRUN, 2004, p.61), colocando o segundo em relação de supremacia com o primeiro e ao fazer isso,

coloca esse simbólico em posição originária; é o que se repetirá em cada ato do cientista; em cada um dos procedimentos da ciência, tudo o que está implicado no *cogito* se reproduz. No entanto, cortando-se assim de sua umbilicação com o real, organizando a elisão da enunciação ao mesmo tempo que a do enunciador, a ciência ameaça, a cada vez, tomar-se por seu próprio começo; ela se presta, a cada um de seus avanços, a ‘deixar crer’ que é capaz de se autofundar; é esse convite à autofundação – abusiva e enganosa – que faz com que carregue espontaneamente, em si, uma pretensão totalizadora [...] (LEBRUN, 2004, p,62).

Lebrun aponta ainda um terceiro momento da ciência, que corresponde ao

⁷⁰ Lebrun aqui está se utilizando de desenvolvimentos de Francis Wolff (WOLFF, F., Les discours de la science dans la pensée grecque, em **Le Trimestre Psychanalytique**, 1991, n° 1, pp. 29-30.

momento atual da tecnociência na qual está em jogo um novo recalçamento, que não será comentado neste ponto do trabalho no qual interessa ressaltar os dois momentos de recalçamento já apontados pelo autor. O primeiro, localizado no voto grego de um discurso sem subjetividade, de um saber “menos” discurso/*logos* que teria recalçado justamente o que o discurso compartilha com a ação, a saber, a abertura para o futuro capaz de re-significar o passado, ou seja, seu caráter de imprevisibilidade. O segundo momento localizado no movimento moderno de “esquecer” a referência ao real, de recalcar o real. Algo semelhante é apontado por Chauí (1992):

[na modernidade] A realidade passa a existir sob o modo da representação (isto é, pelo modo como é apreendida intelectualmente pelas operações do sujeito do conhecimento) e o saber se preocupa cada vez menos em dizer o que as coisas são e cada vez mais em conhecer como as coisas funcionam. Pouco a pouco vai sendo cavada a diferença entre Homem e Natureza...

Portanto, retomando a linha de pensamento que coloca o sujeito moderno e, portanto, o sujeito da psicanálise como constituídos nesse contexto da instituição da supremacia do simbólico sobre o real, podemos afirmar que sua constituição se dá às custas do sacrifício de parte de seu ser, uma vez que, para representar-se, tem que deixar de *ser*.⁷¹ A parte de ser à qual o sujeito tem que renunciar para constituir-se enquanto tal diz respeito à experiência de ser – em referência a um real, ainda que imaginariamente – objeto do gozo absoluto do Outro. Em outras palavras, é sobre o recalque do real – do impossível do sujeito simplesmente *ser* quando é convocado a representar-se, ou seja, *ser* na linguagem, *ser de* linguagem – que o sujeito moderno se constitui. É nesse contexto que o desejo pode ser definido como falta do/no sujeito, ou seja, como constituinte do sujeito. Nesse sentido podemos dizer que, ao contrário de Aquiles que teve que enfrentar a morte real para aceder ao simbólico da narrativa de seus feitos e dar a conhecer seu *eudaimon*, o herói moderno tem que enfrentar a escolha forçada entre o ser e o sentido que o coloca entre duas perdas/faltas: de ser e de sentido (Cf. LACAN, 1985). Dividido entre o ser e o sentido, o sujeito é oscilação que faz sua aparição na linguagem. Portanto, é o próprio sujeito que se narra, embora seu *eudaimon* continue lhe sendo acessível apenas através do outro/Outro, tornando necessária uma operação de

⁷¹ Lacan apresenta detalhadamente essa questão na tese da constituição do sujeito através das operações de alienação e separação em seu Seminário: Livro 11 (LACAN, 1985) que retomo em minha dissertação de mestrado (FOGAÇA, 2005).

passagem por um outro registro, o imaginário, para que as “coisas” se entrelacem: Real, Simbólico, Imaginário. Na modernidade torna-se mais difícil responder à questão emanado do Outro em relação ao desejo, uma vez que, esta amplia as possibilidades das identificações que nas sociedades tradicionais eram facilitadas pela estabilidade representada pelas estruturas de parentesco “que conferiam às pessoas um lugar, um nome, um destino, referendados pela comunidade e dificilmente modificados ao longo da vida. Era mais possível a alguém representar-se como idêntico a seu nome, isto é, idêntico ao nome herdado de seu pai”(KEHL, 2005, p.40). Porém, para chegarmos a esse momento, vou retomar a tradição no ponto onde a deixamos, ou seja, no ponto onde Platão, buscando sentido para a morte de Sócrates, recalca o real dessa morte e fornece os argumentos para o lento e gradativo desaparecimento da política enquanto ação e a gradual transformação das relações entre as esferas do público e do privado que constituem o que Arendt considera como o advento do social.

Descrente da persuasão como forma suficiente para guiar os homens na *polis* e, ao mesmo tempo mantendo-se fiel ao princípio da não-violência inerente à idéia de política dos gregos, Platão descobre a força da coerção – maior que a força da persuasão e do diálogo – exercida pela auto-evidência/razão de idéias que, nesse sentido, são consideradas como verdades eternas. Descobre também que o povo, o organismo político em sua maioria, não se submete à auto-evidência das idéias fazendo com que seja necessário buscar uma outra via, que tampouco se caracterize como violência ou como persuasão, ou seja, um princípio que legitime/autorize a coerção. “Aquilo que buscava era uma relação em que o elemento coercivo repousasse na relação mesma e fosse anterior à efetiva emissão de ordens” (ARENDRT,1979, p.148) o que colocaria o filósofo numa posição confortável para ser o governante da cidade, uma vez que é o único capaz de perceber as idéias auto-evidentes/verdade através da contemplação. Porém, constata que somente nos casos em que há uma flagrante desigualdade entre as partes é que se pode garantir o governo de um sobre o outro sem o uso da violência – em consequência do que recorria a metáforas retiradas da esfera privada da vida para ilustrar tal relação: senhor/escravo, pastor/rebanho, médico/paciente, timoneiro/passageiros. Metáforas que têm em comum a desigualdade de saber que garante a autoridade antecipada de um sobre o outro, ou seja, uma autoridade baseada na coerção intrínseca à relação desigual. Por outro lado, se depara também com o perigo que representa o ter acesso à verdade, através da contemplação das idéias, sem poder transmiti-la de tal forma que a mesma se torne verdade com poder de coerção

para aqueles que não passaram pela mesma experiência – e que não vão passar uma vez que são homens de *léksis*/fala e de *práksis*/ação.

Para justificar a proposta do governo do filósofo, que somente “poderia sê-lo se a verdade do filósofo possuísse validade para aquela mesma esfera dos assuntos humanos que [...] tivera que abandonar para percebê-la”(ARENDT, 1979, p.155), Platão propõe que os habitantes de sua caverna “são humanos, na medida apenas em que também querem ver, embora permaneçam iludidos por sombras e imagens”(ARENDT, 1979, p.155). Portanto, pode-se dizer que ele supõe um desejo de transcendência no humano que é atrapalhada pelo fato de os humanos terem que viver juntos e dar conta dos problemas que daí surgem através da melhor forma de governo, que necessariamente exclui a violência e preferencialmente exclui a persuasão que, em função da imprevisibilidade de seus resultados e da contingência de sua condição, demonstrou cabalmente sua ineficácia no julgamento de Sócrates.

A saída para tal impasse, Platão a encontra na transformação das idéias em normas e padrões que, dessa forma, se tornam acessíveis ao “vulgo” sem que este tenha que passar pela experiência indizível da contemplação para render-se à auto-evidência/verdade das mesmas. Nesse sentido, as normas e padrões são uma alternativa para a coerção exercida pela auto-evidência/verdade das idéias – viabilizada através da analogia com a vida prática.

Para a transformação das idéias em normas, Platão vale-se de uma analogia com a vida prática, onde todas as artes e ofícios parecem ser também guiados por ‘idéias’, isto é, pelas ‘formas’ de objetos, visualizados pelo olho interior do artífice, que as reproduz então na realidade através da imitação. Essa analogia capacita-o para entender o caráter transcendente das idéias da mesma maneira como a existência transcendente do modelo, que jaz além do processo de fabricação que dirige e pode portanto se tornar, por fim, o padrão para seu sucesso ou fracasso. As idéias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘idéia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade. Pois não há grande diferença entre utilizar as idéias como modelos e utilizá-las, de uma maneira um tanto mais grosseira, como verdadeiros ‘metros’ de comportamento, e já Aristóteles, em seu primeiro diálogo, escrito sob a influência direta de Platão, compara ‘a lei mais perfeita’, isto é, a lei que é a aproximação mais íntima possível à idéia, com o ‘prumo, a régua e o compasso...[os quais] são notáveis entre todos os instrumentos’(ARENDT, 1979, p.150).

Tal movimento de Platão – de transformar as idéias resultantes da busca da

verdade do ser em padrões aplicáveis ao comportamento e, portanto, em formas de controle/governo – tomado como a origem da transformação da ação/*práxis* em obra/*poiesis* ou *téchne*, de uma perspectiva psicanalítica pode ser considerado como uma defesa contra o sentimento de desamparo diante da morte, da imprevisibilidade e da irreversibilidade inerentes à natalidade. Sua busca, assim como a de Aristóteles, de algo que Arendt entende como sendo aquilo que os romanos chamariam de autoridade, também pode ser pensada dessa forma. Nesse sentido, esse mesmo movimento entranha a noção de autoridade romana, e portanto ocidental, na medida em que “as filosofias políticas de Platão e de Aristóteles dominaram todo pensamento político subsequente [e] decisivamente influenciam [...] sua formação”(ARENDT, 1979, p. 145). Sendo assim, pode-se dizer que a fonte da autoridade só pode se localizar fora da esfera dos assuntos humanos ao mesmo tempo em que sua forma só pode ser apreendida através da aplicabilidade das idéias. Por outro lado, tal aplicabilidade só foi possível porque Platão, diferentemente de “quase todos os filósofos que lhe sucederam levar ainda os assuntos humanos a sério a ponto de alterar o próprio centro de seu pensamento para fazê-lo aplicável à política” (ARENDT, 1979, p.152). Segundo Arendt, essa alteração teria sido a passagem da idéia do belo, como idéia suprema, para a idéia de bem que é introduzida no sexto livro da República num contexto estritamente político. Para o filósofo de O Banquete, a beleza é o degrau mais alto da escada que leva à verdade, sendo identificada à própria sabedoria. Para o filósofo político do sexto livro da República o bem, que para os gregos significava adequado ou bom *para*, passa a ser a idéia máxima e, portanto, as idéias passam a ser “aplicáveis por definição”. A consequência tirada por Aristóteles da proposição platônica é de que o bem é a medida de todas as coisas e a ética daí derivada é essencialmente vinculada à esfera privada da vida.

Portanto, não somente o significado de política, tal como chegou até nós a partir da tradição originada em Platão – na ruptura entre política e filosofia – como também a idéia de autoridade, enquanto elemento de governo, não derivam da esfera dos assuntos humanos e sim de uma “tomada” dessa esfera pela filosofia. Nesse sentido, pode-se afirmar que a noção de autoridade – embora os gregos não tivessem uma palavra para tal noção – enquanto legitimidade para o governo da *polis*, já nasceu marcada por uma impossibilidade: a de se localizar plenamente no âmbito para o qual é convocada, qual

seja, a esfera pública. Segundo Arendt, tanto Platão quanto Aristóteles⁷² não conseguiram encontrar aquilo que buscavam – algo que legitimasse o governo sem recorrer à violência/coerção próprias do governo da/esfera privada e tampouco à persuasão – uma vez que a proposta de Platão é de que tal legitimidade se viabilize através da coerção das idéias, ou seja, da violência simbólica. Aqui podemos ver que, tal como aponta a psicanálise, para se estabelecer e manter-se no âmbito da civilidade, o homem tem que se submeter à violência simbólica, assujeitar-se à linguagem. Resultado a que chegou Platão quando, justamente, tentava escapar dos perigos inerentes à atividade política encontrados na ação/discurso. Como os gregos, obviamente, já estavam submetidos à linguagem⁷³, o movimento platônico pode ser entendido como um deslocamento discursivo que promove uma nova fundação do simbólico: o fechamento do voto de uma discursividade normatizada e sem a subjetividade presente na atividade política/pública – tal como Lebrun propõe como o primeiro nascimento da ciência. Como consequência a longuíssimo prazo desse movimento, podemos ver o esvaziamento do espaço público enquanto lugar de exercício de uma certa subjetividade e o concomitante vir a público da esfera privada da vida, ou seja, o que Arendt chamou de a promoção do social ou a substituição da ação e do discurso pelo comportamento que teve lugar na época moderna.⁷⁴

⁷² Embora Aristóteles não considerasse a razão como coerciva (ditatorial ou tirânica) e sim a existência de uma superioridade dos que governam em relação aos que são governados: “superioridade do perito sobre o leigo” – que o leva a buscar exemplos na esfera da fabricação – e a superioridade ‘natural’ entre os mais velhos e os mais jovens. (ARENDR, 1979, p.157)

⁷³ Embora, como já vimos, muito mais próximos do real como por exemplo na concepção de ação – como coeva e coetânea, da mesma categoria e da mesma espécie do discurso – e na divisão entre o agente da ação e o narrador que se localizava no outro real, como exemplificado com Aquiles.

⁷⁴ Talvez resida aqui uma das fontes do mal-estar na civilização freudiano: a sociedade moderna exige e se mantém graças a um conformismo que exclui a ação, ou seja, a tendência a transpor os limites.

CAPÍTULO II

VERDADE e VERDADES

É da essência mesma da verdade o ser impotente e
da essência mesma do poder o ser embusteiro?

Arendt

Nenhuma verdade pode ser localizada
a não ser no campo onde ela se enuncia –
onde se enuncia como pode.

Lacan

[...] nuestro intelecto yerra muy fácilmente, sin que o sospechemos
siquiera, y que nada es creído con tal facilidad como lo que,
sin consideración alguna por la verdad, viene al encuentro
de nuestras ilusiones y nuestros deseos.

Freud

*Verdade e política*⁷⁵ é o título de um ensaio de Hannah Arendt publicado pela primeira vez na revista *The New Yorker*, em fevereiro de 1967 e integrado à coletânea *Entre o passado e o futuro* editado no ano seguinte. Em nota introdutória a autora esclarece os motivos que a levaram a escrevê-lo – polêmicas geradas em torno de um outro texto anteriormente publicado (1963) sob o título *Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal* – assim como o objetivo que deseja alcançar: esclarecer dois problemas diferentes e intimamente relacionados, dos quais não se dera conta quando da escrita do texto sobre o julgamento de Eichmann⁷⁶. O primeiro diz

⁷⁵ Vou tomar o texto de Arendt como ponto de partida para a reflexão sobre a questão da verdade em política e psicanálise me detendo apenas nos pontos que possibilitam uma discussão sobre essa questão nos dois campos. Vou deixar de lado, ou tocar apenas tangencialmente em pontos que são de interesse mais restrito ao campo da política.

⁷⁶ Adolf Eichmann, ex tenente coronel da SS, foi julgado em Jerusalém em 1961 por crimes de guerra e crimes contra o povo judeu e a humanidade. Durante o regime nazista foi o encarregado pelo transporte de judeus de toda Europa para campos de concentração e extermínio. Nas palavras de Arendt “El objeto del juicio fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo

respeito à questão de saber se é sempre legítimo dizer a verdade, o segundo nasceu da quantidade de mentiras – a respeito do que escrevera e do que relatara – surgidas na polêmica.⁷⁷ Mentiras, portanto, sobre fatos e sobre sua opinião acerca daquilo que relatou, seu testemunho e seu pensamento.⁷⁸

A perplexidade com a qual se defronta Arendt, não obstante ser uma pensadora situada no centro mesmo das questões colocadas, são assim formuladas:

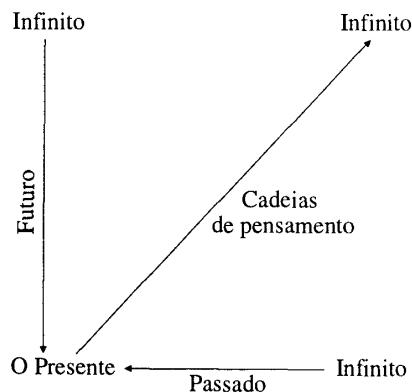
É da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência mesma do poder o ser embusteiro? E que espécie de realidade a verdade possui, se é impotente no âmbito público, que, mais que qualquer outra esfera da vida humana, assegura a realidade da existência a homens sujeitos a nascimento e morte – isto é, a seres que sabem ter surgido do não-ser e que, após curto intervalo, novamente nele desaparecerão? E, por fim, não será a verdade impotente tão desprezível como o poder que não dá atenção à verdade? (ARENDDT, 1997, p. 283, grifos meus).

Antes de prosseguir com o tema, uma pequena digressão acerca do livro causador da referida polêmica. Para tanto, vou recorrer a Adriano Correia (2007) que nos oferece uma boa visão geral da questão. Segundo o autor, o tema de fundo do texto sobre o julgamento de Eichmann é a relação entre pensamento e moralidade, questão pela qual Arendt foi “tomada” desde que acompanhou o julgamento como repórter. As perguntas que surgem quanto a essa relação são “não apenas se a ausência de pensamento pode contribuir para que se dê o mal em sua forma extrema, ilimitada,

alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo” (ARENDDT, 2003, p. 8).

⁷⁷ Como um “a mais”, Arendt coloca o texto como um exemplo de seu procedimento metodológico: pensar um tema atual conduzindo-o à brecha entre o passado e o futuro, que nada mais é que seu conceito do pensar ou da possibilidade do pensamento.

⁷⁸ No texto *O pensar*, primeira parte de *A vida do espírito* (ARENDDT, 2000), temos um esquema (abaixo) e uma “metáfora perfeita” sobre a atividade do pensamento que, enquanto atividade do espírito, age, é, através de metáforas: “Essa força diagonal cuja origem é conhecida [presente] e cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas que se exerce na direção de um futuro indeterminado, como se pudesse estender-se ao infinito, parece-me uma metáfora perfeita para a atividade do pensamento”.



banal, mas também se de algum modo o pensamento pode evitá-lo” (CORREIA, 2007, p. 49).

Ainda segundo Correia (2007), o problema do mal já havia ocupado Arendt uma década antes de *Eichmann*, quando escreveu sobre *As origens do totalitarismo* onde afirma, em “peculiar” referência ao conceito kantiano de mal radical⁷⁹, que o mal absoluto, seria a produção de seres humanos supérfluos. Em *Eichmann* surge a expressão “banalidade do mal” o qual, segundo a autora, contrasta e questiona o “mal radical” anteriormente usado para descrever os crimes totalitários.

É a imagem de Eichmann “como figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, com sua presteza em obedecer a qualquer voz imperativa e de quem não se poderia esperar extrair qualquer profundidade diabólica” (CORREIA, 2007, p.50) que leva Arendt a deixar de usar o termo “mal radical”, pois este sugere uma radicalidade não necessariamente verificável em criminosos “Eichmann” – estes estavam muito mais para pessoas “terrível e assustadoramente normais”.⁸⁰ Correia afirma que, ao propor o termo banalidade do mal, Arendt, apesar de estar num nível descritivo – a imagem de Eichmann –, e “fatural”, tinha consciência de estar aí implicado um pensamento, uma teoria acerca dos crimes cometidos pelos regimes totalitários. Esse pensamento encontrou forte oposição e a levou a escrever *Verdade e política* como uma espécie de defesa de sua posição que a situa como portadora de uma ética relativa à política aparentemente desaparecida do cenário político moderno. Ética essa, como é de se supor, consoante com a acepção original de política e, portanto, de opinião e de ação.

Sendo assim, o que Arendt critica no texto em questão é a “deformação” da política no “baixíssimo nível” dos negócios humanos onde as questões públicas são governadas pelo interesse e pelo poder, fazendo parecer que “não haveria sequer um âmbito político caso não fôssemos obrigados a cuidar das necessidades da vida” (ARENDR, 1979, p.324) – uma contradição do ponto de vista da acepção original de política uma vez que, na *polis* as necessidades da vida eram assunto da esfera privada e, portanto, não políticas. Em outras palavras, pode-se dizer que a autora aponta para as conseqüências da promoção do social: “a passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus recursos organizacionais – do sombrio

⁷⁹ “Ela desloca completamente o conceito da filosofia moral kantiana e o identifica com o que ela julga ser o mal absoluto, a produção de seres humanos supérfluos. Assim, em vez de ser uma propensão a abrir exceções na lei moral em nome do amor-próprio (Kant), o mal radical seria mais propriamente a cristalização de males extremos e mesmo impensáveis” (CORREIA, 2007, p.49).

⁸⁰ Arendt apud Correia (2007, p. 51).

interior do lar para a luz da esfera pública” (ARENDR, 2007, p. 47) configurando o cenário contemporâneo como a supremacia do econômico sobre o político e da imagem fabricada sobre o fato.

Talvez coubesse aqui, em relação à política, a mesma afirmação feita pela autora quanto à noção de autoridade: não estamos mais em condições de dizer o que é política, uma vez que a experiência relativa a seu significado original perdeu-se nas brumas dos tempos modernos. É exatamente essa a afirmação de Arendt, com outras palavras, em outros textos. Não obstante, pode-se dizer que, ao longo de sua obra, Hannah Arendt não cessa de (não) dar⁸¹ respostas à pergunta *O que é política?*⁸². *E Verdade e política* é um texto no qual, na resposta a essa questão, transparece uma espécie de amargura – não sem a habitual energia da autora – assim justificada por Arendt: “Como tratei aqui da política da perspectiva da verdade, e portanto de um ponto de vista externo ao âmbito político, deixei de mencionar, ainda que de passagem, a grandeza e a dignidade daquilo que ocorre em seu interior.” (ARENDR, 1979, p.324). Portanto, mesmo aí, Arendt não deixa de sustentar uma certa esperança quanto à promessa implícita na política, qual seja, a da possibilidade da ação, da força da imprevisibilidade de onde o novo pode surgir. Faz parte dessa espécie de otimismo a experiência de prazer do agir conjuntamente o qual, de certa forma, recupera a dignidade da política, ainda que pontualmente.

Para introduzir a discussão sobre a verdade Arendt recorre a um antigo ditado latino – “Faça-se justiça, ainda que o mundo pereça”⁸³ – comentado por Kant, cuja conclusão Arendt questiona. Para Kant, “esse direito humano deve ser tido como sagrado, sem consideração de quanto sacrifício é exigido dos poderes... e sem levar em conta quais conseqüências físicas possam disso advir”⁸⁴, uma vez que “os homens não achariam compensador viver num mundo absolutamente privado de justiça” (ARENDR, 1972, p.283). Porém, diz Arendt, a conclusão kantiana se mostra absurda quando se pensa que o sentido e existência de virtudes e valores são dados pela existência do

⁸¹ Em referência a “Não cessa de não se inscrever” – fórmula dada por Lacan a respeito do registro do Real, ou seja, do impossível de simbolizar, representar, e em relação a que toda simbolização se refere. Daí a repetição dos temas, das perguntas que, por mais respondidas, não dão conta do real que escapa à simbolização.

⁸² Título dado à publicação de materiais inacabados e fragmentados que a autora escreveu num período de três anos (1956-1959) como parte de um projeto de obra, *Introdução à política*, material esse compilado, editado e publicado em 1993, na Alemanha, somente após sua morte em 1975, pela editora alemã Piper sob o título *Was ist Politik?*.

⁸³ Cujo provável autor é Fernando I, séc. XVI.

⁸⁴ Kant apud Arendt (1968, p. 283).

mundo, ou seja, a existência e permanência do mundo para além da vida mortal dos homens. Por outro lado, substituindo justiça por verdade no adágio latino, “percebemos [...], não sem certa surpresa⁸⁵, que o sacrifício da verdade seria mais fútil do que o sacrifício de qualquer outro princípio ou virtude” (ARENDDT, 1979, p.285) pois, o que está em jogo é a existência do mundo e o que faz o mundo sobreviver são homens dispostos a fazer o que Heródoto *iniciou*: “dizer o que é”. “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (ARENDDT, 1972, 285). Portanto, o mundo não sobrevive sem que se fale sobre ele⁸⁶, a linguagem dá realidade ao mundo.

A verdade diz respeito, então, ao dizer, ao testemunhar. Porém, o dizer pode ser relativo a fatos, a pensamentos, a raciocínios e a opiniões. Portanto, assim como há dizeres, discursos, há diferentes verdades correspondentes aos diferentes discursos.⁸⁷ Arendt toma, “por conveniência” e sem discutir sua validade, a distinção moderna⁸⁸ entre verdade racional – das quais participam as verdades matemáticas, científicas e filosóficas – e a verdade factual.

Dado que sua questão diz respeito ao obstáculo representado pela política ou, mais precisamente, pelo poder político, à verdade factual, uma vez que esta possui uma fragilidade intrínseca potencializada no campo próprio à persuasão, e que, por outro lado, “fatos e eventos – o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente – constituem a verdadeira textura do domínio político”(ARENDDT, 1979, p.287), é esta a verdade tratada por Arendt em seu texto. A autora, pode-se afirmar, se propõe pensar o que se passa com a verdade factual – enquanto verdadeira constituinte da textura da política entendida em sua acepção original – em seu encontro com o poder

⁸⁵ A surpresa é causada em função de a verdade aparentemente ser “tão menos política” que as demais noções como liberdade e justiça em relação às quais ainda pode haver o questionamento de se o mundo sobreviveria sem eles. Ou seja, se a existência do mundo só é garantida pelo discurso, então não se pode dispensar a verdade, uma vez que é sobre uma verdade que os discursos se fundamentam..Sempre que se enuncia algo, é sobre uma verdade que se enuncia. Portanto, o mundo não pode abrir mão da verdade para sua existência. A questão passa a ser, então, o que é a verdade?

⁸⁶ Embora um mundo habitado por homens que não falem sobre ele tenha a aparência de uma ficção científica, é esse o voto da ciência que ambiciona colocar o mundo em fórmulas matemáticas - “entidades produzidas pela própria mente” - eliminando assim, a existência do mundo enquanto “dado aos sentidos”. Cf. Arendt, 2007, p. 303.

⁸⁷ A verdade em relação a diferentes discursos foi trabalhada por Lacan (1992) no Seminário 17: *O avesso da psicanálise* realizado em 1969-1970 no que ficou conhecido como a “teoria dos quatro discursos”. A relação da verdade com o saber – a partir da teoria lacaniana dos discursos – foi trabalhada por mim (FOGAÇA, 2005) em outra ocasião,

⁸⁸ Que, segundo a autora, vigora desde Leibniz, século XVII, a partir da concepção de verdade como produção da mente humana e não enquanto revelação, nem tampouco enquanto dada de qualquer maneira.

político. Poderíamos ainda afirmar que se trata de um encontro difícil ou, mais precisamente, um desencontro entre o político e algo – por ele negado ou transformado em seu contrário – que é parte essencial dele mesmo. Neste caso, estaríamos diante de uma outra divisão, para além da separação originária entre filosofia e política – entre ação e pensamento, própria do sujeito ocidental – que incide sobre o próprio político. Cisão relativa ao sujeito político moderno que viria a ser o efeito do recalque do que a verdade fatural denuncia: há um irreduzível na “realidade” dos fatos que coloca limites à opinião e, portanto, à possibilidade de persuasão.

Nesse sentido, a cisão entre pensamento e ação desvela uma cisão própria da política que, ao ter sua verdade destituída de validade,⁸⁹ se vê às voltas com um conflito interno, vamos dizer assim, entre a verdade fatural e a opinião. É como se a filosofia, ao reclamar para si o monopólio da verdade em sua separação da política, produzisse a ilusão – na qual ela mesma caiu – da tradição de pensamento ocidental, a ilusão de haver anulado os perigos inerentes à ação: o pensamento⁹⁰ como proteção à tendência a transpor todos os limites⁹¹ e como tentativa de controle da contingência, da imprevisibilidade e irreversibilidade inerentes à ação. Tais características da ação devem ser negadas em sua existência consistindo, dessa forma, algo assim como um recalco da filosofia.

A política/ação tendo sido destituída de sua verdade se constitui, então, como o terreno das meras opiniões, ao mesmo tempo em que passa a compartilhar com a filosofia da ilusão de que o pensamento – enquanto contemplação que leva à verdade, num primeiro momento, e como racionalidade científica, mais adiante – pode dominar suas tendências mais obscuras. Porém, se vê confrontada com uma outra dificuldade em relação a uma outra verdade ainda mais incômoda, a verdade fatural.

⁸⁹ Talvez aqui fosse mais preciso dizer que a ruptura entre filosofia e política, ao tomar para si a prerrogativa da Verdade, à qual se tem acesso (uma vez que ela tem uma localização) exclusivamente através de seu método (contemplação) produziu um ideal de verdade isenta da subjetividade da opinião. Ou ainda, produzindo a subjetividade da opinião e, dessa forma, desvalorizando-a. O valor da opinião é negado ao se desconsiderar que as opiniões, embora cada uma tenha a sua, é construída no debate, ou seja, na consideração da opinião do outro, sendo que, nesse sentido, toda opinião contém, representativamente, a verdade de um Outro generalizado.

⁹⁰ Pensamento aqui se definindo como oposição à ação estando, portanto, referido ao pensamento tradicional e não à idéia de pensamento proposta por Arendt que só ganha sentido quando há um passado em relação ao qual se situar. Arendt remonta a Sócrates para propor sua concepção de pensamento como reflexão – no qual estão presentes questões morais ou seja, de relações entre os homens e do homem consigo próprio – em contraposição ao pensamento contemplativo da origem do pensamento tradicional.

⁹¹ A questão da relação entre o pensamento e o transpor todos os limites constitutivo da ação é colocado por Arendt nos termos da questão “o pensamento é capaz de evitar o mal?” – tratada por Arendt no já citado *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* (1963).

A dificuldade, apontada por Arendt, para essa relação da verdade relativa da opinião com a verdade fatural, está em que ambas estão no mesmo “terreno”, são parte da mesma trama, embora tenham texturas distintas. Enquanto a verdade fatural é da textura mesma da política, ou seja, da textura da ação, a opinião é da textura do poder. O momento de poder, como o diz Arendt, é o momento em que uma opinião se sobrepõe às demais presentes na disputa, justamente, pelo poder. A política, então, passa a ser, quanto à verdade, a prática de estabelecer opiniões dominantes sobre fatos que, por sua natureza, são da mesma textura que a ação, ou seja, irreversíveis, imprevisíveis e capturáveis em seu sentido apenas quando concluídos. Portanto, a política passa a ser, enquanto discurso e atividade, a tentativa do domínio dos fatos através do estabelecimento de opiniões dominantes. A verdade dos fatos deve ser recalçada para que a política exista nos moldes estabelecidos pela tradição do pensamento. Nesse sentido, pode-se dizer que a verdade fatural é o recalçado da política, da qual não se pode livrar – apenas negar ou modificar. A verdade do fato – sua absoluta contingência, sua imprevisibilidade e sua irreversibilidade – de alguma forma, deve dar vez à “verdade” substituída da opinião. Portanto, para existir, a política deve recalçar o real do fato e representá-lo indefinidamente na fragmentação de seu discurso. Porém, os discursos por mais fragmentados que sejam, comportam, pelo fato mesmo de o serem, a função primordial da linguagem: permitir ou ser a ex-istência dos homens. Talvez possamos localizar aqui o ponto sobre o qual repousa a esperança arendtiana – que tem certa relação com a ética da psicanálise, ou, com a idéia de linguagem em psicanálise – enquanto houver quem fale, quem esteja disposto a falar, há possibilidade de criação, do surgimento do novo.

Arendt afirma que a verdade dos fatos é muito mais frágil que as demais num confronto com o poder, pois se situa no “mesmo terreno” que este. Enquanto as verdades racionais são relativamente estáveis, os fatos se dão no campo dos negócios dos homens “em sempiterna mudança, em cujo fluxo não há nada mais permanente do que a permanência, reconhecidamente relativa, da estrutura da mente humana. Uma vez perdidos, nenhum esforço racional os trará jamais de volta.” (ARENDDT, 1979, p.228) Além disso, às demais verdades se opõe o erro, a ignorância, a ilusão e a opinião, enquanto à verdade dos fatos se opõe a mentira. Mentira denunciada por Arendt como marca da política de nossos tempos.

O caminho que levou a política de nossos dias a ser tão afeita à mentira, à manipulação dos fatos, a ponto de o governo ter como um dos pontos fortes do

exercício de seu domínio, o controle de informações, ou seja, o controle do povo, das massas, através do controle daquilo que o povo pode saber, teve seu *inicio* em Platão. Como vimos no Capítulo I, esse início é marcado pela morte de Sócrates e pela construção platônica de uma filosofia apartada dos assuntos humanos, ou seja, da política. Nessa separação a verdade fica do lado da transcendência, da filosofia, na medida em que esta é capaz de retê-la, fazê-la durar, ter permanência no tempo e, nesse sentido, diminuir o sentimento de desamparo diante da efemeridade da vida⁹². Para a política restou a *doxa*, a opinião que, em função de sua discursividade, não inspira confiança, não garante nada quanto à permanência, quanto a uma certa garantia em relação ao futuro⁹³.

Nesse sentido, a opinião é oposta a todas as formas de verdade e quanto a isso Arendt esclarece: “Quando disse que a verdade fatural, em oposição à racional, não é antagônica com a opinião, enunciei uma meia-verdade⁹⁴. Todas as verdades [...] são opostas à opinião em seu modo de asseverar a verdade” (ARENDR, 1979, p.297). As verdades têm um caráter despótico, coercitivo, que se impõe quer seja ela fatural ou matemática. Também os fatos exigem ser reconhecidos em sua verdade e, nesse sentido, são um obstáculo ao debate de opiniões que são a essência da política. Porém, enquanto as verdades racionais são verdadeiramente despóticas⁹⁵ e, num sentido rigoroso, não são debatíveis – porque a verdade “dispensa o acordo no momento mesmo em que é reconhecida enquanto tal, impondo-se de modo a excluir outros enunciados versando sobre o mesmo assunto naquele momento histórico”⁹⁶ –, a verdade dos fatos pode ser rebatida por mentiras que visam a manipulação e que nada têm a ver com interpretação ou pensamento sobre fatos, mas têm a ver com acontecimentos.

⁹² Nessa linha de pensamento há que se apontar a diferença marcada por Arendt entre filosofia e política em termos de sua causa: a da filosofia seria a mortalidade e a da política, a natalidade.

⁹³ Desta forma fica fácil perceber como a civilização “escolheu” o caminho da garantia contra tudo que a morte representa desde os fenômenos tabus (Cf. Anexo) analisados por Freud e se estruturou como uma neurose coletiva recalçando, por sua vez, tudo que se refere à impermanência, ao desamparo, ao real para sempre perdido, à morte, à sexualidade, à ambivalência, à realidade humana como impermanência, como ex-istência.

⁹⁴ Para a psicanálise a verdade é sempre parcial, é sempre meia-verdade ou um semi-dizer, como diz Lacan.

⁹⁵ Arendt (1979, p. 298) cita Mercier de la Rivière: “ Euclide est um véritable despote; et lês vérités géométriques quíl nous a tranmises, sont des lois véritablement despotiques.”

⁹⁶ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra,2000.

Vou recorrer a Juremir Machado da Silva⁹⁷, apoiado em Baudrillard, para estabelecer a diferenciação entre fato e acontecimento, não feita por Arendt no texto – sem questionar a pertinência de enxertar uma idéia do referido autor à reflexão arendtiana, me apoiando apenas na utilidade de tal uso para a atual reflexão – : “O fato é o grau zero do real, a existência em estado puro, a irrupção espontânea da prática, [...] O acontecimento é o simulacro, a ilusão cronometrada do tempo real como exibição diferida de si mesmo. O acontecimento é um pós-fato [...]”⁹⁸ O acontecimento é, portanto, um simulacro do fato e, como tal, tem um compromisso com a verdade menos rigoroso, ao ponto de existir a pergunta “ Mas isso aconteceu, de fato?”, que denota um saber comum sobre a distinção entre o fato e aquilo que dele fica em sua narrativa⁹⁹. Por outro lado, o fato, por conter uma verdade, tem um poder coercitivo que incomoda a política uma vez que esta trabalha com opiniões¹⁰⁰:

O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções afetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. [...] O próprio processo de formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria mente, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais (ARENDR, 1992, p. 229).

Ora, a liberação dos interesses privados pessoais é condição da política em sua acepção original. Na Grécia das cidades-estado, somente aqueles que estavam livres das ocupações com interesses privados ligados à sobrevivência podiam, de fato, ser cidadãos, ou seja, agir e discursar, persuadir e serem persuadidos, formar opiniões a partir do embate público, ver e, fundamentalmente, serem vistos em ação. Nesse sentido, a representação como forma de participação na vida pública pode ser pensada,

⁹⁷ Doutor em Sociologia pela Sorbonne, Paris V, pesquisador do CNPq e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUCRS. Autor de **As Tecnologias do imaginário**. Porto Alegre, Sulina, 2003.

⁹⁸ http://www.espacoacademico.com.br/032/32pt_silva.htm. 30 de maio de 2011.

¹⁰⁰ Em sendo assim, o que incomoda a política é algo que faz parte de sua própria textura, uma vez que esse algo é antagônico, questiona o fazer político que se dá no embate de opiniões, em última instância, questiona o poder

ao menos de duas maneiras distintas. A primeira como delegação da ação aos poucos que se engajam na vida política – eles agem por mim que os livro da (pré) ocupação com a sobrevivência – sendo que, dessa forma, eles me representam, representam minha opinião e minha virtual ação, aquela de que abri mão ao colocá-lo no lugar que ocupa. Portanto, e esta é uma outra maneira de se pensar a representação, trata-se de um lugar privilegiado, tanto no sentido de ser de destaque para o ser visto no palco público – e aqui podemos sublinhar o caráter eminentemente teatral de sessões públicas parlamentares – quanto no sentido de que permite o acesso a coisas para mim inacessíveis. Dentre as coisas a mim inacessíveis a que o político profissional tem acesso é o poder de exceder os limites, tendência inerente à ação¹⁰¹ recalcada pelo estabelecimento da supremacia das verdades eternas advindas da contemplação, ou seja, do pensamento, sobre a ação.

Portanto, não é sem fundamento o descrédito gozado pela política uma vez que é de se duvidar que todos aqueles que estão no poder político tenham essa qualidade necessária para ser um bom representante: a capacidade de “ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro”, o que, por si só, seria suficiente para garantir, ao menos subjetivamente, “o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais.” Para tanto, do ponto de vista filosófico seria necessário ser socrático e, do ponto de vista da psicanálise, ser sujeito em relação ao Outro. Moral socrática e ética do desejo¹⁰².

Como vimos anteriormente, Arendt evidencia que a separação entre verdade e *doxa* efetuada por Platão se deve à consideração da verdade como adequação entre uma idéia e a coisa que a ela corresponde. Essa correspondência só seria encontrada através da contemplação das idéias, deixando a verdade de ser um desvelamento (*aletheia*)¹⁰³

¹⁰¹ Pode-se propor, apenas a título de pensamento sem conseqüências nos limites deste trabalho, que a perda da dignidade da política preconizada por Arendt, teve como uma de suas conseqüências que os políticos profissionais de hoje são pagos com o trabalho do povo para gozarem (em todos os sentidos) o privilégio de serem exceção, ao menos supostamente, imaginariamente, à lei (o que, na chamada realidade, dá no mesmo, ou quase no mesmo). Portanto se encaixariam na categoria de tabu por condição (Cf. Anexo) e, nesse sentido, serem causadores e alvos de sentimentos ambivalentes, sendo, nessa medida, entendidos como “aquele que é bom para matar” (*sacer*). É como se a ação se tivesse cindido e perdido, ou enfraquecido, seu caráter de *initiun* na mesma proporção que o recalque de sua tendência a violar todos os limites deve ser cada vez mais reforçado e, no entanto, retorne como sintoma, como repetição, como paródia do ato. A possibilidade do novo enquanto rememoração do ato de origem se perde com o recalque do real do ato, deteriorando o novo em novidade, em compulsão à repetição.

¹⁰² Tema a ser tratado no capítulo *Verdade, desejo, ética*.

¹⁰³ Segundo Chauí (2000), nossa cultura herdou as várias concepções de verdade que temos da língua grega (*aletheia*: não-oculto, não-escondido, não-dissimulado, evidente, manifestação daquilo que é ou existe tal como é, se refere à coisa), da latina (*veritas*: precisão, rigor, exatidão de um relato, enunciados que dizem fielmente as coisas, se refere ao enunciado) e da hebraica (*emunah* : confiança, crença, se

da realidade pelo *logos* através do diálogo, no qual verdade e opinião não se opõem. Em Sócrates ainda se encontra a relação originária entre opinião e verdade. Seu método – a maiêutica – de fazer vir à luz a verdade que habita a *doxa* de cada um, ou a verdade de cada opinião, demonstra como “nem a verdade poderia ser estabelecida sem a opinião, nem esta, por sua vez, seria desprovida de um conteúdo de verdade” (DUARTE, 2000, p.170). Ou seja, a verdade contida na opinião não pode ser nunca universal e tampouco universalizante, uma vez que é de cada um, e o importante é “*falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros.*” (ARENDT, apud CORREIA, 2000, p.170, grifo meu). Portanto, é no falar, no discurso, que a verdade aparece. Porém, não é um falar qualquer, é um falar de tal maneira que, é um falar político – e, portanto está dentro de uma relação de estrita igualdade¹⁰⁴ entre os que se falam, assim como não supõe e nem visa a verdade e sim, uma verdade, a de cada um – que é também uma ação e, assim sendo, comporta tanto a imprevisibilidade, quanto a irreversibilidade, quanto a tendência a transpor todos os limites. Podemos ver aqui o porquê de Sócrates tanto incomodar a cidade quanto os filósofos e pensar que seu julgamento e condenação foram uma demonstração da impotência da verdade socrática e, embora no sentido que tal palavra adquiriu na tradição platônica Sócrates não fosse propriamente um filósofo, e ele próprio assim o considerava, poderia se encaixar na última frase da alegoria da caverna citada por Arendt acerca daquele que a ela volta após ter visto a luz “ Se eles pudessem por as mãos em [tal] homem ... o matariam.” A perplexidade¹⁰⁵ de Arendt quanto ao ponto final da alegoria platônica também diz respeito à explicação do próprio Platão para tal atitude do povo diante daquele que vem anunciar uma verdade:

refere à palavra). *Aletheia* se refere ao que as coisas são e seu oposto é falso. *Veritas* se refere aos fatos que foram e seu oposto é mentira. *Emunah* se refere às ações e as coisas que serão e seu oposto seria a não realização de uma promessa, a falta com a palavra. “A nossa concepção da verdade é uma síntese dessas três fontes e por isso se refere às coisas presentes (como na *aletheia*), aos fatos passados (como na *veritas*) e às coisas futuras (como na *emunah*). Também se refere à própria realidade (como na *aletheia*), à linguagem (como na *veritas*) e à confiança-esperança (como na *emunah*)” (Chauí, 2000).

¹⁰⁴ O trabalho psicanalítico visa a igualdade no sentido de que o que promove essa igualdade é o reconhecimento da condição de assujeitamento à linguagem que a todos iguala. Porém, para que o sujeito se inscreva na igualdade promovida pela linguagem, ele tem que ser escutado como sujeito. Tem que haver uma escuta para que a palavra seja uma ação de liberdade. Portanto, a igualdade se refere a uma igualdade de condições, de ocupação de posições na estrutura discursiva.

¹⁰⁵ Perplexidade como *thaumazein*, espanto dos gregos diante do que é como é, que, segundo Arendt (2007, p. 286) foi modicamente substituído pela dúvida cartesiana.

O conflito platônico entre o que conta a verdade e os cidadãos não pode ser explicado pelo adágio latino ou por qualquer das subseqüentes teorias que, implícita ou explicitamente, justificam a mentira, entre outras transgressões, quando está em jogo a sobrevivência da cidade. Não se menciona nenhum inimigo na estória de Platão; o povo vive pacificamente na caverna sem outra companhia, meros expectadores de imagens, sem estarem envolvidos em nenhuma ação e portanto ameaçados por ninguém. Os membros dessa comunidade não têm razão de espécie alguma para olhar a verdade e os contadores da verdade como seus inimigos, e Platão não oferece explicação de seu perverso amor pela falsidade e engano (ARENDDT, 1979, p.285).

Parece haver algo de enigmático em relação à verdade que faz com que, onde quer que apareça, cause algum tipo de resistência. Quanto a isso, Arendt destaca alguns aspectos da verdade envolvidos nesse processo: “a” verdade enquanto separada da opinião; a verdade da opinião enquanto perdida quando da separação citada; a verdade fatural enquanto obstáculo a todas as formas de verdade; a verdade como causa de hostilidade; a impotência da verdade; a verdade transfigurada pela mentira. Porém, sua perplexidade recai sobre a verdade enquanto causa de hostilidade, tal como aparece no mito da caverna de Platão, e na transfiguração da verdade em mentira – demonstração da impotência da verdade. Possivelmente porque ela mesma foi colocada no lugar de vítima de hostilidade e da transfiguração da verdade¹⁰⁶ de sua opinião, ou seja, hostilizada por falar/dar testemunho dos fatos tal como eles se lhe apareceram no julgamento de Eichmann. Em outras palavras, por se mostrar em sua *doxa* que, no entanto, foi recebida como “mera” opinião sem nenhuma verdade. Por assentar sua opinião em uma modalidade de reflexão não mais encontrada naquilo que chamamos de opinião – hoje mais próximo ao acontecimento que ao fato – e que não se refere ao pessoal e sim ao *entre* pessoas e ao que a autora chama de condição humana da pluralidade – o fato de sermos todos igualmente humanos, sem sermos iguais. A verdade fatural “é estabelecida por testemunhas [...] existe apenas na medida em que se fala sobre ela [...] é política por natureza” (ARENDDT, 1979, p.295) e pertence ao mesmo domínio que a opinião, o domínio da relações entre os homens.

“Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua

¹⁰⁶ A mentira seria assim uma arma contra a verdade, ou seja, uma forma de hostilidade em relação à verdade e àquele que a enuncia ou que a porta. Nesse sentido poderíamos ver aqui uma identificação de Arendt com Sócrates, que assim como ela não se considerava filósofo, por transitar entre a filosofia e a política, e por ver a ruptura entre ambas como irrecurável e considerar que pensamento e ação são como dois modos de existência distintos e não apenas formas de raciocínio distintos.

verdade fatural”, afirma Arendt (1979, p.295), e sendo assim, a validade de uma opinião está, ou deveria estar, relacionada diretamente à verdade factual à qual está referida. No entanto, os questionamentos acerca de suas opiniões e reflexões relativos ao julgamento de Eichmann demonstraram que, por um lado, “nenhuma opinião é auto-evidente” pois opiniões são resultado de nosso pensamento discursivo – embora o caminho percorrido pelo pensamento para se chegar a uma opinião possa ser esclarecido – e por outro lado, que a verdade, mesmo as racionais, padecem de uma não transparência e “é de sua própria natureza resistir à ulterior elucidação, como é da natureza da luz resistir à iluminação” (ARENDDT, 1979, p.300). E na verdade fatural essa opacidade é mais evidente e “irritante” pois “os fatos não têm razão conclusiva alguma, qualquer que seja, para serem o que são; eles poderiam sempre, ter sido de outra forma, e essa aborrecida contingência é literalmente ilimitada” (ARENDDT, 1979, p.300). Portanto, opinião e verdade fatural têm em comum essa característica de não serem auto-evidentes, embora, retrospectivamente, um encadeamento de fatos produzam a “ilusão de ótica”, ou “existencial”, de que não poderia ter sido de outra forma: “nada poderia jamais acontecer se a realidade não matasse, por definição, todas as demais potencialidades inerentes a uma dada situação” (ARENDDT, 1979, p.301).

Por outro lado, opinião e verdade fatural pertencem a registros diferentes uma vez que a primeira deve ser estabelecida sobre a segunda. É justamente aí onde começam os problemas para o espaço público, uma vez que, o contrário da verdade fatural é a mentira e o “apagamento da linha divisória entre verdade fatural e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir, todas elas formas de ação” (ARENDDT, 1979, p.309).

Ao contrário daqueles que se ocupam da verdade, o mentiroso é um homem de ação e, enquanto forma de ação, a mentira coloca o mentiroso no palco político:

Ele é um ator por natureza; ele diz o que não é por desejar que as coisas sejam diferentes daquilo que são – isto é, ele quer transformar o mundo. Ele tira partido da inegável afinidade de nossa capacidade de ação, de transformar a realidade, com a misteriosa faculdade que nos capacita a *dizer* “O sol brilha” quando chove a cântaros. Caso estivéssemos tão completamente condicionados em nosso comportamento como o desejariam certas filosofias, jamais seríamos capazes de realizar esse pequeno milagre. Em outras palavras, a capacidade de mentirmos – mas não necessariamente a de dizermos a verdade – é dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana. [...] para o político profissional é quase [igualmente] irresistível superestimar as possibilidades dessa

liberdade e, implicitamente, tolerar a negação ou distorção dos fatos (ARENDDT, 1979, p.309-10).¹⁰⁷

Porém, alerta Arendt, há uma grande diferença entre a “mentira tradicional” – ou seja, aquela que faz parte da natureza do ator político na medida em que a veracidade, o mero enunciar de fatos, pouco contribui para a modificação do mundo, não conduz à ação – e a mentira organizada enquanto fator de manipulação em massa de fatos e opiniões que culminam em reescrita da história. A mentira tradicional referia-se a segredos, ao ocultamento de fatos ou intenções. A mentira política moderna reescreve a história sob os olhos de quem a viveu, abriga um “germe” de violência. “...a mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar, embora somente os governos totalitários tenham adotado conscientemente a mentira como o primeiro passo para o assassinato” (ARENDDT, 1979, p.312).¹⁰⁸

Outra característica da mentira tradicional é que ela visava particularidades, não tinha a intenção de produzir uma ilusão em massa. Mesmo provocando uma falha no contexto dos fatos ao qual se referia não impedia a leitura do contexto pois preservava sua textura. A falha, ao produzir incongruências, apontava o lugar da mentira na trama.¹⁰⁹

Por outro lado, a mentira política moderna requer um “rearranjo completo de toda trama fatural, a criação de outra realidade, por assim dizer, na qual elas se encaixem sem remendos, falhas ou rachaduras, exatamente como os fatos se encaixavam em seu próprio contexto original [...sendo assim...] o que impede essas novas histórias, imagens e pseudofatos de se tornarem um substituto adequado para a realidade e faturalidade?” (ARENDDT, 1979, p. 312).

O resultado de tal processo, no qual se inclui a auto ilusão como condição para a criação de uma segunda realidade, é a “destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real”, pois nossa apreensão da realidade depende do compartilhamento do sentido construído com nossos semelhantes. No entanto, esse sentido comum, tão longa e arduamente construído, é ameaçado pela mentira do auto

¹⁰⁷ Ou, transgredir, ultrapassar limites.

¹⁰⁸ Arendt cita o exemplo de Trotsky que, ao escutar que nunca teve qualquer papel na revolução russa deve ter tido consciência que fora assinada sua sentença de morte.

¹⁰⁹ Uma analogia entre o ato falho ou qualquer outra formação do inconsciente é aqui inevitável. O ato falho produz uma descontinuidade no discurso que aponta justamente para o desejo causa da irrupção do inconsciente na falha. A grande diferença é que para a psicanálise importa a falha enquanto possibilidade de acesso ao discurso inconsciente, ao desejo, e não recompor o discurso consciente. No caso da mentira, genericamente poderia se dizer que aponta para um desejo de alterar a realidade, como veremos no próximo capítulo.

engano, que em termos políticos se traduz como uma “teia de ilusões”, de construções de auto imagens de nações inteiras que se esforçam por manter a imagem da propaganda, por acreditarem na imagem deles construída. Dentro dessa bolha de auto imagem, aquele que não se deixa apanhar na teia, torna-se o maior inimigo por denunciar verdades fatuais que desmentem, ferem a imagem na qual estão todos alienados. Porém, não existem imagens irrefutáveis, pois estas estão o tempo todo sendo atingidas por “fragmentos de fatos” que evidenciam a existência de imagens conflitantes.¹¹⁰

As tentativas de manter a imagem intacta levam a uma atividade constante de alterações, retificações, falsificações sobre falsificações das verdades fatuais: “as circunstâncias, ao se modificarem, exigem a substituição de um compêndio de história por outro, a troca de páginas em enciclopédias e obras de consulta, o desaparecimento de certos nomes em favor de outros ignorados ou pouco conhecidos até então” (ARENDDT, 1979, p. 317).¹¹¹

Não existe remédio para o problema que consiste nessa atividade humana de transformar verdades em mentiras e, dessa forma, transformar a realidade, porque ele é o “reverso de toda realidade fatural” (ARENDDT, 1979, p. 318), sendo assim, a imagem enquanto explicação plausível e concludente estará sempre correndo atrás do fato pra fechar a brecha por ele causada em sua superfície. Porém, existe um limite para a criação de imagens, para a atividade permanente de eliminar fatos e tentar preencher o buracos deixados por eles, em favor da manutenção da imagem, de “uma proliferação e aperfeiçoamento do fazer crer”(ARENDDT, 1979, p. 319). Esse limite é dado pela própria natureza dos fatos: eles são inflexíveis, irreversíveis e pertencem ao passado.¹¹² Assim,

Longe de conseguir um sucedâneo adequado para a realidade e a faturalidade eles [os mentirosos] transformaram os fatos e ocorrências novamente em potencialidade da qual haviam saído originalmente. E o sinal mais seguro da faturalidade de fatos e ocorrências é precisamente seu empedernido estar-aí, cuja inerente contingência

¹¹⁰ Aqui novamente é inevitável uma analogia entre a descrição arendtiana dos “fragmentos de fatos” atingindo as imagens com a teoria lacaniana dos três registros – Real, Simbólico e Imaginário – na qual Lacan coloca como o real insiste em embarçar o imaginário e o simbólico promovendo furos que descompõem a imagem e resistem à simbolização. Vamos ver algo a respeito nos próximos capítulos.

¹¹¹ Dos exemplos citados por Arendt (1979, p. 317): “O que se deveria fazer nos casos em que Trotsky...tivesse escrito um artigo em um número da *Internacional Comunista* ? Todo ele deveria ser confiscado?” .

¹¹² Características através das quais podemos fazer uma analogia entre o fato, ou mais precisamente a verdade fatural, e o real lacaniano.

desafia em última instância toda e qualquer tentativa de explanação concludente. Ao contrário, sempre é possível explicar as imagens e emprestar-lhe plausibilidade – isso lhes confere momentânea vantagem em relação à verdade fatural –, mas elas jamais podem competir em estabilidade com aquilo que é simplesmente porque calhou que fosse assim e não de outra maneira. (ARENDDT, 1979, 318).

Em sua inflexibilidade os fatos são superiores ao poder; são menos transitórios que as formações de poder que surgem ao se reunirem os homens com um objetivo e desaparecem tão logo este seja realizado ou abandonado. Esse caráter transitório torna o poder um instrumento pouquíssimo digno de confiança para efetivar qualquer espécie de permanência [...].

Não é o passado, e toda verdade fatural diz respeito evidentemente ao passado, nem o presente, na medida em que este é o resultado do passado, porém o futuro que está aberto à ação. Se o passado e o presente são tratados como partes do futuro – isto é, levados de volta a seu antigo estado de potencialidade – o âmbito político priva-se não só de sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo. O que começa então é a constante mudança e confusão em absoluta esterilidade [...] (ARENDDT, 1979, p. 319).

Ao final de sua reflexão em *Verdade e política*, sobre a política a partir de uma perspectiva externa à mesma, a perspectiva da verdade, Arendt faz algumas colocações conclusivas. Quanto à verdade em seu encontro com o poder, declara ser esta impotente e perdedora, mas por outro lado, insubstituível. A verdade é não política e, potencialmente, anti política. A realidade não se resume à totalidade dos fatos “a qual, de qualquer modo é inaveriguável. Aquele que diz o que é – *légei ta eóna* – sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível” (ARENDDT, 1979, p.323).

Nesse sentido, a “transformação da matéria prima de pura ocorrência que o historiador, assim como o ficcionista (um bom romance de modo algum é uma simples excogitação ou invenção de pura fantasia), deve efetivar” (ARENDDT, 1979, p.323) é análoga à do poeta, que, segundo Aristóteles tem uma função política de “catarse” de emoções. “A função política do contador de estórias – historiador ou novelista – é ensinar a aceitação das coisas tais como são” (ARENDDT, 1979, p. 323), e sendo assim, também é anti política na medida que não incita à ação.

A grandeza da esfera política – a alegria “de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo” (ARENDDT, 1979, p. 325) – não é a totalidade nem da

existência do homem, nem do mundo. A política tem seu limite naquilo que não pode ser modificado pela vontade e sua integridade só é possível quando esse limite é respeitado. Tendo conceitualmente que, a verdade é o que não podemos modificar, a política tem seu limite na verdade, ou seja, no que metaforicamente podemos dizer que é “o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (ARENDDT, 1979, p. 325).

Nesse sentido, poderíamos dizer que Arendt tem uma formulação acerca da atitude política diante dos fatos, em última instância diante da verdade, que pode ser tomada como uma ética: [a atitude política diante (da verdade) dos fatos] “*deve* trilhar a estreita senda que se situa entre o perigo de tomá-los como resultados de algum desenvolvimento necessário que os homens não poderiam impedir e sobre os quais, portanto, eles nada podem fazer, e o risco de negá-los, de tentar maquirar sua eliminação do mundo” (ARENDDT, 1979, p.320).

Ou seja, a atitude na esfera pública, no “espaço da aparência e do poder”, *deve* se afastar da naturalização dos fatos e encontrar outra via que o escapismo de sua realidade; se situar entre a impotência e a destruição (potência total). Entre a impotência que o limite imposto pela verdade pode vir a causar e a destruição de tudo aquilo que possa, de alguma forma, revelar essa verdade, podendo chegar ao assassinato. Pode-se dizer que, de certa maneira, as duas vias a serem evitadas se relacionam ao caráter de radical contingência dos fatos: uma vez que estes poderiam ter sido de qualquer outra maneira, não se pode fazer nada em relação à cadeia de fatos iniciada em algum ponto, no passado; por outro lado, se eles poderiam ser de qualquer outra forma, não importa o que se diga sobre eles, está-se falando sempre de uma possibilidade, está-se apenas escolhendo um resultado possível de uma possível cadeia de fatos, em suma, transformando a realidade em pura ficção.

A política *deve*, então, se situar em relação a seu impossível dado, justamente, por aquilo que ela não pode mudar: a radical contingência dos fatos e sua verdade indemonstrável, parte da própria textura dos fatos cuja inflexibilidade os torna superiores ao poder: “são menos transitórios que as formações de poder que surgem ao se reunirem os homens com um objetivo mas desaparecem tão logo este seja realizado ou abandonado” (ARENDDT, 1979, 319). Quando se afasta de seu impossível – a verdade de sua textura fatural, relativa à sua radical contingência, imprevisibilidade e transitoriedade, assim como, à imutabilidade caracterizada pela irreversibilidade – a política se degenera em mentira generalizada, em manipulação, destruição e

totalitarismo. Quando se atém a seu impossível, a política é ação e discurso, ou seja, manifestações sem as quais a vida humana deixa de ser humana uma vez que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original” (ARENDDT, 2007, p. 189).

Embora a formulação de Arendt, na frase tomada como a proposição de uma ética, aparentemente está negando a existência de algo quanto ao que não há nada a fazer, estou interpretando, a partir de todas as colocações anteriores, que aqui se trata da contingência dos fatos e não a que os fatos em si não tenham nada de imodificável. Os fatos, embora irreversíveis, podem ser modificados através de uma ação originária de um novo “estado de coisas”, configurado pela transposição de um limite imposto pelo fato primeiro. Assim, embora a verdade fatural do fato primeiro, seu real, aparentemente desapareça¹¹³ atrás de novos fatos, ela permanece animando as ações que geram novos fatos. Há aqui duas verdades quanto ao fato: sua absoluta contingência e um real do qual as narrativas dão testemunho ao não poderem esgotá-lo em palavras. Por serem contingentes, os fatos não são previsíveis, sendo que o fato fundamental da política é a ação, ou seja, a capacidade de começar algo novo.

Portanto, naturalizar os fatos é negar a possibilidade da ação. Nesse sentido, poderíamos ver aqui uma impotência – resultado da naturalização dos fatos – como reflexo de uma impotência primeira frente à contingência que os torna imprevisíveis e a irreversibilidade que os torna imodificáveis da perspectiva do fato em si. A não aceitação desse limite, vivida como impotência, leva a uma atitude de impotência diante dos fatos que são tomados em seu todo – em uma espécie de metonímia – como imodificáveis, e em consequência, como “naturais”, como não passíveis de narrativa. Poderíamos dizer que, a naturalização dos fatos é efeito do recalque de sua verdade: a *realidade dos fatos*, uma vez que *contra fatos não há argumentos*. Por outro lado, a destruição do fato pela mentira é uma ação que objetiva modificar a realidade – ou talvez uma contra-ação, na medida em que visa o apagamento da ação criadora do fato. Em suma, o que estou tomando como uma ética arendtiana diante dos fatos, a meu ver, aponta para um *dever* enfrentar a realidade dos fatos que, talvez, possa ser entendido como o caminho para o responsabilizar-se pelo mundo preconizado pela atora.

¹¹³ Desaparecimento como contrário de aparência no sentido fenomênico que Arendt lhe atribui em *A vida do espírito* (ARENDDT, 2000, primeira parte, *O pensar*), como aquilo que aparece porque é, ou é porque aparece, sendo essa aparição da ordem da semblância.

A partir do que foi recortado do texto *Verdade e política* podemos abordá-lo a partir de vários pontos que, penso, podem ser tomados como articuladores entre política e psicanálise. Podemos tomá-lo a partir da teoria das pulsões, a partir do papel do recalque e do recordar, repetir e elaborar freudiano, a partir da teoria dos discursos de Lacan, a partir dos três registros lacanianos (RSI), a partir das questões das formações do inconsciente, da linguagem, do impossível, da verdade, da realidade e da ética, entre outros. Como a psicanálise, enquanto teoria, tem uma peculiaridade que consiste em poder ser tomada a partir de qualquer ponto, uma vez que o conceito sobre o qual ela se funda – o conceito de inconsciente – está presente em todas as elaborações desse campo, vou tomar o texto arendtiano de dois pontos, que foram por ela colocados de início como seus objetivos, para desenvolver os dois próximos capítulos deste trabalho. O primeiro ponto é sobre a mentira tomada em seu avesso na articulação entre verdade, realidade e impossível para pensar a proposição de que a verdade fatural – tendo o fato como “grau zero do real” – pode ser tomada como o recalcado da política. O segundo ponto é a questão “é sempre legítimo dizer a verdade?”, que vou usar como articulador numa reflexão sobre a ética no campo da política e da psicanálise.

CAPÍTULO III

VERDADE, IMPOSSÍVEL, REALIDADE

Conceitualmente, podemos chamar de verdade
 aquilo que não podemos modificar;
 metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos
 colocamos de pé e o céu que se estende acima
 de nós.
 Hannah Arendt

Digo sempre a verdade: não toda, porque dizê-la
 toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível,
 materialmente faltam as palavras.
 É justamente por esse impossível que
 a verdade provém do real
 (no original: *la vérité touche au réel*)
 Lacan

[...]a verdade, isto é, a realidade.
 Freud

No texto *Verdade e Política* Arendt (1979) aponta como características mais marcantes da verdade fatural: seu pertencimento ao passado imodificável; ser a verdadeira constituinte da textura da política por ser a matéria com a qual a trama política é tecida; denuncia o irreduzível que há na realidade: o próprio fato; representa um obstáculo a todas as formas de verdade, inclusive a da opinião sendo, desse modo, causa de hostilidade, como todas as verdades; possui uma opacidade “irritante” em virtude de sua contingência; sua fragilidade intrínseca se potencializa no campo próprio à persuasão, uma vez que, o debate de opiniões tem a tendência a distorcê-la, esquecê-la ou destruí-la transformando-a em seu contrário; sua essência, enquanto verdade, é a impotência.

Tomadas de uma perspectiva psicanalítica as considerações arendtianas sobre as relações entre política e verdade, das quais resultaram as concepções acerca da

verdade fatural acima relacionadas, levaram à proposição de que a verdade fatural pode ser tomada como o recalcado da política. Essa proposição, que estabelece tão íntima relação entre psicanálise e política, vai aqui ser pensada a partir de articulações entre as noções de verdade, impossível e realidade, tal como podem ser abordadas nesses dois campos. Para o exercício de pensamento proposto, além das características da verdade fatural colocadas por Arendt, vou me apropriar, sem rigor quanto às especificidades teóricas de sua proposta, da definição de Silva (2011) para *fato* enquanto “grau zero do real, a existência em estado puro, a irrupção espontânea da prática, [...]”.

Em psicanálise, no plano dos fatos, ou ainda, da realidade tecida pelos fatos que ocorrem sempre que humanos se juntam, também temos um “grau zero do real”.¹¹⁴ Trata-se do assassinato do pai da horda primitiva, mito construído por Freud em *Totem e Tabu* (1981 [1912-13]) para dar conta da gênese de aspectos do funcionamento psíquico de neuróticos que afetam sua relação com uma suposta realidade. Aspectos não elucidáveis no plano das verdades racionais, o são na forma do mito o qual, nas palavras de Lacan, é “o que dá formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição de uma verdade” (LACAN, 2008, p. 13). Assim como Arendt aponta a verdade fatural em sua distinção em relação às demais verdades como específica ao campo da política, também há uma especificidade da verdade da qual se trata em psicanálise que a define como constituída na progressão da fala. Neste momento não interessa um aprofundamento quanto a essa questão e sim seguir Lacan, que por sua vez segue a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, na afirmação de que o mito exprime, sem o dizer objetivamente, o essencial da experiência, sua verdade.

Embora não tivesse a antropologia estrutural à qual recorrer, é essa a compreensão de mito que permite a Freud escutar dos neuróticos obsessivos, das narrativas de seus sofrimentos relativos a comportamentos compulsivos, ecos de rituais de tempos imemoriais. Vai, então, atrás desses ecos e forja – recorrendo a um minucioso estudo de teorias etnológicas da época¹¹⁵ – uma teoria da origem dos sintomas obsessivos como análoga à origem da civilização. Nas relações entre totem e tabus dos povos primitivos dois mitos se encontram, um coletivo e um individual. O coletivo conta a gênese dos grupos humanos e o individual conta como cada ser humano

¹¹⁴ Mais adiante será abordado um outro ponto que pode ser considerado um grau zero do real para o sujeito singular.

¹¹⁵ Todos os exemplos relativos aos povos primitivos que Freud apresenta nos ensaios que compõem *Totem y tabu* foram recolhidos de obras de etnólogos do final do século XIX: W. Wundt, J. G. Frazer, , Herbert Spencer, A. Lang, E.B. Taylor, entre outros.

se constitui segundo o “mito individual do neurótico” (LACAN, 2008), cuja estrutura elementar se encontra no complexo de Édipo, numa fórmula de relação entre filogenia e ontologia postulada por Freud.

Nas correspondências, nas analogias, nas coincidências, nas possibilidades de um lançar luz sobre o outro, os níveis filogenético e ontogenético são trabalhados por Freud, sendo que no mito individual – segundo a clave do Complexo de Édipo¹¹⁶, saga que todo ser humano deve viver e atravessar sendo, portanto, um particular de caráter universal, ou um universal que assume formas particulares – são escutados os ecos do mito coletivo nas narrativas dos neuróticos. Porém, justamente por tratar questões inesgotáveis e não objetiváveis sob a forma possível do mito, Freud não escapou do confronto com a face da questão que se apresenta sob a forma da verdade histórica do acontecimento. Em *Totem y tabu*, apresenta suas idéias sempre acompanhadas de meticulosas fundamentações etnológicas, porém, estas não lhe asseguram a aceitação da tese mais ousada: a da origem da civilização no parricídio.

A tese do assassinato do pai da horda primitiva lança mão de Darwin, Atkinson e principalmente da teoria totêmica de Robertson Smith¹¹⁷, sendo que esta última lhe valeu duras críticas em função de não a haver abandonado em edições posteriores da obra, apesar de estudos posteriores à primeira edição terem descartado, sem exceção, suas idéias. Freud justifica sua fidelidade a Smith, – como se constata em *Moisés y la religion monoteísta* (FREUD, 1981[1939]), uma de suas últimas obras na qual faz a reconstrução da “história” do monoteísmo e seu significado para a psicologia tanto individual quanto coletiva – argumentando que sua teoria apresenta pontos de contato com o material psicológico que facilitam seu trabalho de aplicação e análise, ao contrário dos estudos de seus opositores, assim como

Una contradicción no siempre significa una refutación; una nueva teoría no denota necesariamente un progreso. Pero, ante todo, yo no soy etnólogo, sino psicoanalista. Tengo el derecho de tomar de la literatura etnológica cuanto pueda aplicar a la labor analítica (FREUD, 1981[1939], p. 3320).

¹¹⁶ No texto de Lacan (2008) acima citado, ele faz uma ressalva ao Édipo freudiano acrescentando ao triângulo edípico um quarto elemento, a morte, que se configura enquanto elemento que amarra a estrutura ternária, que mais tarde será chamado de Nome-do-pai.

¹¹⁷ Assim apresentado na abertura da seção IV, do quarto artigo que compõe o *Totem, O retorno infantil ao totemismo*: “Físico, filólogo, exegeta bíblico, inteligencia tan universal como clarividente y exenta de prejuicios...” (FREUD, 1981 [1912-13], p. 1832).

Porém, para além desse direito afirmado e firmado que Freud nos legou, a real firmeza dessa posição, embora em alguns momentos ela possa parecer vacilante, vem, como não poderia deixar de ser, da clínica. Vem da experiência clínica a convicção quanto à validade das “combinações” de descobertas da psicanálise com teorias vindas de outros campos, convicção essa correlata de uma outra: que a memória, quer individual ou coletiva, antes que ser recuperada, é passível de ser reconstruída.

A idéia de construção, ou reconstrução, presente em *Moisés* é tratada por Freud em outro texto¹¹⁸ a ela dedicado em 1937, ano que antecede a invasão da Áustria pelos alemães e no qual também foram publicados os dois primeiros ensaios dedicados ao monoteísmo¹¹⁹. Em todos esses textos, a questão do enlaçamento entre as histórias individual e coletiva se faz presente, justamente em uma época em que acontecimentos históricos marcavam o desenrolar do que Arendt veio a tratar como tempos sombrios e sobre os quais Freud faz um comentário no primeiro prefácio, no mesmo 1937, a seu *Moisés*, não deixando dúvidas quanto a sua sensibilidade e clareza em relação à política de sua época¹²⁰.

A relação de entrelaçamento entre as histórias individual e coletiva é, para Freud, uma convicção mantida desde seu estabelecimento a partir da associação entre atos obsessivos e rituais religiosos fazendo de *Totem e Tabu*, não só um mito de origem da civilização quanto das religiões, sendo, nesse sentido, uma demonstração da tese de que o sujeito humano, desde sempre, se constitui em relação ao Outro¹²¹, numa fundação duplamente constituída e constituinte. Tal concepção se apresenta de maneira contundente anos mais tarde em *Psicologia de las masas y analisis del yo* (FREUD, 1989 [1921]) logo no primeiro parágrafo:

¹¹⁸ FREUD, Sigmund. **Construcciones en psicoanálisis**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981 [1937], p. 3365-3373.

¹¹⁹ Os dois primeiros ensaios foram escritos entre 1934 e 1937 em Viena e o terceiro em 1938 em Londres. Os três ensaios foram publicados juntos em 1939 em Amsterdam, segundo nota do editor da edição de 1981 de **Obras Completas de Sigmund Freud**. Madrid: Biblioteca Nueva. Digno de destaque é que Freud escreveu dois prefácios ao terceiro ensaio: o primeiro quando ainda em Viena, no qual declara sua reserva em publicar texto sobre tema que, muito provavelmente, seria mal recebido pela igreja católica e o segundo, já em Londres, onde se refugiou quando da anexação da Áustria pela Alemanha em 1938. Nesse segundo prefácio declara ser o catolicismo, cuja possível perseguição temia em função de e por suas idéias, uma “suave brisa” em comparação com o que adveio com a realidade que se delineava quanto à certeza de uma perseguição em função de sua raça. Ademais faz alusão à liberdade de pensar, dizer e escrever o que quer e deve, que encontra na Inglaterra.

¹²⁰ Que aparecem em outros textos dos chamados “sociais”, muito especialmente em **Psicologia de las masas y analisis del yo** (FREUD, 1981[1921]) considerado por alguns autores entre os quais Michel Plon (2002) como um texto de reflexão sobre política.

¹²¹ Essa idéia foi trabalhada em minha dissertação de mestrado : FOGAÇA, Marcia Regina. **Transmissão: o no que ata e desata**. Uma leitura psicanalítica do ato educativo. FEUSP, 2005.

La oposición entre psicología individual y psicología social o de las masas, que a primera vista quizá nos parezca muy sustancial, pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo. Es verdad que la psicología individual se ciñe al ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus mociones pulsionales. Pero sólo rara vez, bajo determinadas condiciones de excepción, puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo (FREUD, 1989 [1921], Vol. XVIII, p.18).

Porém, o que em *Totem y tabu* chama à atenção é a relação estabelecida entre sintomas neuróticos individuais e fenômenos religiosos, na qual os primeiros são considerados como reproduções de *acontecimentos*¹²² pré históricos da família humana – transcendentales e esquecidos – sendo que, “su carácter obsesivo obedece precisamente a ese origen; que, por consiguiente, actúan sobre los seres humanos gracias a la verdad *histórica* que contienen” (FREUD, 1981 [1939], p. 3274, grifo do autor). Ou seja, acontecimentos e verdade histórica são tidos como postulados.

No entanto, em que pese a certeza afirmada quanto à origem dos sintomas neuróticos individuais na pré história da família humana – ou seja, em acontecimentos coletivos perdidos num passado longínquo – e, por outro lado, também se tome como certo que os fenômenos coletivos, como a religião, podem ser compreendidos a partir dos sintomas obsessivos individuais, Freud várias vezes demonstra uma certa intranqüilidade, vinte e cinco anos após a tese totêmica, quanto ao valor demonstrativo de sua reconstrução da história do homem Moisés e seu papel na posta em cena do monoteísmo. Para além do fato de se tratar de um texto que toca profundamente a questão da judaneidade, aí se apresenta uma aparente contradição com o abandono da teoria da sedução¹²³ baseada na concepção da necessidade da existência de um fato histórico traumático na infância, a sedução da criança pelo adulto, como causa de neurose. Abandono devido à constatação clínica de que cenas de sedução “lembradas” por seus pacientes, muito freqüentemente, eram reconstruções relacionadas a fantasias dos mesmos e não a uma sedução real. Freqüentemente tais lembranças, assim como

¹²² Freud fala em acontecimentos e fatos sem fazer a distinção entre ambos que fizemos aqui com a idéia de estabelecer uma aproximação entre verdade fatural (Arendt) e verdade histórica (Freud) e entre fato e ato remetendo-os à noção de real para Lacan.

¹²³ Em 21 de setembro de 1897, em uma carta a Fliess, Freud declara seu abandono da teoria da sedução em função de não mais acreditar em sua “neurótica”.

lembranças de sonhos, eram relatadas com o objetivo de agradar o analista, cujo desejo de ver confirmadas suas hipóteses era apreendido pelo paciente – sendo portanto, efeito colateral da transferência em análise – se constituindo, assim, como resistência, como uma pista falsa com o objetivo inconsciente de impedir o andamento do trabalho analítico. A esse respeito, Enriquez opina que Freud “parece retrabalhar a teoria da sedução, precisando-a e delimitando-a” (ENRIQUEZ, 1996, p. 122) e conservando a necessidade de uma base de realidade, de verdade histórica, tanto para as fantasias e as lembranças quanto para os sintomas. Aparentemente Freud buscava dar conta de algo para o que lhe faltava um conceito. Lacan veio a formular esse conceito anos depois com a idéia de *real* enquanto uma das dimensões da realidade humana, ao lado das dimensões do imaginário e do simbólico (RSI). Idéia aproximativamente representada por Freud sob a expressão *verdade histórica*.

Em *Construcciones en psicoanálisis*, Freud (1981 [1937]) trabalha a problemática da verdade em resposta à crítica¹²⁴ recebida à idéia psicanalítica de construção – crítica que assinala uma aparente fragilidade teórica sob a seguinte formulação: quer o paciente diga sim ou não à interpretação feita pelo psicanalista, este sempre terá acertado, uma vez que a negativa será sempre interpretada, por sua vez, como resistência do paciente à verdade a ele apresentada.

Para ilustrar a idéia de construção, Freud faz uma analogia entre o que faz um arqueólogo e o que faz um psicanalista: “Su trabajo de construcción o, si se prefiere de reconstrucción, se parece mucho a una excavación arqueológica de una casa o de un antiguo edificio que han sido destruidos y enterrados” (FREUD, 1981[1937], p. 3366). Tanto o arqueólogo quanto o analista deduzem conclusões a partir de restos, de fragmentos, de objetos reais no caso do arqueólogo e de fragmentos de memória, no caso do analista. A diferença quanto ao material analisado está em que, enquanto o arqueólogo trabalha com objetos inertes e parcialmente destruídos, o analista trabalha com material vivo – recordações, associações e comportamentos – no qual o essencial está preservado. Mesmo quando há um total esquecimento, este é apenas aparente pois as recordações sobre os fatos “de alguna manera y en alguna parte han quedado meramente enterradas y hechas inaccesibles al sujeto” (FREUD, 1981[1937], p.3367).

¹²⁴ Crítica feita por um cientista a quem Freud se refere sem citar o nome e por quem demonstra uma certa preocupação quanto às opiniões. Certamente a crítica se deve, entre outras coisas, se referir à idéia de negação apresentada no texto de mesmo nome, *La negación*, de 1925.

¹²⁵ Outra diferença fundamental está no fato de que “para el arqueólogo la reconstrucción es la aspiración y el fin de sus esfuerzos, mientras que para el analista la construcción es solamente una labor preliminar” (FREUD, 1981[1937], p.3367). Preliminar, não no sentido da necessidade de uma parede anteceder uma janela pois não se pode colocar a janela se não há parede, mas sim no sentido de uma construção feita com restos de recordações suscitar, como *efeito*, novos fragmentos de memória que permitirão uma nova reconstrução. A convicção quanto a se a interpretação atingiu o fragmento de real contido na lembrança é o efeito que produz ¹²⁶. No caso do paciente em análise, uma verdadeira mudança do passado, da história, que se abre a novas possibilidades do futuro. Com Lacan passamos a entender esse efeito como re-significação que visa o significante primordial (S1) ao qual o sujeito se encontrava alienado, em última instância, significante do desejo do Outro primordial do sujeito. Em outras palavras, o sujeito se re-situa quanto ao desejo do Outro ao qual respondia, numa alienação inconsciente, passando a ocupar um outro lugar discursivo que o coloca em melhor posição nesse campo no qual ocorrem o que costumamos chamar de relações humanas.

É graças à verdade histórica contida nos fragmentos de memória – presentes inclusive nos delírios, considerados equivalentes às construções feitas nas análises dos neuróticos – que as construções são eficazes: por conterem um “fragmento de experiência perdida” (FREUD, 1981[1937], p. 3373). Enlaçando a experiência individual com a do coletivo, Freud conclui:

Si consideramos a la humanidad como un todo y la sustituimos al individuo humano aislado, descubrimos que también ella ha desarrollado delirios¹²⁷ que son inaccesibles a la crítica lógica y contradicen la realidad. Si a pesar de esto son capaces de ejercer un extraordinario poder sobre los hombres, la investigación nos lleva a la misma explicación dada en el caso del individuo. Deben su poder al elemento de *verdad histórica* que han traído desde la represión de lo olvidado y del pasado primigenio (FREUD, 1981 [1937], p.3373, grifo do autor).

¹²⁵ Aqui há uma concepção de inconsciente como lugar onde estão as recordações esquecidas, recalçadas, que deu lugar, com Lacan e a lingüística saussuriana, a um conceito de inconsciente como não-lugar, como atualização do desejo recalçado.

¹²⁶ O que nos faz pensar que, apesar de Freud, na idéia de construção, estar apontando para o simbólico, ou seja, para o sentido ou efeito de sentido que comporta a interpretação, de alguma forma acerta no real, na incontornabilidade do real na clínica.

¹²⁷ Delírios da humanidade seriam sistemas explicativos da realidade que, paradoxalmente, contradizem a realidade, como é o caso da religião.

Portanto, não importa se a construção de fato suscita uma lembrança “verdadeira” ou “apenas” uma convicção acerca de sua verdade. O que importa é sua eficácia, ou seja, os efeitos que produz – estes por sua vez remetem à verdade mesmo não recordada, não acessada, uma vez que se trata no caso dos neuróticos, da verdade recalçada acerca da castração, ou seja, do ponto de inflexão do mito civilizatório sobre o mito individual.

Assim como nos neuróticos a verdade diz respeito à castração¹²⁸, quanto à civilização, a verdade diz respeito ao recalçado dos fatos ocorridos em sua origem – um grau zero de fabricação de uma ordem simbólica através de um ato real, insuflado pelo compartilhamento pré-social de identificações imaginárias e substituído por sua representação. Pode-se dizer que aí se constitui o que vem a ser a realidade humana.

Os “fatos” ocorridos são narrados por Freud em *Totem e tabu* onde são trabalhados tabus e fenômenos totêmicos como a via régia para a compreensão dos vínculos sociais. Nesse texto, Freud postula a tese de que a humanidade se constituiu como tal em um ato de assassinato (Cf. ENRIQUEZ, 1996). Através do mito do assassinato e do compartilhamento do corpo do pai/déspota/possuidor de todas as mulheres da horda primitiva, “demonstra” como tal crime teria sido o ato fundador do vínculo social fraterno marcado pelo sentimento de culpa, pelo desejo de ocupar o lugar vazio deixado pelo pai/déspota morto, pelo acordo em manter esse lugar vazio, pela vigilância mútua para manter esse estado de coisas, pela ambivalência de sentimentos em relação ao poderoso e pela nostalgia do pai, ou, pela nostalgia de um tempo mítico no qual havia um todo poderoso, encarnação da possibilidade do todo poder.

Todo o panorama relativo ao assassinato, fundamentalmente o que a ele imediatamente se segue, marcam a fundação do sistema simbólico associando intrinsecamente morte e linguagem¹²⁹ na origem mítica da civilização. A linguagem, o simbólico, é a presentificação da morte. Evocar quer dizer: aquilo que evoco está morto enquanto coisa real. Portanto, é o pranteamento, a evocação do pai morto – constituído

¹²⁸ Em linhas gerais, castração diz respeito a uma experiência psíquica inconsciente na qual o papel da descoberta da diferença anatômica entre os sexos é determinante. A diferença implica que não há completude, que em algum lugar algo falta. A partir dessa experiência a castração é vivida como angústia de perda de algo fundamental ao sujeito. Nas formulações lacanianas a respeito da constituição do sujeito em relação ao objeto, a castração é uma operação simbólica, de linguagem, que opera sobre um objeto imaginário, o falo. Operação que consiste na função paterna de representar a lei (interdição) perante mãe e filho visando sua separação e produzindo uma falta simbólica. A essa operação Lacan deu o nome de Metáfora Paterna.

¹²⁹ Em seu livro *A linguagem e a morte*, Giorgio Agamben afirma que “Na tradição da filosofia ocidental, com efeito, o homem figura como *mortal* e, ao mesmo tempo, como *falante*.”. Ele possui a “faculdade” da morte e a “faculdade” da linguagem (AGAMBEN, 2006, p.10).

como pai na própria evocação – que faz nascer a função paterna pela mediação do imaginário que confere ao pai todos os atributos de potência: temidos, invejados, desejados, amados e odiados.

A ambivalência de sentimentos em relação ao pai, e a todos seus sucedâneos – tal como se revela na transferência – está inscrita nessa origem, assim como a motivação ao crime enquanto uma das faces dessa ambivalência: a rivalidade entre os iguais/excluídos e o chefe/Um da exceção. Rivalidade motivada pelo “egoísmo” do chefe detentor, como função de seu poder, do privilégio de possuir todas as mulheres. Portanto, no limite, o que institui a humanidade é a instauração do vazio, do lugar vazio produzido com o assassinato do chefe/Um que, por sua vez produz o simbólico como substituto, como representante do morto. Dessa forma também se produz o impossível (de ocupar, no real, o lugar vazio) que sustenta a ordem instaurada sobre a proibição. A partir do assassinato, como o diz Freud, ao invés dos irmãos excluídos se lançarem sobre os objetos desejados e até então interditados pelo chefe/pai, as mulheres, se viram impedidos, desta vez, pela própria nova ordem instituída por seu ato: por um lado, as mulheres que pertenceram ao agora pai se constituíram como tabus, se constituindo como mães e irmãs e, por outro lado, a igualdade instaurada pelo ato em comum coloca a todos em uma mesma posição acordada – a da permanência na igualdade¹³⁰ caracterizada pela renúncia ao gozo que foi do pai.

Assim sendo, como acentua Enriquez (1996), o assassinato é o ato original fundador da civilização, tal como Freud a concebe. Ato que, no *Totem*, Freud faz deslizar de um caráter hipotético, como um mito de origem, para a afirmação de um

Ato real, e não simplesmente sonhado¹³¹, que conduzirá Freud [...] A pensar que é necessário colocar um acontecimento na origem de todas as coisas. Ele até evocará o evento sobre o qual se funda a realidade. Para que se constitua em um movimento irreversível¹³², é

¹³⁰ Uma relação interessante quanto à necessária manutenção da igualdade – cuja face deformada pode-se ver nas paródias em que se transformaram as legislações acerca da inclusão escolar em nosso país – encontra-se na lei do ostracismo vigente na Grécia antiga que, entre outras causas, penalizava aquele que ousava se destacar um tanto mais dos outros cidadãos.

¹³¹ A esse respeito Enriquez (1996, p. 45) chama a atenção para o fato de que Lévi-Strauss, em seu *As estruturas elementares do parentesco*, se refere ao conjunto de “acontecimentos” que conforma o mito do assassinato do pai da horda primitiva como um “sonho”, ou seja, como não correspondentes, nas palavras do próprio Lévi-Strauss (1976, apud ENRIQUEZ, 1996, p. 43), “sem dúvida, a qualquer fato, ou conjunto de fatos, que ocupam na história um lugar definido”. Tal interpretação, segundo Enriquez, embora tenha servido para apaziguar as críticas à obra freudiana, não corresponde à complexidade da problemática aqui envolvida.

¹³² Lembrando que irreversibilidade é uma das características atribuídas por Arendt à ação, e portanto à política, ao lado da imprevisibilidade.

necessário que tenha sido concluído um ato ('no início era o ato' diz o Fausto de Goethe, frase que Freud toma emprestada) que não permite a ninguém voltar atrás e que, mesmo reprimido e censurado, voltará sempre a assombrar as consciências, se inseminar nos sonhos, se revelar nos sintomas neuróticos ou nos atos falhos da vida cotidiana (ENRIQUEZ, 1996, p.30).

Portanto, pode-se dizer que para Freud, o ato do assassinato do chefe/pai da horda primitiva, com seu caráter de irreversibilidade, marca o início de um tempo histórico – mesmo que imemorial – sendo, então, passível de ser contado e narrado em sua sucessão. Ainda que o ato seja mítico e tenha se perdido na origem dos tempos, podendo apenas ser reconstruído, tanto através de vestígios encontrados pela etnologia, quanto por fragmentos de memória de neuróticos em análise.

Da reconstrução do ato irreversível, fundador de nossa civilização, Freud nos faz visualizar o que se seguiu: os agora irmãos – que se descobriram como tais ao se unirem por identificação enquanto impotentes excluídos do gozo das mulheres pelo poder do chefe temido, odiado e invejado –, após haverem assassinado o pai, o devoram num banquete ritual num claro ato de identificação por incorporação de parte do real de seu corpo investido imaginariamente da potência invejada, com o ideal que este passa a representar no próprio ato. Essa identificação de cada um com o pai e a identificação recíproca entre eles mesmos, por partilharem os mesmos sentimentos¹³³, se dá *na* refeição instauradora da “comunidade feliz, um grupo onde a alteridade¹³⁴ é reconhecida, a potência sexual repartida e onde a linguagem fortifica o vínculo erótico” (ENRIQUEZ, 1996, p. 33). Porém, este não é o final feliz da história.

Se por um lado o assassinato é o ato fundador da humanidade, tal ato só se concretiza enquanto tal por ser precedido de um tempo de conspiração engendrado pelo ódio de cada um que a todos reúne em torno de um “projeto” comum: matar o chefe e apoderar-se de sua potência. Assim, o projeto só se consuma plenamente no banquete no qual cada um incorpora parte da potência ideal desejada, ou seja, é o ato simbólico que amarra a trama imaginada sobre o ato real. Nesse sentido, o momento do poder, como o diz Arendt, poderia ser localizado aí, no ato para o qual todos se reuniram – a transposição de um limite real – no qual se decide qual posição vai prevalecer sobre as

¹³³ “O nascimento do grupo é inconcebível sem o surgimento correlativo de sentimentos” (ENRIQUEZ, 1996, p. 34), na medida em que, a passagem do estado de natureza/força para o estado de civilização/direito é “acompanhada” de sentimentos: ódio, amor, inveja, culpa, etc.

¹³⁴ O reconhecimento da alteridade poderia ser definido aqui como o reconhecimento de que os meus semelhantes/irmãos têm, cada um, sua relação particular, diferente da minha e da de todos os nossos iguais, com o Outro/Pai.

demais. E a posição que prevalece sobre as demais é o lugar vazio deixado pelo pai – referência absoluta de todo ato simbólico a partir do ato original.

Da refeição comum, enquanto finalização desse ato em três tempos, resta o *fato*: a potência ideal desejada já não existe mais enquanto encarnada, ou seja, quem a teve foi único e ninguém mais pode tê-la toda. Isso faz do pai o ideal de potência, a exceção à regra que passa a vigorar em comum acordo: todos renunciam àquilo pelo que se juntaram, e em função de que atuaram, constituindo-se como grupo – a prerrogativa de todo poder, de toda potência implicada no acesso irrestrito ao gozo de todas¹³⁵ as mulheres. Todos se reconhecem como igualmente castrados, enquanto impossibilitados de ter acesso ao objeto real. Porém, renúncia ao objeto, ou renúncia à satisfação do desejo original dirigido ao objeto original, não significa renúncia ao desejo. Sendo assim, o desejo de cada um ocupar o lugar vazio deixado pelo pai problematiza o grupo de irmãos com a rivalidade feroz instalada entre os iguais. Rivalidade instigada pelo desejo de ocupar um lugar privilegiado, de exceção (ENRIQUEZ, 1996). Sendo assim, a ambivalência de sentimentos anteriormente voltada para o pai, se volta também para os irmãos, passando a circular *entre* os iguais.¹³⁶

Hannah Arendt corrobora a idéia do crime inscrito nas origens, embora esse tema seja por ela tratado quanto à origem dos movimentos revolucionários, quando já se encontra instalada a igualdade entre os irmãos, igualdade essa problematizada pela rivalidade. Na Introdução de seu *Da Revolução*¹³⁷ (1988, p.16) afirma:

Que esse princípio [da revolução] deve estar intimamente relacionado com a violência parece ser atestado pelos lendários primórdios de nossa História, como na Antiguidade bíblica e clássica o relatam: Caim matou Abel, e Rômulo matou Remo; a violência foi o começo e, justamente por isso, nada poderia ter tido início sem o emprego da violência, sem violação. Os primeiros feitos registrados em nossa tradição bíblica e clássica, quer sejam tidos como lendários, ou reconhecidos como fatos históricos, atravessaram os séculos com a força que o pensamento humano atinge nos raros momentos em que se produz metáforas irretocáveis, ou narrativas universalmente

¹³⁵ O que faz pensar que a interdição recai num primeiro momento ao *todas* e somente a partir da organização em clãs totêmicos, ou seja, a partir da instauração de tabus organizadores dos vínculos sociais, passou a recair sobre *algumas* das quais o incesto tal como o concebemos é o tabu por excelência.

¹³⁶ O caráter agonístico a que Arendt se refere quanto ao que ocorria na *polis* em função da competição entre os cidadãos para ser o melhor, aparece aqui no panorama do que “ocorreu” após a instauração da ordem igualitária entre os irmãos da horda.

¹³⁷ Nessa obra Arendt faz a distinção entre libertação e liberdade. A primeira é o momento em que ocorre a libertação de um estado de necessidade (a fome dos pobres na revolução francesa) enquanto a liberdade só existe se há a libertação da necessidade e só ocorre no exercício da igualdade instalada, ou seja, na política.

aplicáveis. A lenda falou claramente: toda fraternidade de que os seres humanos possam ser possuidores nasceu do fratricídio qualquer que seja o grau de organização política que os homens possam ter atingido, teve sua origem no crime – da qual a expressão “estado de natureza” é apenas uma paráfrase teoricamente purificada – manteve, ao longo dos séculos, a mesma explícita plausibilidade, em relação às questões humanas, que a primeira frase de São João, “No princípio era o Verbo”, teve para os problemas da salvação.

A ambivalência é um ponto central em todas essas tramas e é essencial, tanto em manifestações individuais quanto coletivas de sentimentos que circulam nos grupos humanos, desde o Édipo, enquanto complexo nuclear das neuroses individuais, até seus correlatos coletivos tais como a religião e os movimentos revolucionários. A determinação da origem dos sentimentos em sua ambivalência primordial, e como algo particular do humano, é parte dos estudos de fenômenos tabus nos quais Freud fundamenta o laço entre neurose e religião através do mecanismo de recalque e a conformação do grupo humano como exogâmico. Para o propósito deste trabalho, nos interessa recorrer ao texto freudiano no que ele revela do como a realidade – tanto dos povos primitivos, quanto dos neuróticos e, no limite, toda realidade – é tecida em torno do vazio instaurado pela perda do real e do impossível de reavê-lo sendo que, o tecido daí resultante, tem a função de véu encobridor da verdade da condição humana – a condição de orfandade, de desamparo e de impossibilidade de retornar a um estado mítico de plenitude com o real perdido. Por outro lado, também aí encontramos elementos para desenvolver a questão da ética, tema a ser desenvolvido no capítulo Verdade, desejo, ética. Nesse sentido se justifica a retomada de alguns pontos do texto freudiano em questão..

Totem y tabu (FREUD, 1981[1912-13]) é composto por quatro ensaios nos quais Freud faz uma análise sobre “algumas concordâncias na vida anímica dos selvagens e dos neuróticos”¹³⁸ como “primer intento mío de aplicar puntos de vista y conclusiones del psicoanálisis a unos problemas todavía no resueltos de la psicología de los pueblos”¹³⁹. O primeiro desses ensaios discorre sobre o “Horror do incesto” partindo da premissa de que a vida psíquica dos povos chamados selvagens ou semi selvagens nossos contemporâneos¹⁴⁰, podem ser considerados como “un estadio previo bien conservado de nuestro propio desarrollo” (FREUD, 1981[1912-13], p.1747). Nesses

¹³⁸ Subtítulo do livro publicado em 1913 e título dos quatro artigos que o compõem quando de sua anterior publicação na revista *Imago* (1912-13).

¹³⁹ Prólogo da primeira edição de *Totem y tabu* escrita por Freud em 1913, Roma.

¹⁴⁰ Os aborígenes australianos.

povos se observa¹⁴¹ um rigoroso sistema de regras, nas quais aparentemente se baseia sua organização social, que têm por objetivo evitar relações sexuais consideradas proibidas. Dos vários povos estudados se constata sua divisão em grupos, clãs ou estirpes, identificados pelo nome de um totem, cujas características Freud enumera e descreve – dentre as quais se destacam aquelas que contêm as três proibições que fundamentam todo grupo civilizado, assim como apontam para o caráter de matéria do tecido social que assumem para esses povos ao serem associados aos tabus garantidores de sua observância:

[O tótem é] Por regla general, un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido [...] es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico, por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne (o del consumo posible).

[...] La pertenencia al tótem es la base de todas las obligaciones sociales del australiano; por una parte, prevalece sobre la condición de ser integrante de una misma tribu y, por la otra, relega a un segundo plano el parentesco de sangre.

Por último, hemos de mencionar aquella peculiaridad del sistema totemista en virtud de la cual reclama el interés también del psicoanalista. Casi en todos los lugares donde rige el tótem existe también la norma de que *miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, vale decir, no tengan permitido casarse entre sí. Es la exogamia, conectada con el tótem* (FREUD, 1989 [1912-13], Vol. XIII, p.3, grifos do autor).

A conexão inseparável entre exogamia e totem, aparentemente sem qualquer lógica, é explicada por Freud a partir da análise do caráter de tabu que algumas relações entre os sexos apresentam – os mais variados e diferentes tipos em diferentes clãs, entre as quais o incesto real é apenas um caso especial – em função da extrema severidade com que sua quebra é castigada. Dessa conexão, e das características do totem descritas, chega-se a uma conclusão acerca da não naturalidade da proibição de determinadas relações entre os sexos, mais especificamente o incesto: o que define o pertencimento a uma família totêmica, ou clã, não é primordialmente o sangue e sim uma linhagem, materna ou paterna que faz com que as relações de parentesco sejam muito mais complexas, porque simbólicas. Nesse sentido, as proibições, as relações proibidas, são

¹⁴¹ Como o afirma Freud, contra um senso comum que poderia afirmar que o estado “selvagem” comportaria menos regras e maior liberdade sexual.

multiplicadas em função dessa complexidade. Por outro lado, a relação entre ambivalência de sentimentos e tabu pode ser buscada a partir da própria noção de tabu:

«*Tabú*» es una palabra polinesia cuya traducción nos depara dificultades porque ya no poseemos el concepto que ella designa. Este era corriente aún entre los antiguos romanos, *su «sacer»*¹⁴² era lo mismo que el «tabú» de los polinesios.

[..]El significado del tabú se nos explicita siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice «sagrado», «santificado», y, por otra, «ominoso», «peligroso», «prohibido», «impuro». Lo opuesto al tabú se llama en lengua polinesia «*noa*»: lo acostumbrado, lo asequible a todos. Así, adhiere al tabú algo como el concepto de una reserva; el tabú se expresa también esencialmente en prohibiciones y limitaciones. Nuestra expresión compuesta «horror sagrado» equivaldría en muchos casos al sentido del tabú.

[...] Las prohibiciones de tabú carecen de toda fundamentación; son de origen desconocido; incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio (FREUD, 1989 [1912-13], Vol. XIII, p.2, grifos do autor).

Numa minuciosa exposição e análise de um extenso número de tipos de tabus existentes¹⁴³ entre os aborígenes australianos, Freud faz notar o perigoso que há sob todas suas diferentes condições: uma espécie de aptidão do tabu a instar a ambivalência e a tentação de violar a proibição a ele relacionada.¹⁴⁴ Nesse sentido, as múltiplas proibições e relativas condutas destinadas ao evitamento do contato entre duas pessoas cujo encontro é tabu, entre sogra e genro, por exemplo, denotam um verdadeiro horror ao incesto que pode ser entendido, enquanto psicologia dos povos à “luz” da psicanálise, como análogo ao temor infantil ao incesto constatado na análise de neuróticos – fragmentos, “restos considerables de infantilismo psíquico” (FREUD, 1981[1912-13], p. 1758).

É na neurose obsessiva que estes restos se mostram com mais clareza: na primeira infância, uma proibição quanto à tendência ao prazer do toque conseguiu a não realização do mesmo reprimindo-o, fazendo-o cair em esquecimento sem, no entanto, suprimir a tendência, tornando-a inconsciente. Do conflito entre ambos temos

¹⁴² Como já referido neste trabalho, Arendt (1979) faz um comentário análogo a respeito da noção de autoridade: não estamos em condições, hoje, de dizer o que é algo cuja noção corresponde a uma experiência à qual não temos mais acesso. No caso da autoridade o que se perdeu foi a experiência, no caso do tabu foi a noção. Nos dois casos o casamento entre noção e experiência pode ser encontrado, no passado, entre os romanos

¹⁴³ Todos os exemplos relativos aos povos primitivos que Freud apresenta nos ensaios que compõem *Totem y tabu* foram recolhidos de obras de etnólogos do final do século XIX: W. Wundt, J. G. Frazer, Herbert Spencer, A. Lang, E.B. Taylor, entre outros.

¹⁴⁴ Aqui também podemos ver uma relação entre as idéias de ação em Arendt, como sendo composta por uma tendência a ultrapassar todos os limites, e a forte inclinação inconsciente a violar o tabu.

como resultado uma atitude ambivalente frente ao objeto, em última instância, frente ao ato proibido. Os motivos ou razão da proibição ficam inacessíveis à consciência, perdidos no tempo infantil do inconsciente. Por outro lado, a tendência proibida tenta realizar-se através de deslocamentos de objetos. Porém, a proibição acompanha seus deslocamentos, criando uma tensão entre as tentativas de realização e a proibição que as inibe, tensão essa que encontra algum alívio nos atos obsessivos.

A aparente imotivação dos atos obsessivos e dos tabus aproxima a neurose individual das manifestações coletivas:

Ahora bien, de acuerdo con el modelo de las prohibiciones obsesivas, construimos del siguiente modo la historia del tabú. Los tabúes serían unas prohibiciones antiquísimas, impuestas en su tiempo desde afuera a una generación de hombres primitivos, o sea: una generación anterior se los inculcó con violencia. Tales prohibiciones recayeron sobre actividades hacia las que había fuerte inclinación. Luego se conservaron de generación en generación, acaso por mero efecto de la tradición sustentada por la autoridad parental y social. Pero también es posible que se «organizaran» ya dentro de las organizaciones posteriores como una pieza de patrimonio psíquico heredado. ¿Quién podría decidir, para este caso que consideramos, si existen unas tales «ideas innatas», y si ellas solas o conjugadas con la educación han producido la fijación del tabú? Pero del hecho de que el tabú se mantenga se infiere algo: que el placer originario de hacer aquello prohibido sobrevive en los pueblos donde el tabú impera.¹⁴⁵

Así, estos tienen hacia sus prohibiciones-tabú una *actitud ambivalente*; en lo inconsciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer. Ahora bien, ese placer es, en cada individuo del pueblo, inconsciente como en el neurótico.

Las prohibiciones-tabú más antiguas e importantes son las dos leyes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros de sexo contrario del clan totémico.

Vale decir que esas debieron de ser las apetencias más antiguas e intensas de los seres humanos (FREUD, 1989, 1912-13, Vol. XIII, p. 12, grifos do autor).

Sintetizando o que é considerado tabu, temos o ato tabu e as coisas e pessoas sobre as quais recai o tabu, sendo ou tornado-se elas mesmas tabu: aquele que se torna tabu quando realiza o ato proibido e aqueles que são tabu em função de uma

¹⁴⁵ Wundt (apud Freud, 1981, p.1761) afirma que “ ‘ Si entendemos por tabú, conforme el sentido general de la palabra, toda prohibición impuesta por el uso y la costumbre o expresamente formuladas en leyes, de tocar un objeto, aprovecharse de él o servirse de ciertas palabras prohibidas’, habremos de reconocer que no existe un solo pueblo ni una sola fase de la civilización en lo que no se haya dado una tal circunstancia”.

circunstância de sua vida, permanente ou passageira. Indagando-se a respeito da propriedade perigosa que “permanece sempre igual a si mesma” em todas essas manifestações e circunstâncias tão diversas, Freud se responde: “Únicamente la de atizar los deseos del hombre e inducirle en la *tentación* de infringir la prohibición”¹⁴⁶ (FREUD, 1981[1912-13], p.1767, grifo do autor).

O perigo se refere, então:

- Ao exemplo que o ato de infração consiste para os demais no sentido de demonstrar que a realização do desejo de transgredir é possível, incitando à imitação apesar de que sua sanção possa vir a ser a morte;
- À excitação do desejo proibido em decorrência da ocupação de um lugar, permanente ou temporário, de privilégio, de poder, de ligação mais evidente com a sexualidade, de fragilidade e/ou de exceção;
- À facilitação do aflorar do conflito entre os dois sentimentos ambivalentes em relação àqueles que ocupam os lugares acima relacionados.

Nesse sentido, conclui-se que todas as encarnações e situações tabu têm em comum algo que coloca em risco o pacto civilizatório. Na analogia com a neurose obsessiva esse algo fundamentaria a proibição de tocar o objeto tabu. Porém, se um ato deve ser proibido é porque sem a proibição ele seria praticado livremente – daí se deduz que se trata de um ato em relação ao qual há uma inclinação natural, prazerosa e poderosa. Por outro lado, a possibilidade de expiação para algumas violações, de que possam ser compensadas através de uma penitência¹⁴⁷, permite a dedução da existência

¹⁴⁶ Em relação à proibição cabe uma pergunta: “Porque a mãe?”. Em que sentido a mãe é uma tentação? Aqui há um ponto de articulação entre a questão do incesto via tabu e a questão do desejo em relação ao objeto perdido sem nunca ter sido – *das Ding* – que mais se aproxima do real perdido. Nesse sentido caberia um questão: será que o real perdido quando do assassinato do pai da horda se refere ao pai real ou ao gozo pleno, porque não mediado pelo simbólico, do pai?

¹⁴⁷ Daí penitenciária como lugar onde, por supressão da liberdade, se cumpre penitência por infrações à lei. Nossos sistemas penais poderiam ser considerados como sistemas de restituição ou cura, através da privação da liberdade como punição à violação do estado de renúncia necessário. Nesse sentido, a penitenciária seria lugar de tratamento que levaria à cura através de um remédio amargo: a submissão no real àquilo que o infrator se recusou simbolicamente em seu ato: a renúncia à liberdade de praticar tal ato. Também podemos pensar que a penitenciária representa simbolicamente a renúncia que o infrator recusou no real de seu ato. Em sendo assim, poderíamos dizer que a liberdade fundamental do direito, a de ir e vir, está fundada na renúncia à liberdade de praticar o ato proibido calcado na força. Este raciocínio vai de encontro à afirmação de Freud, em *O porque da guerra* (FREUD, 1981 [1932-33], p. 1769) de que o direito vem da força, é a força do grupo em contraposição à força da violência do Um, sendo, nesse sentido, a superação da violência.

de uma penitência anterior, originária, negada pelo infrator em seu ato. Tal penitência seria a renúncia coletiva, imposta pelo grupo ao grupo, que incide sobre o ato coletivo (real) de violência dos excluídos da horda primitiva e, nesse sentido, seria o ato (simbólico) que constituiu o pacto entre os iguais. Aqui estaria presente a idéia de que o ato simbólico, em sua dimensão constitutiva, significante, de referência ao Outro, implica uma transgressão anterior, de ruptura com o Outro – a partir do qual existirá um antes e um depois. Isso significa que, em todo ato simbólico, de testemunho de renúncia ao ato transgressor, existe um fundo de “verdade histórica”, como diria Freud, ou uma referência ao real, como diria Lacan, que remete ao ato transgressor fundador. Todo ato simbólico é a lembrança disfarçada do ato real, é o lamento e a comemoração por havê-lo praticado. Lamento porque o ato promoveu a perda do real – enquanto possibilidade de todo poder existente no acesso direto ao mesmo – que, desde então, não cessa de não se inscrever, em infinitos atos/tentativas de re-apreendê-lo. Comemoração porque o ato deu acesso ao compartilhamento igualitário do poder, o qual, até então, só Um possuía.

Porém, embora a comemoração seja a parte feliz da história, e talvez por isso mesmo – uma vez que Freud, embora quando escreveu *Totem* não havia ainda chegado à idéia da pulsão de morte, não é nada otimista quanto a uma suposta disposição à felicidade do ser humano – ela dura muito pouco. Basta um instante para que o perdido – a possibilidade de ocupar no real o lugar da plena potência/gozo – se constitua em objeto interdito de desejo a ser recalçado em prol da nova ordem igualitária que se inicia. Desejo recalçado, porém, conservando toda sua força de atração consistente no prazer de violar a proibição, que, como vimos nas relações que Freud estabelece entre tabu e sintomas neuróticos, é o prazer de tocar, traduzido por matar e cometer o incesto. Portanto, à nova ordem é imperativo se constituir enquanto avessa ao ato em relação ao qual há uma grande inclinação inconsciente. Tão grande que todas as manifestações culturais, éticas e religiosas de nossa civilização são bordados¹⁴⁸ no furo produzido pela perda do objeto primordial com o objetivo de apaziguar, tanto a dor da perda – que faz do sujeito ser apenas enquanto ex-istente, como o diz Lacan – quanto o imperioso desejo de restituir o objeto, ou seja, o desejo de transgredir¹⁴⁹, o desejo de incesto. Nessa mesma linha se inscrevem os tabus, os sintomas neuróticos e as demais formações do inconsciente.

¹⁴⁸ Bordado: por derivação: guarnecido na borda ou no bordo. Dicionário eletrônico Houaiss.

¹⁴⁹ A transgressão se constitui enquanto tal no só depois do ato primordial a partir de sua re-significação.

As analogias entre tabu e sintomas neuróticos feitas por Freud assinalam os sintomas obsessivos como medidas de defesa e prescrições, como derivações de tendências ou sentimentos ambivalentes. Todos os exemplos apresentados¹⁵⁰ no texto remetem à questão da ambivalência dos sentimentos frente às pessoas que ocupam algum tipo de posição privilegiada na vida dos indivíduos primitivos, e elucidam, em analogia, os mesmos afetos na vida dos neuróticos. Nesse sentido, pode-se dizer que esses sentimentos presentes na origem da civilização, que tiveram sua gênese nos fatos da origem da civilização, guardam com esses fatos, mais precisamente com o ato do parricídio, uma intimidade que diz respeito, fundamentalmente, com a morte, por um lado, e com a sexualidade, por outro. O gozo sexual, se não for limitado, leva à morte. Essa é a lição tirada pelos irmãos, de seu próprio ato. A potência absoluta e o poder absoluto não podem existir entre aqueles que se declararam iguais perante o pai morto. Neste ponto convergem morte e sexualidade e pode-se dizer que, mais precisamente, morte e sexualidade são como as faixas de Moebius.

Em sendo assim, o poder só pode ser embusteiro como o diz Arendt, uma vez que, quando se diz *poder*, remete-se ao absoluto tornado impossível com o assassinato original e que, portanto, quando encarnado só pode ser sob a forma do embuste, ou da impostura, conforme expressão adotada por Marcelo Ricardo Pereira (2008). Tais considerações nos levam a afirmar que a impossibilidade a que se refere Freud – quando afirma o impossível do governar, do educar e do psicanalisar –, diz respeito ao insustentável da posição daquele que se dedica a um desses fazeres, se este pretende sua permanência no tempo. Essa idéia vai de encontro à afirmação de Arendt sobre a necessária transitoriedade das formações de poder uma vez que “surgem ao se reunirem os homens com um objetivo mas desaparecem tão logo este seja realizado ou abandonado” (ARENDR, 1979, p. 319), de onde deduzimos que a permanência do/no poder não é sustentável em função do caráter transitório, pontual, da ação.

Por outro lado, o mesmo ato que tornou o absoluto impossível, torna possível uma outra forma de poder, o poder da ação conjunta que se desdobra em uma coletividade política. Lembrando que, “Agir deriva dos verbos *agere* – pôr em movimento, fazer avançar – e *gerere* – trazer, criar – cujo sentido [...] Pode ser captado

¹⁵⁰ Os exemplos dados por Freud são exaustivos e altamente elucidativos da analogia entre neurose obsessiva e tabu. Como não cabia aqui uma digressão a esse respeito, que não poderia deixar de ser um tanto longa, e por julgar que seu caráter elucidativo não pode ser negligenciado, optei por anexar, ao final deste trabalho, um texto com recortes e alguns comentários sobre os inúmeros exemplos da obra freudiana.

pelo participio passado *gestum*, de onde se origina *gesta*”¹⁵¹ (LAFER, 1979, p. 22) pode-se propor dois níveis da ação: o da ação contínua, correspondente no sentido original de *agere* e o da ação pontual, transitória e performática relativa ao sentido de *gerere* que, diferentemente do *facere* relativo à obra de arte, denota à ação política um sentido de arte sem obra¹⁵².

Quanto ao insustentável da ação enquanto *gerere* – compatível à idéia de ato psicanalítico – em entrevista à imprensa ¹⁵³, Lacan se refere aos três impossíveis freudianos colocando que “uma posição insustentável é justamente aquilo em direção ao qual todo mundo se precipita, já que para governar não faltam candidatos” (LACAN, 2005, p. 33), para educar muito menos e, para psicanalisar também não falta quem queira. Portanto, há algo de atraente nessa posição insustentável.

Por outro lado, se o impossível se refere ao real – sendo real entendido por Lacan como aquilo que faz com que as coisas não funcionem, que haja sintoma enquanto aquilo que não funciona –, o atrativo no insustentável das posições em questão é, paradoxalmente, sua condição de impossibilidade. Em outras palavras, essas posições insustentáveis são atrativas porque impossíveis. É justamente em busca do impossível que vão os que a elas se candidatam. A diferença entre a posição do analista em relação às demais posições é que o fazer psicanalítico se refere, justamente, ao ocupar-se do que não funciona – o sintoma – e, assim, ocupa-se do real, daquilo que Lacan acreditava poder ter uma indescritível aproximação através de “pequenas fórmulas”¹⁵⁴ – um discurso sem palavras. Nesse sentido, o fazer analítico se aproxima do fazer do cientista que também se ocupa do real. Porém, enquanto o cientista não tem a menor idéia do impossível de sua posição, o analista se faz valer justamente dele em seu fazer junto a seus pacientes.

¹⁵¹ Lacan faz uso da palavra *gesta* para situar o mito em geral em relação ao mito individual do neurótico, relacionado ao Édipo, enquanto expressão imaginária das “relações fundamentais características de certo modo de ser humano numa determinada época” (LACAN, 2008, p. 15).

¹⁵² Embora Celso Lafer, na Introdução de **Entre o passado e o futuro** não faça essa distinção entre dois níveis da ação, preferindo dar às duas formas latinas das quais deriva a palavra ação um sentido de movimento contínuo, penso que é possível fazer essa diferenciação a partir, justamente, da idéia de ação proposta por Arendt, enquanto *initium*, ou seja, enquanto ato que gera algo novo, que, a meu ver só pode ser pontual, mesmo que constante. Talvez se possa fazer uma analogia entre a idéia de ação enquanto *agere* – como impulso à ação, ao novo, tal como Arendt coloca na idéia de natalidade – à noção freudiana de pulsão, enquanto força constante que demanda trabalho. Por outro lado, o *gerere* poderia ser interpretado como a modalidade da pulsão, sua visibilidade, o estilo próprio impresso na ação de cada sujeito (psicanálise), de cada individualidade (Arendt) – o *eudaimon* visível no só depois do gesto que inspira a *gesta* – esta, sim, podendo vir a se constituir como obra, como alguma forma de narrativa.

¹⁵³ Publicada como **O triunfo da religião** (LACAN, 2005).

¹⁵⁴ Nesse sentido poder-se-ia entender as “pequenas fórmulas” de Lacan como um mito contemporâneo na medida em que dão “formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição de uma verdade”(Lacan,2008)?

Tal como sugere Lacan na entrevista acima citada, outros fazeres podem vir a ser acrescentados à lista de Freud – uma vez que a confrontação com o real impossível e a angústia decorrente desse encontro não é prerrogativa de nenhum deles. Porém, não é fortuita a conexão entre psicanálise, educação e política via impossível proposta por Freud. Tanto o governar, quanto o educar e o psicanalisar, dizem respeito a relações estabelecidas na linguagem que se inscrevem num discurso enquanto laço social no sentido mais amplo, ou seja, onde pessoas ocupam lugares numa estrutura discursiva, tratando-se assim, de algo que de alguma maneira se passa entre os homens e, portanto, diz respeito a assuntos humanos, enquanto o impossível da ciência diz respeito diretamente ao saber.

Não se trata aqui de fazer uma redução de todos os laços sociais a laços políticos no sentido da fórmula arendtiana para definir a política enquanto atividade que trata dos assuntos humanos, não transcendentais, no espaço público, mesmo porque, esta definição exclui, por definição, a educação – enquanto atividade pré-política ou pré-pública – e a psicanálise, que não se enquadra na esfera privada e tampouco na pública¹⁵⁵, sendo, como o diz Lacan, um discurso totalmente novo entre as tradicionais formas de relação ao saber, à verdade e, por que não, ao poder. Trata-se, ao contrário, de levar a política enquanto laço discursivo estabelecido no espaço das aparências, entre iguais, ao campo da psicanálise para pensá-la em termos do que a sustenta enquanto discurso.

Como acabamos de ver, a psicanálise aponta para o insustentável nas posições do governar, do educar e do psicanalisar afirmando esse insustentável como relativo ao impossível constitutivo daquilo mesmo que, paradoxalmente, as possibilita enquanto práxis: a linguagem, o discurso. É enquanto referida ao real perdido, ou, enquanto

¹⁵⁵ Não deixa de chamar a atenção, para uma psicanalista leitora de Arendt, a ausência quase absoluta de referências à psicanálise em sua obra, uma vez que esta, por sua vez, é altamente instigante para uma reflexão psicanalítica no campo que se abre da conexão entre esta e a política. Sem pretender que a psicanálise deva se impor a toda reflexão, não se pode negar sua importância e influência no pensamento contemporâneo e tampouco que Arendt a ignorasse completamente. Talvez o fato de viver nos Estados Unidos tenha contribuído para uma possível imagem negativa da psicanálise uma vez que, nesse país, a psicanálise assumiu a forma que Lacan tanto deplorava e considerava como uma corrupção da mesma sob a denominação de “Ego psychology”. A psicologia do eu trabalha numa linha adaptacionista de fortalecimento do eu, bem ao gosto americano – uma pasteurização da “peste” que Freud anunciara levar para o continente americano quando lá esteve em 1909 a convite da Clark University para uma série de cinco conferências. Segundo Adriano Correia (2011), em correspondência eletrônica, há uma referência direta de Arendt à Psicanálise, em tom irônico, sobre a relação entre esta e o poder de cura do dinheiro, mas é algo “completamente incidental” (informação pessoal recebida por mensagem eletrônica em 20 de maio de 2011).

construção coletiva de um substituto/representante para o real perdido, ou, enquanto véu encobridor do vazio deixado pelo real perdido, ou ainda, enquanto assassinato/rememoração do real perdido, que a linguagem se constitui enquanto ser possível para o humano. E aqui cabe um aparte: conquanto sem qualquer aproximação à concepção psicanalítica de linguagem – na qual está amalgamada o conceito de inconsciente – não podemos deixar de apontar como a idéia arendtiana de ser humano toca essa concepção que transparece na seguinte frase, como em inúmeras outras em toda sua obra : “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original” (ARENDDT, 2007, p.189). Por outro lado, a convicção da condição de agente do discurso/ação inscrita na frase citada, aponta para a distância entre as duas concepções uma vez que, para a psicanálise, o sujeito humano se constitui pelo assujeitamento à linguagem – tendo por efeito o sujeito do inconsciente – e não por seu agenciamento, que está mais para o desconhecimento de si, no não saber o que se diz nesse “fenômeno embriagador chamado tomar a palavra” (LACAN, 1992 [1969-70], p.159). Muito embora a idéia arendtiana de ação/discurso aponte justamente para características do discurso/ação – a imprevisibilidade, a irreversibilidade e a impossibilidade de saber, antes que se conclua o discurso/ação, seu significado – possibilitadoras de uma aproximação feita no capítulo I deste trabalho entre o recalcado do inconsciente e o “esquecimento” das origens sobre o qual se fundou a tradição do pensamento metafísico.

É justamente nesse ponto de proximidade que se pode propor a verdade fatural enquanto o recalcado da política, sua sustentação enquanto discurso e, conseqüentemente, a sustentação do espaço público o qual, por sua vez, segundo Arendt (1979), assegura a realidade da existência aos homens uma vez que, para a autora, a realidade é de natureza fenomênica, as coisas são enquanto aparecem e o espaço público é o espaço das aparências. Dito de outra forma, é sobre o recalque da verdade fatural – a absoluta contingência dos fatos, e seu caráter de imprevisibilidade e irreversibilidade – que o discurso da política assegura a realidade do espaço público. Portanto, pode-se dizer que a realidade é assegurada a expensas da verdade. Vou voltar a esta questão mais adiante.

Em *Totem y tabu*, Freud (1981[1912-13, p.1794]) afirma que seu estudo comparativo entre os tabus e a neurose obsessiva revela relações entre neuroses e formações sociais das quais conclui que o neurótico foge da realidade sendo que, no

“...mundo real, del que el neurótico huye, reina la sociedad humana con todas las instituciones creadas por el trabajo colectivo, y volviendo la espalda a esta realidad, se excluye por si mismo el neurótico de la comunidad humana”. Portanto, há aqui uma relação entre neurose e fuga da realidade. Realidade, neste caso, diz respeito justamente ao coletivo, aos resultados das obras do homem e às relações estabelecidas no espaço comum. Por outro lado, não podemos tomar apressadamente o “neurótico” como aquele de quem a política não deve se ocupar uma vez que volta as costas para o espaço público. Isso porque, embora Freud chegue a falar em delírios como configurações de uma verdadeira fuga da realidade – através da construção de uma realidade à parte – o “neurótico” deve ser apreendido como o sujeito comum, uma vez que, tal como nos apresenta Lacan com a fórmula da fantasia ($\$ \langle \rangle a$), a realidade é dada pela relação do sujeito ($\$$) com o objeto (a), ou seja, não há realidade para o sujeito além daquela que é resultado de seu pulsionamento pelo objeto causa de seu desejo, e esse objeto é um semblante, é o que aparece. A esse respeito Freud nos esclarece em *Análisis terminable e interminable* que “un yo normal [...] es, como la normalidad en general, una ficción ideal” (FREUD, 1981[1937b], p.3352) uma vez que tem que dar conta de tarefas conflitantes entre si e se arranjar como pode quanto a isso, conquistando dessa forma o direito de participar da vida em sua “normalidade”.

Em termos gerais, a tarefa do eu na economia¹⁵⁶ psíquica é evitar o perigo, a ansiedade, a angústia e o desprazer, atuando, nesse sentido, como defesa contra ameaças, seja de um perigo externo (realidade) ou interno (demandas pulsionais). Portanto o eu pode ser considerado como uma defesa de si próprio contra ameaças à sua integridade, sua inteireza ficcional. Entre os mecanismos de defesa através dos quais o eu atua está a repressão, trabalhada por Freud (1981[1937b]) na relação com outros mecanismos de defesa, através de uma analogia que nos remete ao cerne do texto arendtiano acerca da verdade:

[...] Imaginemos lo que podría haberle ocurrido a un libro en una época en que los libros no eran impresos, sino que eran escritos

¹⁵⁶ No texto em questão, Freud notifica que está privilegiando o ponto de vista econômico do funcionamento psíquico muitas vezes negligenciado em favor de análise feitas a partir dos outros dois pontos de vista que compõem sua metapsicologia, quais sejam, o dinâmico e o tópico. O econômico diz respeito a investimentos libidinais, enquanto intensidades, mobilidades e oposições de forças que marcam a relação entre o externo (realidade) e o interno (psiquismo), sendo que, o aparelho psíquico, notadamente o eu, também recebe pressões que vêm de “dentro”, as pressões pulsionais. Tais mobilidades e tensões entre forças se fazem evidentes em situações tais como o luto no qual a libido é retirada do mundo e investida em processos intrapsíquicos reativos a esse estado.

individualmente. Supondremos que unos de estos libros contenía afirmaciones que en tiempos posteriores fueron consideradas como indeseables – por ejemplo, según Robert Eisler (1929) los escritos de Flavio Josefo habrían contenido pasajes acerca de Jesucristo que resultarían ofensivos para la cristiandad posterior. Actualmente, el único¹⁵⁷ *mecanismo defensivo* del que la *censura* oficial podría echar mano sería confiscar y destruir todos los ejemplares de la edición. En aquel tiempo se utilizaban métodos diferentes para hacer inocuo el libro. Uno era *tachar* concienzudamente los pasajes ofensivos para que resultaran ilegibles. Entonces no podían ser transcritos y el copista posterior producía un texto irreprochable, pero con *lagunas* en determinados pasajes y, por tanto, éstos podían resultar *ininteligibles*. Otro camino, si las autoridades no se hallaban conformes con éste y querían que no se percibiera que el texto había sido mutilado, era proceder a la *distorsión* del mismo. Algunas palabras podían ser omitidas o reemplazadas por otras, y algunas nuevas frases, intercaladas. Mejor que nada, todo el pasaje sería *borrado* y se colocaría en su lugar otro que dijera exactamente *lo contrario*. El copista siguiente produciría un texto que no provocaría sospechas, pero que estaría *falsificado*. Ya no contendría lo que el autor quería decir; y es muy probable que las correcciones no se habrían hecho ateniéndose a la verdad.

[...] Se puede intentar presentar la objeción de que la analogía está equivocada en un punto esencial, porque la distorsión de un texto es el trabajo de una censura tendenciosa de la que no se encuentra nada similar en la evolución del *yo*. Pero esto no es así porque un propósito tendencioso de esta clase se halla representado ampliamente por la fuerza impulsora del principio del placer. El aparato psíquico *no tolera el displacer*, ha de eliminarlo a toda costa, y si la *percepción de la realidad* lleva displacer, aquella percepción – *esto es la verdad* – *debe ser sacrificada*. Donde existen peligros externos el individuo puede ayudarse por algún tiempo mediante la huida y la evitación de las situaciones de peligro hasta que más tarde sea bastante fuerte para desplazar la amenaza mediante la *alteración activa de la realidad* (FREUD, 1981 [1937b], p. 3353, grifos meus).¹⁵⁸

¹⁵⁷ Interessante esse “único” colocado por Freud que sugere um empobrecimento de recursos ou uma redução moderna de recursos que exigiam mais do eu e agora se resumem a uma pura e simples eliminação do conteúdo indesejado, ou seja, da verdade. Aqui podemos ver uma analogia entre a mentira tradicional e a mentira moderna colocadas por Arendt. Enquanto tradicional deixa rastros, pistas que podem levar a uma reconstrução da verdade, a moderna se pretende total, a mentira perfeita que não deixa pistas. Talvez possamos ver aqui uma tendência civilizatória de reforçamento do recalque: quanto mais se acerca do que se trata no real – a impossibilidade, a contingência, o vazio – mais se faz necessário novos recursos no sentido do apartamento de sua verdade.

¹⁵⁸ Uma vez que estamos tratando, dentro da temática da presente tese, das relações entre o individual e o coletivo, cabe indicar que, no já referido texto **Moisés y la religión monoteísta**, Freud (1981, [1937-1939]) trabalha a questão da censura e do recalque de uma verdade que diz respeito a todo um povo – o recalque do monoteísmo original que teria havido no Egito antigo e cujas marcas teriam sido materialmente eliminadas, porém, cujos vestígios, ainda que poucos, puderam ser encontrados permitindo assim, a reconstrução de sua história, que Freud empreende da perspectiva do retorno do recalcado. Duas idéias cabem ser ressaltadas aqui por sua relação com a questão da defesa contra a verdade: a existência de uma ação no real (apagamento no real de marcas da existência do monoteísmo original) e a impossibilidade do apagamento total, a supressão pura e simples do real, pois, como o diz

Embora tenham transcorrido vinte e cinco anos entre a escrita de *Totem y tabu* (1912) e a publicação de *Analisis terminable e interminable* (1937), pode-se afirmar que a idéia de realidade pouco ou nada mudou na teoria freudiana nesse período. Em sua essência, a realidade consiste em algo a ser reconhecido para se estar *na verdade* – tal como Freud o coloca em uma frase bastante conhecida da obra à qual estamos nos referindo, equacionando verdade e realidade: “[...] La relación psicoanalítica está basada en un amor a la verdad – esto es, en el reconocimiento de la realidad [...]” (FREUD, 1981 [1937b], p. 3361) –, e o que há para ser reconhecido é da ordem da percepção.¹⁵⁹ Há aqui, portanto, uma coincidência entre realidade e verdade no sentido de *aletheia*¹⁶⁰, ou seja, como evidência encontrada na própria coisa¹⁶¹ e a respeito da qual, Arendt diria, é preciso que haja homens dispostos a testemunhar.

Porém, para a psicanálise, há uma outra ordem de realidade¹⁶² chamada por Freud de *realidade psíquica*, que não é outra além daquela que vimos ser construída pelos povos primitivos de *Totem y tabu*, às avessas da realidade tecida por ações baseadas em normas e prescrições destinadas ao evitamento da transformação da realidade psíquica em realidade atuada. A realidade psíquica não é oposta à realidade material¹⁶³, ela tem sua própria materialidade cuja textura é da ordem da representação organizada por fantasias relativas aos desejos mais antigos e intensos dos seres humanos, quais sejam, aqueles que foram recalçados para que a civilização tivesse

Lacan, o real sempre retorna, o impossível cobra seu preço. A própria ficção construída por Freud quanto a história de Moisés é considerada como um retorno do recalçado do pai da horda primitiva.

¹⁵⁹ As possíveis relações entre a realidade enquanto percepção tal como é colocada por Freud e a realidade fenomênica da ordem da *semblância* de Arendt, sobretudo em sua obra **A vida do espírito** (ARENDDT, 2000), são um tema interessante – que não cabe nos limites deste trabalho –, principalmente se consideradas as elaborações lacanianas acerca do significante enquanto semblante.

¹⁶⁰ Vide nota 30 do capítulo *Verdade*.

¹⁶¹ O que há na realidade, a verdade, diz respeito à percepção da diferença entre os sexos que, à maneira do Thaumazein grego se manifestaria como uma perplexidade diante de algo que resiste ao entendimento, à atribuição de sentido e lança o ser humano no caminho do esclarecimento que se impõe – o amor à verdade de que fala Freud – ao mesmo tempo em que a significação da diferença como falta de algo, a castração, o impele a tentar ocultar essa verdade, sua realidade humana de incompletude. Nesse sentido, o testemunhar seria em relação à condição humana de incompletude, que a rigor, a pura e simples inserção no mundo através da palavra compartilhada já testemunha.

¹⁶² Embora Arendt esteja bastante longe de considerar o que em psicanálise chamamos realidade psíquica naquilo que esta se relaciona ao desejo inconsciente, mesmo porque tal concepção não faz parte do campo que a autora se propõe como reflexão – ainda que possamos considerar sua pertinência –, não se pode negar que admite uma dimensão individual, singular em relação à alteridade, um impulso a mostrar-se o que cada um tem de singular: “quem” é na ação e no discurso –, que dá margens a um grande espaço de articulações entre sua teoria e a psicanálise, tal como foi muito parcialmente utilizado no capítulo I deste trabalho.

¹⁶³ Vou tratar aqui apenas de alguns aspectos dessa complexa questão – aqueles que julgo indispensáveis ao raciocínio em andamento.

lugar: o assassinato e o incesto. Porém, é o avesso da realidade construída sobre a censura, o apagamento, a substituição e a distorção da verdade. E aqui vemos confluírem os textos freudiano e arendtiano em pontos de familiaridade que vou explorar no tocante às manobras, do eu e do político, respectivamente, quanto ao não enfrentamento da realidade em sua verdade. Tal familiaridade se evidencia no trecho de Freud acima citado – no qual propõe a analogia entre os mecanismos de defesa do eu e o trabalho de censura sobre textos efetuado por “autoridades”, assim como os resultados decorrentes de tal censura – e a descrição feita por Arendt (1979, p. 311-318) da “moderna manipulação dos fatos” em sua diferença em relação à mentira tradicional.

Segundo Arendt, a diferença entre a mentira tradicional e a organizada se localiza no fato de a primeira ser parte da “natureza” do agente político – sendo assim referente ao indivíduo – enquanto a organizada faz parte da estratégia de manipulação das massas pelo poder através de imagens a nível coletivo e até globais. Nesse sentido, a perplexidade da autora, diante do falseamento da verdade de que fora vítima em relação ao que escreveu sobre o julgamento de Eichmann, parece apontar para algo da ordem de uma política “normal” – aquela que não entra em luta aberta contra a verdade na medida em que a comporta em sua estrutura discursiva – em contraposição a uma política “delirante” associada ao poder embusteiro – aquela que manipula opiniões e narrativas sobre fatos a ponto de forjar uma outra realidade – uma “teia de ilusões”¹⁶⁴ – afim com uma imagem que se quer preservar ou construir, a despeito da verdade fatural.

¹⁶⁴ A palavra “ilusão” é empregada por Freud desde *Totem y Tabu* até *Moisés y la religión monoteísta*, em seus textos “sociais” para designar a ordem simbólica construída sobre a crença de que estamos sob a proteção de um Pai onipotente que a todos iguala na condição de igualdade perante seu amor e justiça. Seguindo os passos de Freud, a fórmula de Lajonquière (1999) – “Ilusão é uma crença animada por um desejo” – aponta para o irredutível do desejo na composição de toda criação/ação humana. Nesse sentido, a política moderna, tal como Arendt a concebe, tem em comum com a religião o fato de ser um fenômeno de massas, possibilitado por e dirigido às massas que delegam a alguns “privilegiados” o poder de criar tal fenômeno que as protege da verdade. Talvez o uso do termo *sacer*, tal como apontado por Freud em sua ambigüidade, caiba para designar o político moderno enquanto aquele que, por sua situação de privilégio – concedido ou consentido pelas massas para as proteger da verdade – se torna “aquele que é bom para matar”, uma vez que é a demonstração (mostra em sua ação) do embuste do poder. Por outro lado, na diferenciação arendtiana entre duas formas de mentira política – a tradicional e a moderna – podemos propor uma aproximação entre os discursos do mestre e o do capitalista tal como Lacan (1992) os formula em seu Seminário, Livro XVII, **O avesso da psicanálise**, lição de 10 de junho de 1970, *A impotência da verdade*. Lacan afirma o discurso do capitalista como “um outro estilo de significantemestre” (p. 168) ligado a uma nova forma de relação entre senhor e escravo que faz com que o gozar tradicional do escravo se transforme em “mais-de-gozar” (conceito forjado por Lacan em referência à mais valia de Marx a quem considera o inventor do sintoma) que passa a ser contabilizado: “Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero, ou Calvino, ou de não sei que tráfico de navios em torno de Gênova, ou no mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital” (p. 169).

Portanto, Arendt faz duas distinções: uma em relação a “duas políticas” e outra que diz respeito a dois tipos de mentira mais ou menos correspondentes às duas políticas. Assim, conforme esclarecimento da autora ao final do texto, há aquilo que acontece em política no “baixíssimo nível dos assuntos humanos”(ARENDT, 1979, p.325) – no qual ocorre o conflito com a verdade fatural – assim como o que ocorre no nível do “verdadeiro conteúdo” da política – presente na forma da aparição em público através da palavra e da ação que permitem, tanto a aquisição quanto a sustentação da identidade pessoal –, a alegria “recompensadora” da companhia e do agir conjunto com os semelhantes. Por outro lado, a relação à verdade em cada um desses níveis da política é colocada de forma que apenas a política em seu “baixo nível” entra em conflito com a verdade fatural da maneira como colocado no decorrer de todo o texto, ou seja, negando-a e transformando-a em seu contrário, a mentira.

Considerando a idéia freudiana de que o eu se defende contra o desprazer ocasionado pela percepção de uma verdade e a distinção arendtiana entre as duas formas de mentira, pode-se ver, da perspectiva da psicanálise, uma certa familiaridade entre mentira tradicional e a verdade da realidade que só pode se apresentar a partir de uma estrutura de ficção.

Em primeira instância podemos pensar a mentira tradicional como correspondente à ficção¹⁶⁵ enquanto forma possível para a verdade, proposta feita por Lacan (1988) em sua reflexão sobre a ética da psicanálise tomando textos freudianos nos quais o tema central é “como a realidade se constitui para o homem?”¹⁶⁶ (LACAN, 1988, p.51). Para tanto vamos examinar de que se trata nas relações entre prazer e

¹⁶⁵ Lacan (1971) também fala em ficção no “estágio do espelho”, passagem ontológica obrigatória na qual o *infans* se torna “eu” através da identificação – transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem. Essa experiência se dá em três tempos fundamentais. No primeiro, a criança percebe sua imagem como de um ser real de quem ela tenta se aproximar numa confusão entre o si e o outro através do qual se vivencia (chora quando vê outra cair). No segundo, é levada a descobrir que o outro do espelho não é real mas uma imagem. No terceiro, percebe que a imagem do espelho é dela mesma. Essa é a identificação primordial que se dá, portanto, em relação a algo virtual inicialmente identificado como outro. O eu é, portanto, sempre em relação a esse outro e se esboça como exterior a si, alienado a essa imagem que lhe confere um “desconhecimento crônico de si”, uma ficção.

¹⁶⁶ A questão sobre as relações entre a percepção e a realidade que caracterizam a verdade que, por sua vez, diz respeito a algo que faz com que o objeto percebido seja o que é, realmente, é originariamente uma questão filosófica nascida da perplexidade do homem diante que a ele se apresenta. Porém, como o diz Lacan (1988) Freud deslocou essa questão do campo filosófico assim como do campo da medicina – no qual a verdade da percepção da realidade é sinal de normalidade – para o campo da psicanálise através da invenção do conceito de realidade psíquica.

realidade, mais precisamente entre os princípios do prazer e da realidade colocados por Freud como os reguladores de nossas relações com o mundo¹⁶⁷.

O ponto de partida é o assinalamento de Lacan quanto ao que há de surpreendente na concepção inicial de Freud acerca do princípio de prazer: é um princípio de inércia que funciona através de um automatismo visando a descarga de energia, obedecendo a uma “profunda tendência à descarga [e que] por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro [uma vez que] parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la” (LACAN, 1988, p.40). Sendo assim, continua Lacan, se faz necessário outro princípio¹⁶⁸ que venha corrigir, chamar à ordem, à realidade, fazendo com que as coisas funcionem. Porém, esse princípio de realidade é precário, a realidade é precária uma vez que o acesso a ela é precário e a precariedade desse princípio marca a possibilidade de ação do sujeito.

A precariedade do princípio de realidade, enquanto ordenador de algo a ser chamado de realidade, por um lado se caracteriza pelo fato de a própria realidade ser algo em relação a que não pode haver consenso – que viria a constituir tanto a verdade quanto um saber sobre a realidade, ou, a verdade acerca de um saber sobre a realidade – e, por outro lado, que a relação do indivíduo com uma suposta realidade é estabelecida através das pulsões e seus representantes, ou, mais precisamente, dos representantes das pulsões uma vez que a estas não há acesso senão através de seus representantes.

É o fracasso do princípio do prazer – o fato de este não dar conta de seu principal objetivo, qual seja, a eliminação de todo desprazer por meio da satisfação da pulsão através da percepção alucinada de seu objeto – que leva à constituição do princípio de realidade enquanto busca de satisfação ordenada por funções conscientes desenvolvidas para esse fim, atenção, juízo, memória, pensamento, “substituição da descarga motriz por uma ação tendente a uma transformação apropriada da realidade” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970). Outro aspecto a ser considerado é que o princípio

¹⁶⁷ Segundo Lacan (1988, p. 39) “ A oposição do princípio do prazer ao princípio da realidade foi rearticulada ao longo de toda a obra de Freud” : 1895 – Projeto de uma psicologia para neurologistas, 1900 – capítulo VII de A interpretação dos sonhos, 1914 – Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico, 1930 – Mal-estar na civilização.

¹⁶⁸ Aparelho como o diz Freud no texto a que está se referindo Lacan: o *Projeto* de 1885.

do prazer, caso viesse a ser bem sucedido, em seu limite, constituiria na morte do sujeito, uma vez que não haveria mais a exigência de trabalho feita pela pulsão, exigência de ação e de discurso. Portanto, o princípio de realidade tem também a função de não permitir que os níveis de satisfação alucinatoria sejam altos a ponto de diminuir drasticamente o investimento libidinal na realidade enquanto compartilhamento de sentidos¹⁶⁹, assim como, o princípio do prazer “salva” o sujeito, quando a realidade se lhe apresenta de forma insuportável, através de fantasias e devaneios e, mesmo aqui, o princípio de realidade tem seu papel de proteção na medida em que, funciona como um anteparo do sujeito em relação à realidade.

Porém, se é o fracasso do princípio do prazer que leva à constituição do princípio de realidade¹⁷⁰, nem por isso este é mais confiável que aquele no que concerne à sua função específica, qual seja, a realização de ações que levem à modificação da realidade em favor da realização de desejos – maneira mais trabalhosa de se chegar à satisfação, uma vez que exige a busca de um objeto na realidade. Nesse sentido, pode-se dizer que o princípio de realidade também fracassa. O fracasso desses dois princípios coloca a satisfação, quer seja alucinatoria, quer seja mediada por um objeto da realidade como impossível, no sentido de incompleta – como Freud define a impossibilidade em relação ao trabalho analítico. O sucesso do princípio do prazer seria o gozo absoluto do objeto perdido enquanto real, portanto só acessível numa alucinação extrema que seria um ausentar-se totalmente do mundo, do sentido, que poderia ser considerado como uma morte do sujeito. O sucesso do princípio da realidade seria uma total adequação das funções psíquicas pelas quais o Eu é o responsável visando garantir a busca pelo objeto de satisfação mais adaptada à realidade externa, ou seja, uma coincidência entre Eu e realidade, a Verdade Absoluta, não havendo espaço para aquilo que nos constitui como humanos: nossa radical condição de sujeitos singulares marcados pela

¹⁶⁹ A atribuição de sentidos que constitui a realidade é devida ao processo secundário do funcionamento psíquico proposto por Freud como relativo ao princípio de realidade e aos sistemas pré-consciente e consciente. O processo primário, por sua vez, caracteriza o sistema inconsciente. Do ponto de vista econômico-dinâmico, no processo primário a energia que circula no aparelho psíquico o faz livremente passando pelas representações num deslizamento incessante de sentido que pode produzir, de forma alucinatoria (sem que haja da parte do sujeito nenhuma ação específica na realidade para tanto) a satisfação do “reencontro com o objeto”; no processo secundário a energia se liga a determinadas representações associadas a percepções relativas a uma satisfação regulada pelo eu que tenta dar conta das exigências tanto da realidade quanto dos processos do *isso (id)* que gritam por satisfação imediata. Para tanto o eu deve fazer uma diferenciação entre a memória do objeto e a percepção do objeto real presente na realidade externa.

¹⁷⁰ Freud coloca o princípio de realidade como uma derivação necessária do princípio de prazer, derivação essa devida, justamente ao fracasso do princípio de prazer em manter o nível mínimo de tensão no organismo sem recorrer a um investimento, mínimo que seja, num objeto da realidade mediado pela fantasia.

incompletude¹⁷¹. Porém, felizmente, ambos princípios fracassam, ao menos parcialmente, em seu processo de busca do objeto: “É o que Freud chama de realidade psíquica. De um lado está o processo enquanto processo de ficção. Do outro, estão os processos do pensamento, pelos quais se realiza, efetivamente, a atividade tendencial, isto é, o processo apetitivo – processo de busca, de reconhecimento e, como Freud explicou mais tarde, de reencontro do objeto” (LACAN, 1986, p. 46).

Portanto, quando em psicanálise se fala em realidade humana, está-se falando em realidade psíquica, nitidamente diferenciada da realidade (do latim medieval *realitas*) da filosofia na qual é definida como conjunto de todas as coisas existentes, reais (do latim medieval *realis*, de *res*: coisa), cuja existência independe da representação que delas fazemos e que podem ser objeto de nosso conhecimento, assim como os objetos do pensamento – porquanto o percebido não é a realidade “em si”. Pode-se dizer que realidade psíquica é representação enquanto resultado da relação entre percepção e atribuição de sentido.

O termo representação (*Vorstellung*) é, assim como os de realidade e percepção entre outros, parte do vocabulário da filosofia e da psicologia, significando genericamente nesses campos o conteúdo de pensamento ligado a uma percepção. Porém, Freud o utiliza, também aqui transformando-o com seu uso em uma especificidade da psicanálise, no sentido de “o que do objeto se vem inscrever nos sistemas mnésicos” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970).

O tema da representação, indissociável da realidade, é bastante complexo nas elaborações freudianas e é tratado nos textos percorridos por Lacan em seu seminário sobre a ética da psicanálise, como consta na nota explicativa de número 55. Todavia, vou fazer uma sucinta digressão a respeito sem entrar na complexidade e extensão com que o tema é tratado sobretudo nos **textos Projeto de uma psicologia para neurologistas** de 1895 e o capítulo VII de **A interpretação dos sonhos** de 1900, os quais, mesmo com a leitura de Lacan – que consegue ler no *Entwurf (Projeto)* “que a experiência de satisfação do sujeito é inteiramente suspensa ao outro, àquele que Freud designa com uma belíssima expressão [...] O *Nebenmensch* [ser humano, próximo/estranho/outro]” (LACAN, 1988, p.53) – são resistentes a uma síntese demasiado concisa.

¹⁷¹ Talvez possamos ver aqui algo do que Arendt observa em Eichmann e a deixa perplexa: uma ausência de sujeito em função de uma adequação muito intensa à realidade representada pelo nazismo como Verdade.

Segundo Freud, as percepções ganham sentido quando associadas umas a outras, em simultaneidade, no sistema mnêmico, transformando-se em traço mnêmico que por sua vez se transforma em representação. Há dois tipos de representação: representação de coisa e representação de palavra. A idéia de representação está indissolivelmente ligada à de linguagem, sistema representativo humano por excelência. Já é disso que se trata no aparelho de linguagem apresentado por Freud em *Sobre as afasias* (1891), texto a partir do qual se pode conceber o aparelho de linguagem como um aparelho de atribuição de sentido (GARCIA-ROSA, 1991) produzido pelas associações entre termos – articuladoras de vários elementos perceptivos: acústicos, visuais e cinestésicos, que formam as representações-palavra – e pelas associações entre as representações-palavra. As representações-coisa são traços mnêmicos regidos pelo processo primário¹⁷², ou seja, são inconscientes e só podem vir a se tornar conscientes em associação a representações-palavra, regidas pelo processo secundário.

Em relação à coisa de que se trata na representação-coisa, Lacan esclarece tratar-se do que a Freud se refere quando utiliza a palavra *Sache*, fazendo a distinção entre esta palavra e outra da língua alemã também usada para designar “coisa”: *das Ding*. Enquanto *Sache* designa a coisa “produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem”¹⁷³ (LACAN, 1988, p. 61), tendo uma relação de reciprocidade com a palavra que vem articular-se a ela, fazendo com ela um par¹⁷⁴, *das Ding* “é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* [ser humano próximo/outro] como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremd*” (LACAN, 1988, p. 68). O que ocorre, diz Lacan, é uma divisão original do objeto na experiência da realidade. De um lado fica a *Sache*, que compreende o atributo do objeto incluído nos investimentos do sistema ψ (memória)¹⁷⁵ constituindo as representações primitivas em torno das quais se constituem o que será regulado pelo princípio do prazer/desprazer e, de outro lado fica a *Ding*, o que do objeto faz como que um caminho inverso ao da representação pois é aquilo que

¹⁷² Processos primário e secundário são os modos de funcionamento do aparelho psíquico. O processo primário caracteriza o sistema inconsciente e funciona com circulação livre de energia deslizando de uma representação a outra segundo os mecanismos de condensação e deslocamento rebatizados por Lacan de metáfora e metonímia; o secundário caracteriza o sistema pré-consciente–inconsciente e funciona com energia ligada a representações de modo mais estável. .

¹⁷³ Aqui cabe uma correspondência com a idéia arendtiana de *obra*.

¹⁷⁴ “A palha das palavras só nos aparece como palha na medida em que dela separamos o grão das coisas, e é inicialmente essa palha que carregou esse grão” afirma Lacan (1988, p. 60) em referência à expressão francesa “la paille des mots et le grain des choses”.

¹⁷⁵ O aparelho psíquico de Freud se constitui em três sistemas: ϕ (percepção), ψ (memória) e ω (consciência).

do interior do sujeito, encontra-se originalmente levado para um primeiro exterior – um exterior, diz-nos Freud, que nada tem a ver com essa realidade na qual o sujeito terá, em seguida, de discernir as *Qualitätszeichen*, que lhe indicam que ele está no rumo certo para busca de sua satisfação.

Isso é algo que, antes da prova dessa busca, estabelece seu termo, sua meta, sua visada. É isso que Freud designa para nós quando nos diz *que o objetivo primeiro e imediato da prova da realidade não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponda o representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente* (LACAN, 1988, p. 68-69).¹⁷⁶

É em torno dessa coisa estranha, às vezes hostil, fora-do-significado, que se orienta o sujeito. É como o controle dos desejos que a Coisa funciona para o sujeito, como prova, diz Lacan, de que algo se encontra aí como referência para o mundo de espera e de anseios que se orienta justamente em sua direção, sem nunca poder reencontrá-lo, uma vez que se trata do objeto perdido enquanto tal.

O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço. Afinal das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a orientar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível (LACAN, 1988, p. 69).

Que a experiência de satisfação do sujeito seja inteiramente suspensa no outro, de alguma forma está associado ao fato de o ser humano estar “predestinado” a uma falsa realidade uma vez que o correspondente da satisfação é uma ação específica, por sua vez correspondente ao objeto “reachado”, e que existe uma distância inerente à experiência humana entre o anseio e a ação específica de busca de satisfação, não importando as características da ação. Pode-se ver aqui algo do impossível dos fazeres propostos por Freud: nenhuma ação específica dá conta da plena satisfação no

¹⁷⁶ Transcrevo nota 16 da edição referente ao trecho sublinhado do texto: “tradução modificada da Edição Standard Brasileira das Obras de Sigmund Freud. 1976, Vol. XIX, p. 298,”

reencontro com o objeto supostamente perdido¹⁷⁷. No entanto, é na trama do funcionamento do princípio do prazer que toda experiência prática encontra seu suporte, na medida em que supõe-se que toda ação visa atingir um bem-estar, um ponto ótimo de tensão entre tudo que aparentemente se opõe: interno/externo, individual/coletivo, etc.

Em sendo assim, as considerações arendtianas acerca da verdade, mais precisamente, do que resulta do encontro da verdade fatural com o político “no baixíssimo nível dos negócios humanos” (ARENDRT,1979, p. 325) poderiam ser lidas como a perplexidade diante do que ocorre no encontro do real com a realidade.

Tomando a diferenciação feita por Lacan (1988) entre as duas “coisas” – *Sache* e *Ding* – e atribuindo a cada uma delas uma dimensão distinta da experiência humana, poderíamos dizer que *Sache* se refere à realidade e *Ding* a real. Na medida em que *Sache* é o grão que esteve na palha da palavra ele é o objeto ao qual se pode ter acesso através de sua associação a um significante sendo, portanto, passível de representação. É objeto da realidade enquanto campo do sentido, ou seja, enquanto resultado do enodamento dos registros do Imaginário (sentido) e Simbólico (duplo sentido)¹⁷⁸. Porém, tal enodamento só se opera por referência a um terceiro registro, o Real, o campo do não-sentido, do fora de sentido onde *das Ding* – enquanto perdido que nunca foi, sendo, portanto, vazio – se aloja, e de onde vem a convicção da existência de algo que orienta o sujeito para além da realidade em relação à qual sempre paira uma dúvida. Dúvida relativa à experiência humana nesse campo do sentido e do duplo sentido. Que a referência – aqui qualificada como absoluta – do ser humano seja da ordem do real – do fora-de-sentido, do não cognoscível porque irrepresentável, do para sempre perdido ainda que nunca tido, do vazio, do inacessível, do impossível – questiona a idéia de verdade. De início, temos que falar ao menos em duas verdades. A verdade que diz respeito ao real e aquela que diz respeito à realidade, ao campo do sentido. A verdade possível e a verdade do impossível.

Nesse sentido, quando Arendt se pergunta “que espécie *de realidade a verdade possui*, se é impotente no âmbito público, que [...] *Assegura a realidade da existência a*

¹⁷⁷ Referência também para o que se constata, quando se trata do impossível da educação, em relação à busca incessante de teorias e métodos que dêem conta desse impossível.

¹⁷⁸ Estou aqui me utilizando de uma elaboração de Marco Antonio Coutinho Jorge disponível em:

Electronic Document Format (ABNT)

JORGE, Marco Antonio Coutinho. As quatro dimensões do despertar - sonho, fantasia, delírio, ilusão. *Ágora (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, Dec. 2005. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982005000200008&lng=en&nrm=iso>. access on 13 July 2011. doi: 10.1590/S1516-14982005000200008. Acesso em: 12 de maio de 2009.

homens sujeitos a nascimento e morte?” (ARENDDT, 1979, p. 283, grifos meus), sua indagação pode ser lida como um questionamento da existência de uma referência válida, real, para a verdade. Se a verdade absoluta da metafísica perdeu-se com a ruptura da tradição, se as demais verdades racionais não têm nada a dizer aos assuntos humanos a não ser desqualificar sua verdade, se a verdade da opinião pode ser transformada em mentira e até a verdade mais “verdadeira” dos fatos pode ser destruída, apagada, substituída, o que pode garantir a realidade da existência dos homens? A que referência verdadeira pode/deve recorrer o julgamento a respeito da verdade de uma opinião ou de um fato?

Porém, além dessa interpretação um tanto quanto óbvia da indagação de Arendt, algo em sua formulação chama a um esforço a mais de reflexão. Ela não se pergunta “que espécie de verdade a realidade possui” – pergunta comum – e sim, “que espécie de realidade a verdade possui”.¹⁷⁹ Sem perder de vista que a verdade em questão é a verdade fatural, a indagação aponta para algo não óbvio: dado que a verdade dos fatos “é estabelecida por testemunhas [...] Existe apenas na medida em que se fala sobre ela [...] é política por natureza” (ARENDDT, 1979, p.295) e pertence ao mesmo domínio que a opinião, o domínio das relações entre os homens estabelecidas pela fala, então, a realidade da verdade é dada *pela* fala? Portanto a questão é: que espécie de realidade é essa cuja verdade é dada *pela* fala, *pelo* discurso?¹⁸⁰

A resposta encontrada no próprio texto de Arendt é: não existe outra realidade que aquela dada pela fala, pelo discurso, pois não é a verdade transformada em mentira, ou seja, não é uma realidade transformada em outra, uma segunda realidade, como ela o diz? E não são as palavras, o discurso, que operam essa transformação? As perguntas passam a ser então: qual o móvel e qual o mecanismo dessa transformação?

Vejamos: Arendt indiretamente afirma, e essa não é uma afirmação trivial, que o estado de desamparo no qual nos encontramos hoje em relação a algumas idéias, que

¹⁷⁹ Tal questionamento é bem ao estilo arendtiano desconcertante de fazer perguntas e declarações embaraçosas para os que estão tão mergulhados no sentido da realidade que não podem perceber o alcance sequer do duplo sentido, metaforizar.

¹⁸⁰ Na já citada conferência, *O simbólico, o imaginário e o real*, Lacan (2005b), se refere a um livro de um antropólogo de nome Leenhardt que escreve sobre a tribo dos Canaque – autóctones de Nova Caledônia no Pacífico Sul – entre os quais “ ‘fala’ significa algo que vai bem mais longe do que assim chamamos. É também uma ação. E, por sinal, para nós também [nós psicanalistas] , a palavra é igualmente uma forma de ato. Mas é também às vezes um objeto, ou seja, alguma coisa que se carrega, um feixe. É qualquer coisa. Mas, a partir daí, algo que não existia antes passa a existir. [...] Essa fala [...] não apenas ela constitui essa mediação [entre dois homens], como também a própria realidade.”(LACAN, 2005b, p. 31). Também Arendt chama a atenção para o fato de que para os gregos ação e discurso eram coetâneos e coevos, da mesma categoria e da mesma espécie.

nos nortearam como uma bússola durante séculos, é resultado da faculdade humana de criar realidades com as palavras. Se por um lado, essa faculdade “misteriosa”, “esse pequeno milagre” “que nos capacita a *dizer* ‘O sol brilha’ quando chove a cântaros”, “é dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana” (ARENDDT, 1979, p. 310) por outro lado, pode ser considerada como um problema contra o qual não há remédio. Não há remédio quando essa capacidade se torna uma doença, ou seja, quando se abusa da liberdade de criar realidades e se dedica a negar e distorcer a verdade – podemos dizer: quando a ação deixa de ser política e passa a ser governo¹⁸¹. Quem sabe era isso que a autora tinha em mente quando fez a distinção entre a política e o que ocorre no “baixíssimo nível dos assuntos humanos” – a política destituída de sua dignidade pela invasão dos assuntos privados, domésticos, do governo, da cozinha, da despensa e da cama, pela promoção do social¹⁸². O governo tem por função fazer com que as coisas funcionem e o funcionamento, em grande parte, visa a manutenção. A política tem por função ou, talvez fosse melhor dizer, é uma atividade que tem um fim em si mesma, na medida em que é práxis, ação e discurso, ou seja, é o “normal” nas relações entre os homens, é o funcionamento em si do próprio discurso¹⁸³. Nela, como o diz Arendt, também ocorre a modificação da realidade inerente à própria ação/discurso que a constitui. Justamente nesse sentido é um fim em si mesma e dela resulta o novo, possibilitado pela imprevisibilidade das decorrências da ação uma vez iniciada. Porém, como bem o demonstra o fracasso da *polis*, a política em sua acepção original não dá conta da realidade criada pela condição humana da pluralidade – a mais humana das condições.

É no caráter de irredutibilidade das diferenças na igualdade – a marca do humano – que o bem comum encontra seu limite. A esse respeito Freud traz mais uma contribuição preciosa para a compreensão da realidade humana, a noção de “narcisismo

¹⁸¹ Vou fazer a distinção, não feita por Arendt, entre governo e política como duas formas de poder. O primeiro como poder institucionalizado, hierarquicamente organizado cuja tendência é sua própria manutenção, ou seja, a permanência no poder que, nesse sentido, só pode ser embusteiro. O segundo como poder resultante de uma ação conjunta não organizada hierarquicamente, ou seja, entre iguais – mesmo que no interior do governo – que termina assim que o momento de poder termina, sendo nesse caso um poder possível, cuja sustentação está no próprio ato no sentido psicanalítico de ato significante que marca um início sob um S1/significante mestre.

¹⁸² “A promoção da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos [...] a ponto de torná-los quase irreconhecíveis” (ARENDDT, 2007, p. 47).

¹⁸³ Não seria este um aspecto da afirmação lacanianiana de que o “inconsciente é a política”?

das pequenas diferenças” por ele tratado em três ocasiões¹⁸⁴. Tal noção aparece pela primeira vez em **El tabu de la virginidad** (FREUD, 1981 [1918]) quando, analisando a valorização cultural da virgindade da mulher com quem o homem pretende ter uma relação duradoura, Freud recorre mais uma vez à etnologia e descobre aspectos interessantes nos costumes dos povos primitivos que lançam nova luz à compreensão desse fenômeno. Uma de suas descobertas é que o primitivo tem a mulher como tabu, naquilo que esta tem de diferença radical em relação ao homem, diferença essa manifesta em fatos misteriosos tais como a menstruação, a gravidez, o parto. O sangramento que ocorre numa primeira relação sexual da mulher acentuaria o tabu criando um tabu especializado: o tabu da virgindade. Como tabus são estabelecidos em função de um perigo, deduz-se que o homem teme a mulher e a teme justamente em sua diferença, que traz consigo o novo, o inesperado, o incompreensível e o inquietante: “Este temor se basa quizá en que la mujer es muy diferente del hombre, mostrándose siempre incomprensible, enigmática, singular y, por todo ello, enemiga”(FREUD, 1981[1918], p. 2447). Tais características fazem dos homens um grupo de iguais¹⁸⁵ em oposição às mulheres que, em sua radical diferença e singularidade não podem se constituir como grupo marcado pela igualdade. Lacan irá formular essa não comportamento das mulheres em uma categoria Mulher sob a proposição lógica “a mulher não existe”. Ela não existe como categoria referida ao que todos os homens se referem, o falo enquanto significante da diferença e da falta que a todos iguala, porém, por outro lado, constitui-se como a alteridade absoluta do homem, o Outro em sua radicalidade.

Por sua vez, no grupo formado pelos homens nas tribos primitivas, estes, para se diferenciarem uns dos outros tinham um tabu pessoal

“fundado precisamente en estas pequeñas diferencias, dentro de una general afinidad, sus sentimientos de individualidad y hostilidad. Sería muy atractivo proseguir el desarrollo de esta idea y derivar de este ‘narcisismo de las pequeñas diferencias’ la hostilidad que en todas las relaciones humanas vemos sobreponerse a los sentimientos de confraternidad [...]” (FREUD, 1981 [1818], p. 2448).

¹⁸⁴ A primeira no texto *O Tabu da Virgindade* (1917[1918]); a segunda em 1921 em *Psicologia de massas e análise do eu* e a terceira em *O mal-estar na cultura* de 1929.

¹⁸⁵ Não é exatamente esse o espírito de que se trata tanto na origem da civilização proposta por Freud – os iguais são os filhos homens inicialmente excluídos – e na polis grega?

O outro, em sua diferença, ainda que pequena, representa para o sujeito uma das três formas sob as quais o sofrimento ameaça o homem e também a mais difícil de contornar (FREUD,1981,[1930], p.3025). As outras vêm de nosso próprio corpo – condenado à decadência e à dissolução e, portanto à morte – e do mundo externo - que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas. Alguns sofrimentos podem ser minimizados pela ciência – quando as causas são fenômenos da natureza ou doenças – e outros pelo próprio indivíduo, quando se trata de regular as pulsões em relação à realidade. Neste segundo caso é possível, através do mecanismo de sublimação – um dos possíveis destinos das pulsões¹⁸⁶ – evitar o sofrimento deslocando o investimento libidinal para um fim dessexualizado, como as artes e o trabalho intelectual, ou seja, buscando satisfação em atividades que não dependem, em princípio, de um outro, por ser uma satisfação obtida em processos psíquicos, internos. Trata-se, portanto de um afastamento da realidade que pode ser ainda mais intenso nos casos em que o indivíduo se afasta completamente do convívio humano ou quando este cria um mundo à parte baseado em seus desejos ou uma realidade delirante ou fazendo remendos na realidade ou juntamente com muitos outros busca a transformação delirante da realidade e, finalmente, quando combina características das técnicas anteriores – também buscando “a independência do destino” – deslocando a satisfação para processos psíquicos internos sem separar-se do mundo exterior, ainda que este se concentre em um único objeto: o objeto de amor. De todas as maneiras para evitar o sofrimento e alcançar a felicidade, diz Freud, nenhuma é mais completa, poderosa e subjugadora que o amor sexual. É sob sua forma que primordialmente se busca a repetição do prazer, o reencontro com o objeto perdido, móvel do movimento contínuo do princípio de prazer. No entanto, “jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objecto amado a su amor” (FREUD,1981[1930], p. 3029). Conclusão: “El desígnio de ser felices que nos impone el principio del placer es irrealizable, mas no por ello se debe – ni se puede – abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización” (FREUD,1981[1930], p. 3029).

Trocando irrealizável por impossível temos que, a felicidade é impossível. E o que é a felicidade senão a realização do objetivo do princípio do prazer? Eliminar a tensão ou desprazer que é ter uma demanda, mais que uma demanda, uma exigência

¹⁸⁶ Freud trata das saídas possíveis para as pulsões em **Pulsiones y destinos de pulsión**. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Vol. XIV, 1989 [1915].

pulsional constante de satisfação do desejo de reencontrar *das Ding* no objeto da realidade ou seja, encontrar no objeto, através de uma ação específica (respectiva à pulsão em questão)¹⁸⁷ o gozo da aniquilação de toda diferença em relação ao objeto, a fusão com o real que caracteriza a morte. De onde pode-se afirmar que toda pulsão é pulsão de morte, para cuja realização é necessário o uso da agressividade em forma de destruição presentificada na destruição da realidade insuportável. E aqui se apresenta um paradoxo: a realidade é insuportável porque apresenta à percepção diferenças que apontam para o desmentido de uma crença, qual seja, a de que não nos falta nada porque somos todos iguais.¹⁸⁸ Por outro lado, essa mesma realidade é criada justamente como anteparo para o gozo, como regulação da tendência do princípio do prazer e como alternativa viável para se obter algum prazer já que o todo prazer é impossível. Prazeres possíveis da ou na realidade na medida em que esta oculta a verdade do real impossível através das verdades parciais que a compõem. Nesse sentido, a realidade é o que tem valor de verdade para o sujeito.

Em *Analisis terminable e interminable*, Freud (1981[1937])¹⁸⁹ levanta muitas questões a respeito do que ainda hoje continua sendo uma questão para os psicanalistas que poderia ser assim formulada: *em referência a que se dá uma análise por terminada?* Após algumas considerações Freud coloca uma espécie de fórmula do que seria levar um trabalho de análise a um termo ideal: chegar a “un nivel de normalidad

¹⁸⁷ Freud fala em pulsões parciais correspondentes a importantes zonas erógenas relacionadas ao que ele denomina *fonte* da pulsão e a objetos específicos e/ou seus análogos que são alcançados por ações específicas. São elas: as pulsões oral, anal e fálica às quais Lacan acrescentou a voz (pulsão invocante) e o olhar (pulsão escópica) a partir de sua idéia de que a pulsão estabelece o *como* o sujeito se relaciona com o Outro que pode se dar como necessidade, demanda, gozo, potência e desejo. (JURANVILLE, 1987, p. 59)

¹⁸⁸ Em termos da teoria freudiana se trata da diferença anatômica entre os sexos cuja descoberta na infância funciona como um trauma, uma grande perplexidade que impulsiona a criança a criar teorias explicativas para tal fato perceptivo que contraria sua crença na “premissa universal do pênis”, ou seja, a ninguém falta nada, muito menos à mãe, seu primeiro Outro sem falta em relação à qual funciona como complemento fazendo com ela uma unidade narcísica. Sendo assim, a descoberta da diferença é determinante de um complexo de acontecimentos dos quais a resultante “normal” é a aceitação da realidade dos fatos, quais sejam, a mãe enquanto objeto de complementação é proibida enquanto tal e nenhum outro objeto no mundo será capaz de substituí-la plenamente em sua função originária na experiência de satisfação primeira – que à parte só existiu como alucinação. Conclusão: para se viver na realidade há que se aceitar o real da castração, da perda irreversível do que nunca foi que Lacan conceitualiza como *das Ding* a partir de seu uso por Freud em referência a um determinado componente neurônio do aparelho psíquico que quase nunca muda.

¹⁸⁹ Questões formuladas a partir de uma discussão acerca da possibilidade de diminuir o tempo, em geral longo, de um trabalho de análise.

psíquica absoluta – un nivel que confiáramos en que había de permanecer estable –, como si hubiéramos logrado resolver cada una de las represiones del paciente y llenar todas las lagunas de su memoria.” (FREUD, 1981[1937], p. 3341). Pensando nas possibilidades da realização de tal meta, ou, no como se realiza uma psicanálise orientada para tal fim, Freud recoloca a questão a partir de uma outra perspectiva: “la pregunta debería referirse a cuáles son los obstáculos que se hallan en el camino de tal curación”, que remete à idéia de impossibilidade (FREUD, 1981[1937], p. 3342). Novas perguntas e desdobramentos conduzem à questão que nos interessa no momento: é possível dominar, “domesticar” as pulsões? Antes de tentar respondê-la vamos visitar esse conceito psicanalítico, tão fundamental quanto complexo e misterioso, o conceito de pulsão que, por outro lado é o que temos de mais próximo do elemento crucial da política, a ação.

Vamos deixar de lado os meandros das dificuldades teóricas que o conceito de pulsão comporta, sem deixar de apontá-las quando se faça necessário, e nos ater ao imprescindível para dele termos uma noção antes de voltarmos a pensar a questão arendtiana sobre a realidade da verdade.

A primeira colocação a se fazer a respeito de pulsão é que se trata de uma construção para dar conta de uma das mais complicadas questões enfrentadas por Freud: transformar em conceito um dos maiores enigmas que o homem já enfrentou¹⁹⁰ – sua radical diferença quanto aos demais animais fundada na relação entre o corpo e a alma. Sendo assim, tal como vimos quanto à construção da realidade através das representações, é disso que se trata quanto à pulsão, do que se passa entre o psíquico e o somático. Aliás, é esse o ponto de partida da experiência freudiana na qual se edificou a psicanálise: o sofrimento da histérica, pista aberta a quem teve ouvidos para ouvir o corpo sofrendo de representações, de sentido. Também vem da escuta a convicção de que a ferramenta privilegiada da clínica, a transferência, traz para o presente da relação analítica, o inconsciente do analisando, tendo que a transferência é a atualização¹⁹¹ do inconsciente. Considerando que o inconsciente, o escutado na clínica, é infantil e sexual, temos que o que se escuta é a sexualidade infantil, definida por Freud como

¹⁹⁰ Um ramo da filosofia bastante ativo atualmente se dedica ao estudo das relações mente e corpo com o objetivo de estabelecer o que é consciência. Um dos eminentes representantes da Filosofia da mente é o americano John Searle.

¹⁹¹ Se pensarmos que atualização é trazer para o momento atual algo que não faz parte do presente, podemos fazer um paralelo com a idéia arendtiana de que a ação tem

perversa polimorfa em referência, justamente, às pulsões parciais que constituem a sexualidade.

As pulsões são, no limite, o que constitui o ser humano enquanto tal, diferenciando-o dos demais animais uma vez que, sua existência mítica¹⁹² tem origem numa contingência, da qual só sabemos as conseqüências, que produz a emergência de um diferencial da “mera” necessidade biológica para algo de outra ordem: uma experiência qualificada não como saciação, mas como satisfação. É essa experiência mítica que está em jogo no princípio de prazer, quando se trata de buscar sua repetição. Como à pulsão, da qual só temos acesso através de sua representação, podemos afirmar que o diferencial emergente dessa contingência, a experiência de satisfação, diz respeito à linguagem ou, mais precisamente, é marcada pela linguagem de tal forma que repetí-la seria alcançá-la no momento preciso de sua constituição no passado, o que só é realizável na alucinação. Importante de se ressaltar é que essa experiência mítica pressupõe um objeto causa de satisfação. É justamente o objeto, colocado por Freud como o componente mais variável, contingente, das pulsões¹⁹³, o elo localizável da relação do sujeito com a realidade. Isso porque, segundo Lacan, a pulsão é resultado da demanda do Outro. Esse é o ponto que produz o diferencial entre a necessidade biológica passível de ser saciada e o desejo que surge do descompasso entre aquela e a demanda do Outro, ou seja, a linguagem. Assim, o sujeito é um organismo que não é deixado em paz em seu ser, antes é convocado pela palavra a renunciar a parte de seu ser para se inserir no mundo humano. É porque o Outro esteve sempre aí para o *infans* que o objeto da necessidade, o alimento, não vem sozinho mas acompanhado de linguagem, de significantes, de desejo, que a experiência primordial com o Outro se configura como sendo da ordem da satisfação e não da saciação.

Quando entra em cena esse diferencial, a experiência de satisfação que pressupõe o Outro, a pulsão se constitui em relação a um objeto que já não pode ser alcançado em seu real porque já vem marcado pela linguagem, pelo Outro. Sendo assim, a pulsão já surge como só podendo se satisfazer parcialmente, contornando seu objeto, o grão que caiu da palha. E nesse contornar seu objeto a pulsão constitui o objeto do desejo – a partir da impossibilidade de que algum objeto da necessidade venha satisfazer a pulsão – que pulsiona em direção à repetição da experiência de satisfação.

¹⁹² Freud afirma que a teoria das pulsões é sua mitologia

¹⁹³ Os demais componentes são: a fonte somática na qual a pulsão se origina; o alvo ou objetivo de satisfazer-se, que é o mesmo para todas as pulsões; a pressão exercida em função da busca de realização que, apesar de variar em intensidade, é a “alma” da pulsão.

A contingência do objeto da pulsão promove um lugar vazio que pode ser ocupado por qualquer objeto desde que este guarde relação com a representação da primeira satisfação, ou em última instância, com o impulso em direção à sua repetição, ou seja, com o desejo. Nesse sentido, o objeto da pulsão é o mesmo que o do desejo embora na pulsão se preste a ser contornado, num circuito incessante de retorno à fonte – que é como a pulsão se satisfaz – e, no desejo, tenha a função de causa.¹⁹⁴ É enquanto impossível, porque perdido irremediavelmente sem nunca ter sido, que o objeto é causa de desejo. Portanto, é na experiência originária de prazer, matriz de desejo em relação ao objeto desprendido da representação, ficando de fora de toda representação possível, que pode ser buscada a resposta à questão freudiana acerca da possibilidade de se atingir uma das metas de uma análise – que não casualmente é também uma meta educativa e também política: as pulsões podem ser plenamente domesticadas?

Em primeiro lugar seria preciso se perguntar da necessidade de fazê-lo: porque há que se domesticar as pulsões? Buscando resposta apenas na psicanálise poderíamos dizer: porque as pulsões são uma exigência constante de ação feita pelo vivo ao psíquico no sentido de sua realização¹⁹⁵ segundo o princípio de prazer que, à medida do possível, desconsidera a realidade, e com ela o outro em sua alteridade, para obtê-la. Portanto, por princípio, as pulsões são anti-sociais, ou contrárias à civilização, à polis cuja existência depende, fundamentalmente do consenso das opiniões. Por outro lado – uma vez que a pulsão é resultado da intervenção, da operação significativa na experiência de saciação da necessidade – essa intervenção do Outro o introduz enquanto linguagem, enquanto estrutura discursiva, enquanto social no cerne mesmo da atividade pulsional. Nesse sentido poderíamos ver na política, na polis, um exercício de domínio das pulsões através da ação e do discurso, que seria o domínio da tendência inerente à ação de ultrapassar todos os limites. Pode-se dizer que, enquanto estamos em ação conjunta, entre iguais, fazendo laço no discurso, pode-se ter um certo controle dado pela

¹⁹⁴ “[...] esse objeto que confundimos muito freqüentemente com aquilo sobre o quê a pulsão se refecha – esse objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, a minúsculo. O objeto a minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante” (LACAN, 1985, p. 170).

¹⁹⁵ Na célebre definição de Freud (1981 [1915], p. 2041) pulsão é “un concepto limite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático”.

referência à lei do próprio funcionamento da linguagem, qual seja, que ela não pode alcançar o real, apenas contorná-lo, cingi-lo.

Outra vertente possível de considerar o espaço público como lugar onde a realidade aí tecida é o que pode aparecer a partir do desprendimento da Coisa, ou seja, a *res*¹⁹⁶ pública – tal como os romanos a definiam a partir de Cícero, enquanto princípio norteador do bem comum – seria pensar esse espaço como lócus privilegiado de manifestação da condição humana da pluralidade, onde cada um pode mostrar sua singularidade através da produção de um estilo.

Sendo o espaço público, a praça, o lugar onde o homem mostra a que veio, onde através de suas ações e palavras o *quem* se revela e demonstra “o que é política”, sendo portanto, o espaço das aparências, podemos dizer que se trata de um exercício ou atividade na qual estão em jogo duas vias fundamentais entre as quais o homem deve se situar para, como sobre uma corda bamba, caminhar seu destino de homem: o narcisismo e a castração. Nesse sentido, pensar essa questão é pensar sobre uma ética enquanto reflexão acerca do que significa esse dever – do qual depende a humanidade do homem – em termos do que, menos do que visa, implica de um bem comum articulado a um bem singular. Tema a ser tratado no próximo capítulo.

¹⁹⁶ *Res*: coisa em latim, de onde vem realidade.

CAPÍTULO IV
VERDADE, DESEJO, ÉTICA

[...] a gênese da dimensão moral
não de enraíza em outro lugar
senão no próprio desejo.

Lacan

Embora em *Verdade e política* a discussão acerca da verdade seja feita por meio da reflexão sobre seu encontro com a política – encontro problemático desde sempre –, nesse texto Arendt trabalha questões morais e formula algo que considerarei poder ser tomado como uma proposição ética, relativa à atitude política e portanto ao que se passa entre o homens, formulação tomada por mim para dialogar com a proposição lacaniana de que a psicanálise é uma experiência ética, e podemos acrescentar, acerca da verdade do sujeito. Identificar pontos de contato ou de disjunção existentes entre as duas propostas é o que espero conseguir a partir desse diálogo.

Mesmo considerando que a sinceridade¹⁹⁷ nunca foi incluída entre as virtudes políticas – ou talvez justamente por nessa idéia se tratar de um lugar-comum tomado como “natural” – Arendt se propõe pensar as conseqüências de tal fato tanto para a política quanto para a verdade. “Por que é assim?” e outras indagações examinadas nos capítulos anteriores nos quais trabalhei o texto em questão e nos quais já se encontram presentes pontuações acerca do tema aqui privilegiado, qual seja a dimensão ética da verdade e suas relações com o desejo. Nesse sentido cabem outras indagações arendtianas: “É sempre lícito¹⁹⁸ falar a verdade?”, “Acreditei sem restrições em ‘*Fiat veritas, et pereat mundus*’¹⁹⁹”, entre outras.

Assim como na articulação entre verdade, realidade e impossível, aqui também cabe iniciar a discussão partindo da constatação surpresa da autora quanto à inutilidade do sacrifício da verdade em prol da sobrevivência do mundo uma vez que,

¹⁹⁷ Do lat. *sinceritas, átis* ‘pureza, integridade’. Dicionário eletrônico Houaiss.

¹⁹⁸ No original *legitimate*: legítimo.

¹⁹⁹ “Faça-se/fale-se a verdade ainda que o mundo pereça” em referência ao adágio latino comentado em *Verdade e política* (ARENDR, 1979).

o que está em jogo é a existência do mundo e o que faz o mundo sobreviver são homens dispostos a testemunhar, a colocar em palavras as impressões produzidas pela percepção daquilo que a ela se apresenta após ter sido transformado em representação. Em outras palavras, a existência “do que é”, a realidade do mundo e sua permanência se deve ao discurso. Por outro lado, à parte as relações da verdade com a realidade, que vimos anteriormente, a verdade ou o falar a verdade se inscreve no campo da moral e da ética no que estas se articulam a mandamentos reguladores da vida em comum.

Mesmo que pelo avesso, o falar a verdade é um dos dez mandamentos do Decálogo ditados por Jeová (um dos possíveis nomes pronunciáveis do deus da religião monoteísta judaica) a Moisés, e sua forma mais conhecida é “Não darás²⁰⁰ falso testemunho contra teu próximo”²⁰¹, ou seja, não mentirás, não dirás que é o que não é ou vice-versa, te aterás à verdade de tua percepção/consciência e à tua *doxa* – à realidade. Se não o fizerdes estarás indo contra algo considerado como um bem. Mais que isso, estarás praticando uma má ação²⁰² que poderá trazer o mal para o teu próximo e/ou para ti mesmo, na medida em que o mentiroso com muita frequência deve mentir a si próprio para garantir a eficácia da mentira – o auto-engano²⁰³, como o diz Arendt.

Porém, o “não darás falso testemunho” também dá margem à conclusão de que não se deve mentir sem que haja aqui, necessariamente, a implicação em um dever

²⁰⁰ Desconheço se existe algum estudo sobre a forma verbal sob a qual se apresentam os dez mandamentos mas é interessante de se notar que algo que poderia ser dito, nos termos da lei, “é proibido matar, mentir, etc”, se apresente sob a forma do aspecto verbal de futuro imperativo que vale para o presente e é uma ordem que quer ter força de previsão, de garantia?

²⁰¹ A palavra “próximo” evoca ao menos dois caminhos possíveis para pensar a ética, uma vez que é disso que se trata na relação do sujeito com o outro na chamada realidade. O primeiro caminho indicado pelo *Nebenmensch* (ser humano, próximo/estranho/outro) freudiano em referência ao Outro/outro presente desde sempre na experiência do sujeito com a realidade via princípio do prazer. O segundo indicado pelo mandamento cristão do amor ao próximo. Ambos acabam por confluir não muito longe de seu início nas idéias de ambivalência de sentimentos em relação ao proibido e de *Unheimliche* (estranho-familiar) enquanto experiência do outro que carrega consigo, para além do que o faz semelhante, um núcleo de inquietante estranheza. Tanto a ambivalência quanto a experiência do outro como *Unheimliche* problematizam a via narcísica do amor. Mas não são estes os caminhos que vou tomar aqui – embora em alguns momentos possa se fazer necessário tocá-los no que tange à questão da verdade, ponto central da reflexão aqui proposta.

²⁰² Talvez possamos ver aqui algo que não vi em Arendt quanto à ação – a não ser quando esclarece que a mentira é uma forma de ação – que existem ações boas e más: ações más poderiam ser entendidas como aquelas que transpõem os limites, que transgridem, enquanto uma boa ação seria aquela que se mantém dentro dos limites impostos pela condição de igualdade. Talvez isso se deva ao fato de que a ação seja tratada pela autora dentro dos limites da teoria política e não da ética – uma vez que a política é amoral, conforme ela mesma diz, assim como as pulsões, como se pode depreender da teoria psicanalítica.

²⁰³ É interessante notar que Arendt fala em auto-engano do mentiroso quando está falando de mentiras que dizem respeito a toda uma nação ou até ao mundo todo fazendo uma analogia ou uma equivalência entre o que se passa com o mentiroso particular (auto) e o que se passa com o coletivo. Como se houvesse um eu coletivo.

dizer a verdade²⁰⁴ – sabedoria divina indicativa de que não se pode pedir o impossível a pobres mortais? Nesse caso, a pergunta arendtiana sobre se sempre é legítimo dizer a verdade cabe perfeitamente se pensarmos que a verdade é uma aspiração humana das mais elevadas mas em relação à qual se deve ter muita cautela e pouca expectativa.

Da perspectiva psicanalítica vou partir de dois pontos cuja analogia com as questões levantadas por Arendt confirma, uma vez mais, que ambos os campos podem se beneficiar de um diálogo. Os dois pontos foram recortados da reflexão freudiana (FREUD, 1989[1937]) acerca da duração e da possibilidade da experiência psicanalítica calcada em sua teoria enquanto proposta de cura²⁰⁵. Primeiro ponto: a questão colocada por Freud de se é possível domesticar totalmente as pulsões e se esse poderia ser considerado o objetivo para uma psicanálise, um sinônimo de cura. Segundo ponto: uma indagação que expressa a problemática da relação entre teoria e resultados da experiência – da qual vou recortar o questionamento acerca da diferença que pode haver entre um pessoa que foi analisada e outra que não foi – formulada no seguinte trecho:

Hasta aquí, pues, nuestra teoría, a la que no podemos renunciar a no ser bajo una compulsión irresistible. ¿Y qué dice la experiencia sobre esto? Quizá no sea todavía lo bastante abarcadora para pronunciar una decisión segura. Asaz a menudo corrobora nuestras expectativas, pero no siempre. *Uno tiene la impresión de que no habría derecho a sorprenderse si, al cabo, resultara que el distingo entre el no analizado y la conducta ulterior del analizado no es tan radical como lo ambicionamos, esperamos y afirmamos.* Según eso, el análisis lograría, sí, muchas veces, desconectar el influjo del refuerzo pulsional, pero no lo conseguiría de manera regular. O bien su efecto se limitaría a elevar la fuerza de resistencia de las inhibiciones, de suerte que tras el análisis ellas estarían a la altura de unos reclamos mucho más intensos que antes de él o sin él. Realmente no me atrevo

²⁰⁴ No capítulo 20 do livro do *Gênesis* da **Bíblia Sagrada** (1978) há a narrativa de um episódio no qual *Abraão* – o primeiro de uma linhagem que dará origem ao povo judeu e considerado o patriarca das três religiões monoteístas: cristianismo, islamismo e judaísmo – quando de passagem por uma terra de nome Gerar com sua mulher, Sara, diz ao rei local que esta é sua irmã. O rei, então, manda buscá-la para a ter para si. Porém, antes que a possuísse, o rei Abimeleque é avisado em sonhos (pelo mesmo Deus de Abraão) de que Sara, na *verdade*, é mulher de Abraão e que se caso a possuísse grandes males adviriam a ele e seu povo. Abimeleque manda então buscar Abraão e lhe pergunta a razão da mentira. Este lhe responde que, temendo por sua vida, imaginando que o matariam para ficar com sua mulher, combinara com ela para contarem de comum acordo uma meia-mentira, pois em realidade, Sara e Abraão eram filhos do mesmo pai e de mães distintas, o que os fazia meio irmãos. Trata-se, então, de um caso de ocultamento de uma verdade, legitimado pelas razões expostas. Pode-se afirmar que Abraão e Sara não deram falso testemunho e tampouco falaram a verdade – ao menos a metade da verdade que realmente importava no caso. Por outro lado também se trata de um caso onde a sobrevivência pesa mais que a verdade.

²⁰⁵ Vou deixar em segundo plano a discussão acerca da duração de uma análise – mote do texto *Análisis terminable e interminable* (FREUD, 1989 [1937]) – para me ater ao que se pode esperar como resultado de uma análise em termos de sua proposta.

a formular aquí decisión alguna, y tampoco sé si ella es posible por el momento (FREUD, 1989 [1937], p. , grifo meu).

O que primeiro chama a atenção nas palavras de Freud é sua coragem em afirmar tão sinceramente a impossibilidade de se chegar a proposições definitivas no campo aberto por ele, sem, no entanto, abrir mão de todo percurso teórico percorrido. O problema, diz ele, não está na teoria explicativa – que ademais pode sempre avançar, ainda que “Cada paso adelante es sólo la mitad de largo e lo que parece al principio”²⁰⁶ – e sim em que, na realidade dos fatos psíquicos os processos são sempre mais ou menos completos, as alterações são apenas parciais. Sendo assim, uma questão se impõe: dado que a psicanálise afirma que a experiência analítica produz naquele que por ela passa um “estado” no eu que não acontece espontaneamente, esse estado criado constitui a diferença entre uma pessoa que se submeteu a uma análise de uma outra que nunca o fez. Em que consiste essa diferença?²⁰⁷

A teoria psicanalítica havia chegado à época de tais considerações (1937) a algumas conclusões e impasses que foram colocados em um texto escrito no ano seguinte – *Compendio del Psicoanalysis* (FREUD, 1981 [1938]) – no qual Freud faz uma espécie de síntese de seus últimos desenvolvimentos. Portanto, o *Abriss der Psychoanalyse* conta, em suas elaborações com a idéia de pulsão de morte – de *Além do princípio do prazer* (1920) – e a segunda tópica do aparelho psíquico – que o compreende como relações entre as “instâncias” que o constituem, a saber, o isso, o eu e o supereu. Cada uma dessas instâncias se constitui em momentos determinados da vida mental de cada indivíduo.

A diferença entre um indivíduo e os demais – e cada um dos demais entre si – é marcada por fatores qualitativos e quantitativos dos elementos constituintes das instâncias em relação com algo que podemos chamar de história pessoal em conjunção com especificidades e singularidades de momentos estruturais pelos quais todos passamos. Os elementos constituintes das instâncias são conteúdos ideativos qualificados de inconscientes, pré-conscientes e conscientes.²⁰⁸ O que determina a

²⁰⁶ Freud citando o escritor satírico Johann Nestroy.

²⁰⁷ Essa questão fica bem mais complicada quando se constata as diferenças nos resultados entre análises de diferentes pessoas – discussão sustentada por Freud (1989 [1937], Vol., XXIII,) que deixaremos à margem para nos atermos à nossa questão sobre a diferença entre que pode haver entre uma pessoa que submeteu a uma análise e outra que não o fez em termos de alterações no eu no que diz respeito ao controle das pulsões.

²⁰⁸ Freud apresenta a idéia de que o Eu é em grande parte inconsciente no texto *El “Yo” y el “Ello”* (FREUD, 1981 [1923]) fazendo a diferenciação entre idéias conscientes por um lado e pré-conscientes e

qualidade desses conteúdos, ou seja, que sejam inconscientes, pré-conscientes ou conscientes é sua ligação (pré-consciente e consciente) ou falta de ligação (inconsciente) com representações verbais. Por sua vez, o que determina ou permite a passagem de conteúdos de um estado de inconsciência para um estado de consciência é uma distribuição de energia libidinal, portanto um fator quantitativo.²⁰⁹

Como a consciência é concebida como pontual e “um estado eminentemente transitório”, o eu, enquanto instância a ela associada não pode a ela se resumir. Na realidade, diz Freud, o eu não apenas não é redutível à consciência, como é, em grande parte, inconsciente. Por outro lado, também não tem a profundidade que lhe supomos pois, ainda que sendo uma diferenciação do isso, devida à imposição do princípio de realidade frente ao princípio do prazer “que reina sin restricciones en el Ello” (p.2708), se limita à sua superfície. Embora o limite entre essas duas instâncias não seja preciso – o que poderia levar à interpretação de que o eu se perderia nas profundezas do psíquico – o eu não passa de um efeito de superfície do isso. Por um lado porque o nódulo a partir do qual se constitui é o sistema perceptivo e, por outro lado, porque é sobretudo enquanto superfície corporal – onde ocorrem as percepções externas e internas – que o eu pode ser considerado “como una proyección mental de dicha superficie” (p.2709). Sendo o eu associado à consciência, o senso comum leva a crer que as funções anímicas mais elevadas, em relação a uma escala de valores éticos, têm acesso livre à consciência. Porém, a experiência clínica demonstra que “la autocrítica y la conciencia moral – o sea, funciones anímicas –, a las que se concede un elevado valor son inconscientes y producen, como tales, importantísimos efectos” (FREUD, 1923, p. 2709).

A constatação de um sentimento inconsciente de culpa, que se apresenta de início como uma contradição em termos, faz supor que não somente os mais baixos mas também os mais elevados valores morais podem permanecer inconscientes. O responsável por tal façanha é uma instância psíquica que se diferencia do eu ao se produzir uma espécie de

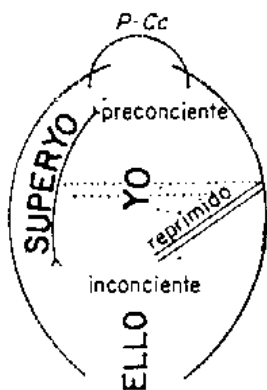
inconscientes de outro. Por outro lado, a diferença entre conteúdo inconsciente e pré-consciente (pensamentos) consiste em que, no primeiro esse conteúdo é oculto e no segundo está ligado a representações verbais que são restos mnêmicos passíveis de serem verbalizados (a palavra é essencialmente resto mnêmico da palavra escutada).

²⁰⁹ Tendo todos esses elementos na composição da diferença entre um indivíduo e outro a experiência psicanalítica já começa trabalhando com a diferença, é um trabalho feito na diferença, sendo portanto cada análise uma experiência singular e única. Em especial neste texto Freud está afirmando a importância do fato quantitativo – as forças pulsionais – nos processos psíquicos e nos resultados possíveis do tratamento analítico.

identificação distinta das que concorrem para a composição do eu. Essa instância é o supereu.²¹⁰

As identificações, das quais o eu é um precipitado, seguem o modelo evidenciado pelo luto do objeto perdido observado em casos de melancolia. O eu faz uma reconstrução em si mesmo do objeto, substituindo a carga libidinal investida no objeto (carga de objeto) por uma identificação com o mesmo, mais precisamente com traços do objeto, restos que ficam quando este é descartado²¹¹. As identificações que dão origem ao supereu – localizadas ao final do complexo de Édipo quando uma nova demanda é feita ao eu para que abandone os objetos em questão nesse momento, quais sejam os pais – seguem o mesmo modelo das que compõem o eu, porém elas incidem sobre algo muito mais abstrato, vamos dizer assim, denominado por Freud como “instancia parental”:

Así, el superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos; se llena con el



210

gráfico das “constelaciones estructurales de la personalidad anímica” (FREUD, 1989, VOL. XXII, p. 23)

²¹¹ Os deslocamentos de carga de objeto, ou seja, de investimentos libidinais em objetos, traçam um percurso que acompanha as demandas do Outro parental que assinalam à criança objetos possíveis para esses investimentos – objetos que vão satisfazer parcialmente a pulsão aí em foco. Conforme vimos anteriormente as pulsões – que guardam uma relação não descartável com uma determinada zona do corpo que Lacan identifica como borda – são: oral, anal e fálica para Freud às quais Lacan acrescenta as pulsões invocante (voz) e escópica (olhar). Quando a criança está envolvida com a pulsão oral e chega o momento em que a demanda do Outro lhe coloca outro objeto, ela descobre (recorta da realidade perceptiva) esse outro objeto que até então não percebia como objeto possível de pulsão. Ocorre, então, o deslocamento da carga do objeto oral para o anal. Essa operação exige um luto do objeto deixado para traz. Faz parte do luto identificar-se com o objeto, tornando-se os restos deixados por ele, incorporando-os, identificando-se com ele. Freud fala em caráter do eu em função desses traços identificatórios – o eu torna-se esses restos – sendo o caráter de acordo com o objeto pulsional em questão. É nesse sentido que se fala em caráter anal ou oral, por exemplo. As identificações que se encontram na origem do supereu têm lugar ao final do complexo de Édipo e dizem respeito às demandas parentais feitas à criança no sentido de uma inserção social marcada por regras mais definidas, da adoção de recalques que marcam o pertencimento à família e, fundamentalmente, da saída do triângulo edípico através do reconhecimento da impossibilidade de nele permanecer e nele encontrar as satisfações de suas próprias demandas pulsionais e realização do desejo primordial representado pelo incesto.

mismo contenido, deviene portador de la tradición, de todas las valoraciones perdurables que se han reproducido por este camino a lo largo de las generaciones. (FREUD, 1989, Vol. XXII, p. 19).

Essa identificação, em relação à qual Freud afirma ser uma herança da qual devemos nos apropriar, é a fonte da moral individual e aparece na clínica sob a forma de um sentimento inconsciente de culpa revelador de uma atividade crítica e de censura ao eu exercida por um seu desdobramento sobre si mesmo que tem por nome supereu. Dessa forma o supereu, embora só tenha sido batizado em 1923 (*O eu e o isso*)²¹², está presente desde os primórdios da psicanálise, sendo, com efeito, um dos componentes do mecanismo de recalque sobre o qual se institui o inconsciente. De onde se depreende a idéia de que a culpa é originária em relação ao crime.

Em *Totem y tabu* (1981 [1912]), vimos como Freud coloca sob a forma de mito coletivo a origem desse sentimento de culpa tornado originário no mito individual do Édipo. Tal origem está associada aos sentimentos ambivalentes em relação ao pai assassinado que reaparecem nos rituais relativos a objetos considerados tabu pelos povos primitivos e nos sintomas neuróticos, principalmente os obsessivos. Os sentimentos ambivalentes – amor e ódio, Eros e Tânatos – por serem opostos entre si não podem conviver, estar ao mesmo tempo na consciência, por esta não admitir a contradição. Sendo assim, os procedimentos tabu são executados com o objetivo de evitar toda evocação, toda tentação representada pelo objeto tabu – a de realizar os desejos mais primitivos, permanentes e poderosos do ser humano: o assassinato e o incesto – uma vez que estão previstos os mais severos castigos para quem ultrapassa os limites por ele impostos.

Como o tabu evoca o lado recalcado do par ambivalente, aquele que liberado inibializa a convivência em grupos, qual seja, os sentimentos agressivos, de destruição – que tempos depois será batizado de pulsão de morte – Freud vê no tabu a origem da consciência entendida como consciência moral, enquanto percepção interna da repulsa causada por determinados desejos e relativos remorsos.

Por alguma razão, desconhecida daqueles que estão imersos nos tabus – tanto selvagens primitivos quanto neuróticos modernos – os sentimentos agressivos, o desejo de morte no qual se inclui o incesto, são veementemente condenados e por isso são

²¹² Em *Psicologia de Massas e análise do eu* (Freud, 1920-21) aparece sob a designação de ideal de eu, expressão que estará como sinônimo de supereu em *O eu e o isso* (FREUD, 1923). Freud nunca fez uma clara distinção entre ideal de eu e supereu como Lacan veio a fazer separando as funções de ideal e censura entre duas instâncias.

expulsos da consciência. Sendo assim, não há necessidade de haver razão para a condenação uma vez que ela funciona impulsionada por uma “força interior” que, no caso dos primitivos selvagens, provoca um enorme sentimento de culpa caso o desejo venha a se realizar, quer voluntária ou involuntariamente (como sucede com Édipo). Tal sentimento de culpa aparece como natural e de origem desconhecida. Não é outro o sentimento que Freud vê associado ao supereu. .

Pode-se dizer que Freud se ocupou da moral quanto a seu papel na etiologia das neuroses, revelado bastante precocemente em suas investigações clínicas, preocupação da qual resultaram as pesquisas relatadas em *Totem y tabu* como tese de que a gênese da moral se confunde com a gênese da civilização e da religião. Sendo assim, conflitos individuais de consciência e formações éticas culturais são colocados como tendo a mesma origem em tempos imemoriais da família humana. Nessa mesma linha: neurose enquanto formação individual, como reprodução de *acontecimentos* coletivos e formações culturais como a religião, a filosofia e a arte como construções coletivas de mesma estrutura que uma neurose.

A força necessária, para que ocorra no individual a repetição do acontecido na origem da civilização vem da *verdade histórica* de tais *acontecimentos*, tal como vimos no capítulo anterior. A irreversibilidade do ato fundador da civilização não deixa outra alternativa: há que se inventar, criar uma nova ordem, um mundo humano marcado em sua origem por um ato de violência que não previu – porque imprevisível – como uma de suas conseqüências a fundação da condição humana no desamparo. Há que se criar formas para que o desamparo não inviabilize a própria existência da nova ordem.²¹³ Uma forma – a mais eficiente do ponto de vista do funcionamento psíquico – é não querer saber nada dessa condição. É não querer saber a verdade da condição humana de desamparo e orfandade na qual somos lançados ao mundo.

O desamparo, como condição humana por excelência, incide sobre o coletivo – animando tudo que se passa entre os homens que se ocupam em minimizar seus efeitos através de feitos – e incide em cada indivíduo que nasce desprovido de condições mínimas de sobrevivência sem os cuidados de um Outro que já passou pela prova da humanização.

²¹³ Talvez possamos pensar que o desamparo no qual o homem foi lançado a partir das condições modernas de existência, denunciado por inúmeros autores de vários campos do pensamento, entre eles Arendt e Freud, seja, então, um (re)lançamento. O pensamento moderno não seria então mais que uma nova versão do assassinato do Pai/tradição/autoridade e a conseqüente orfandade sentida como desamparo.

A forma como Freud descreve os avatares da instituição da “libra de carne”, como o diz Lacan, em sujeito humano por sua inserção no campo da palavra e da linguagem é digna de uma epopéia cujo herói é um *eu* que luta contra forças externas e internas, ambas poderosíssimas, para constituir-se enquanto tal até ter seus próprios recursos e poder e manter-se, ainda que bastante relativamente, sobre suas próprias pernas:

La representación de un yo que media entre ello y mundo exterior, que asume las exigencias pulsionales de aquel para conducir las a su satisfacción y lleva a cabo percepciones en este, valorizándolas como recuerdos; que, preocupado por su autoconservación, se pone en guardia frente a exhortaciones hipertróficas de ambos lados, al tiempo que es guiado, en todas sus decisiones, por las indicaciones de un principio de placer modificado: esta representación, digo, en verdad sólo es válida para el yo hasta el final del primer período de la infancia (cerca de los cinco años). Hacia esa época se ha consumado una importante alteración. Un fragmento del mundo exterior ha sido resignado como objeto, al menos parcialmente, y a cambio (por identificación) fue acogido en el interior del yo, o sea, ha devenido un ingrediente del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica prosigue las funciones que habían ejercido aquellas personas [los objetos abandonados] del mundo exterior; observa al yo, le da órdenes, lo juzga y lo amenaza con castigos, en un todo como los progenitores, cuyo lugar ha ocupado. Llamamos *superyó* a esa instancia, y la sentimos, en sus funciones de juez, como nuestra *conciencia moral* (FREUD, 1989 [1937], p.60, grifos do autor).

Portanto, é o supereu enquanto consciência moral que toma conta²¹⁴ do ser humano, que promete cumprir a função de protegê-lo contra o desamparo. Porém, conforme vimos anteriormente, a consciência moral em sua origem ontogenética aparece como uma percepção interna, sem representação, da repulsa ao desejo de incesto e de assassinato, assim como de sentimentos de remorso infundados em fatos da realidade.

Por outro lado, a experiência clínica comprova como esse desdobramento do eu sobre si mesmo se manifesta na forma de extremas severidade e exigência que tampouco encontram correlação na “vida real” do sujeito, chegando ao cúmulo de pedir-lhe que preste contas não apenas de suas ações não compatíveis com suas exigências e severidade como também de pensamentos, sentimentos e propósitos.²¹⁵ É como se o supereu cobrasse muito caro por seus serviços de proteção contra o desamparo. É o que

²¹⁴ Tomar conta também pode ter o sentido de pedir contas, cobrar.

²¹⁵ Qualquer semelhança com a possibilidade do pecado, segundo o credo católico, se apresentar sob as formas de *pensamentos, palavras e ações* não é mera coincidência.

Freud afirma: a civilização, e a moral sem a qual não a mesma não existe, cobra um preço muito alto do sujeito: nada mais que renuncie a seus impulsos e desejos mais profundos. Aqui fica evidente a conexão entre moral e desejo: a primeira é a regulação do segundo, sendo que o instrumento que regula essa relação é o sentimento de culpa inconsciente.

Lacan (1988) fala sobre o “caráter exorbitante da instância do sentimento de culpa” – atuando sem que o sujeito saiba – como uma contribuição de grande originalidade da experiência freudiana para o campo da reflexão ética. Vejamos suas razões para tal afirmação.

Em primeiro lugar cabe salientar que Lacan estabelece uma diferença entre ética e moral para marcar a especificidade da experiência psicanalítica nesse campo:

A experiência moral como tal, ou seja, a referência à sanção, coloca o homem numa certa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma, de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta. Tudo isso constitui, propriamente falando, a dimensão ética e situa-se para além do mandamento, isto é, para além do que pode apresentar-se com um sentimento de obrigação. É assim que creio necessário situar a dimensão de nossa experiência em relação à reflexão moralista [...] (LACAN, 1988, p. 11)

A razão de Lacan afirmar a diferença entre ética e moral, apesar de evidentemente estar ciente de que, como o salienta Arendt, as duas palavras significam a mesma relação aos costumes – a primeira de origem grega e a segunda romana – é justamente apontar o sentimento inconsciente de culpa como um para além da obrigação colocado pela experiência analítica na cena desse campo.

A colocação do inconsciente no campo da moral e da ética tem por conseqüência um questionamento a respeito do que tem sido considerado o eixo de suas reflexões desde Aristóteles – fundamentalmente as questões do bem e do mal, da obrigação e do dever. Lacan propõe a psicanálise como uma experiência ética por colocar o sujeito diante de questões que o levam a perceber o confronto, a contradição e o paradoxo existente entre a concepção de bem para a moral e um outro bem que se articula com o desejo inconsciente, seu desejo. Daí a importância do sentimento inconsciente de culpa.

A articulação entre desejo e culpa se dá pela lei, ou seja, pelo supereu. Como vimos anteriormente – tanto na narração do mito do pai da horda primeva articulado às formações sociais primitivas construídas sobre a base de prescrições de condutas de

evitamento do objeto tabu, quanto no mito individual edipiano – Freud afirma que o desejo fundamental do ser humano é o incesto, sendo sua condição o assassinato daquele que se interpõe entre o ser e sua realização.²¹⁶ Ora, tanto o incesto como o assassinato²¹⁷ estão interditados enquanto ações, desde que o homem é homem e, o que interdita a realização de tais ações é a lei – tão fundamental quanto o desejo, seu correlato.

Como o desejo se refere ao objeto perdido enquanto tal – a Coisa –, este se constitui como um bem para o sujeito em direção ao qual se orientam todos os desejos do sujeito. Nesse sentido, diz Lacan, Freud opera uma inversão da moral tradicional ao afirmar que o Bem supremo do sujeito, em direção ao qual se dirigem suas ações, no sentido do princípio do prazer, é o objeto proibido, o tabu por excelência, o objeto do incesto.

Portanto, a articulação entre ética e desejo se faz através da Coisa. Conforme já colocado, a Coisa, *das Ding*, é resultado de uma divisão original do objeto não passível de representação e que se localiza centralmente em relação ao mundo “subjetivo do inconsciente organizado em relações significantes” (LACAN, 1988, p. 91) porém, em posição de exterioridade a esse mundo. Exterioridade porque alheia ao sujeito, estranha como o Outro originário do desejo. Ela é dedutível da idéia de plenitude evocada pelo significante – sem a qual não haveria desejo (de plenitude) – que ao mesmo tempo desvela a falta – causa de desejo. No inconsciente sua presença se dá por um representante de representação (*Vorstellungsrepräsentanz*), como signo que representa a representação enquanto função de apreensão do “bem” que toda representação evoca pelo simples fato de pressupor o fora de representação que é a Coisa. Portanto, o sujeito só pode se relacionar com seu bem através do sistema significante inconsciente onde “ele absolutamente não domina o sistema de direções, de investimentos, que regulam profundamente sua conduta” (LACAN, 1988, p. 92).

Dentro da referência do funcionamento psíquico pelo princípio de prazer “ávido de repetição”, a Coisa se situa fora, além, de onde introduz no inconsciente algo que é da ordem de uma lei. É como lei que a Coisa se apresenta enquanto experiência

²¹⁶ Uma modalidade de assassinato pode ser observada na eliminação ou deturpação da realidade como vimos no capítulo anterior.

²¹⁷ Lacan (1988) faz uma interessante observação em relação à lei constituída pelos dez mandamentos mosaicos afirmando que entre eles não se encontra, sob a forma da lei, a interdição do incesto – sendo que não considera o “honrarás teu pai e tua mãe” como substituto da interdição. Porém, por outro lado, é na medida em que esses mandamentos “são a lista e o capítulo de nossas transações a cada instante [e] expõem a dimensão de nossas ações como propriamente humanas” (LACAN, 1988, p. 89) que eles enunciam a interdição fundamental.

inconsciente. Porém, “uma lei de capricho, arbitrária, de oráculo também, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, [...]. É por isso que esse *Gute* [bom], no nível do inconsciente, é também, e no seu fundo, o mau objeto [...]” (LACAN, 1988, p. 93). Embora o sujeito não tenha notícias da Coisa, nem boa, nem má nesse nível onde não há articulação possível. Aliás, ele trata de manter-se à distância da Coisa, se defende dela fazendo sintomas e sua defesa tem um nome, diz Lacan, e seu nome é mentira sobre o mal: “No nível do inconsciente o sujeito mente. E essa mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso” (LACAN, 1988, p. 94). Freud se refere à essa mentira como *próton pseudos*, a primeira mentira.

E aqui estamos de volta à questão da verdade. Lacan também faz referência ao “não darás falso testemunho” mosaico traduzindo-o para um “não mentirás” que, segundo ele, evidencia o laço estruturante do desejo com a lei. É na medida em que o “não mentirás” pressupõe a possibilidade da mentira que esta se constitui como “o desejo mais fundamental”.

Por outro lado, há algo na mentira que a torna tão impossível quanto a verdade. A mentira, como o diz Arendt, é uma ação, e como toda ação promove seu agente a se mostrar “quem” é ao enunciá-la. Sendo assim, em total consonância com a psicanálise, a mentira enquanto ação de fala não sabe o que diz, ou, em termos arendtianos não sabe no que vai dar sua enunciação posto que está sujeita à imprevisibilidade que lhe é inerente. E no que ela vai dar, segundo a psicanálise, é na verdade por ela promovida e sinalada, a verdade do desejo. A fala é uma conjunção entre desejo e lei e “É nessa função antinômica, que a fala condiciona, entre o desejo e a lei que reside o móvel primordial que faz desse mandamento, entre os outros dez, uma das pedras angulares do que podemos chamar de a condição humana, na medida em que ela merece ser respeitada” (LACAN, 1988, p. 105).

A fala da lei, aquilo que ela enuncia, faz a existência da Coisa. O sujeito só percebe a Coisa através do enunciado da Lei e, como a Lei ordena que ele se mantenha longe da Coisa, é aí mesmo que o desejo se acende e arde, a Coisa ganha vida. É nesse sentido que o “não cobiçarás” aponta para o objeto proibido e, porque proibido, desejado.

A concepção de desejo é uma das grandes contribuições de Lacan à teoria psicanalítica que ele mesmo afirmava, nos passos de Freud, como uma obra coletiva. Seu empenho nesse sentido foi dar o máximo de precisão à idéia freudiana de desejo inconsciente em relação a um objeto que falta porque perdido em uma experiência

mítica de satisfação originária, matriz de todo desejo. Objeto perdido no preciso momento de sua instituição como objeto de satisfação pulsional e não de saciação de uma necessidade. É na diferenciação entre três relações possíveis em relação ao objeto que o desejo se destaca da necessidade e da demanda.

É partindo da posição de objeto da demanda, ou seja, da linguagem, do significante do Outro primordial que atravessa o objeto de sua necessidade que o sujeito pode vir a responder com desejo, ou seja, pode vir a demandar, por sua vez, na medida em que lhe falta o objeto. A demanda carrega o desejo em seu bojo. Fica assim evidenciada a importância da fala na qual o desejo inconsciente se enuncia clivado de todo enunciado na divisão subjetiva entre dois sujeitos: o do enunciado/consciência e da enunciação/ desejo inconsciente.²¹⁸

Se a lei suscita e possibilita o desejo pela proibição, o sujeito do desejo se constitui enquanto tal pelo assujeitamento à lei, assim como, a lei é o que mantém o desejo na falta da Coisa.

Para Freud a lei se refere à interdição efetuada pelo pai, fundamentalmente, da mãe para o filho. É a introdução da lei que proíbe o incesto no complexo de Édipo²¹⁹, ou seja, a incidência do gesto civilizatório na estrutura ternária composta por pai, mãe e filho com tudo que esse gesto implica em termos do que o compõe: o desejo incestuoso, a rivalidade, a ambivalência de sentimentos, o desejo de morte em relação ao pai interditor, o sentimento de culpa, as identificações e a morte simbólica do pai com a conseqüente renúncia ao objeto incestuoso traduzidas pela identificação com o supereu parental.

Lacan avança a teorização acerca do Édipo freudiano introduzindo na estrutura ternária sua concepção de inconsciente estruturado como linguagem através de um quarto elemento, o falo, que vai possibilitar e agenciar a metáfora paterna²²⁰. A

²¹⁸ Tema que foi abordado com maior detalhamento no primeiro capítulo.

²¹⁹ Em sua versão freudiana simplificada, o complexo de Édipo é um conjunto de representações e recordações de forte valor afetivo, parcial ou totalmente recalçados, inconscientes, relativos ao período de vida que vai, aproximadamente, dos três aos cinco anos, época de seu apogeu e declínio, a fase fálica. Os conteúdos dessas representações e recordações dizem respeito ao chamado triângulo edípico, ou seja, mãe, filho/a e pai, onde sentimentos de amor pela mãe e de hostilidade e conflito com relação ao pai, são os componentes de um drama, que só chegará a bom termo se os afetos e as pulsões aí envolvidas, tiverem um bom destino, no caso a sublimação. O Édipo feminino tem suas especificidades que não vêm ao caso no momento.

²²⁰ “De que se trata na metáfora paterna? Há, propriamente, no que foi constituído por uma simbolização primordial entre a criança e a mãe, a colocação substitutiva do pai como símbolo, ou significante, no lugar da mãe. Veremos o que quer dizer esse *no lugar da*, que constitui o ponto axial, o nervo motor, a essência do progresso representado pelo complexo de Édipo.” (Lacan, 1999, pág.186). É no lugar *da* que entra o Nome-do-Pai enquanto significante que designa o objeto fundamental do desejo, uma vez que

metáfora paterna, operação de linguagem, é a expressão da lei para Lacan, sendo, portanto, uma lei de linguagem, que permite uma ampliação da compreensão do fenômeno edípico através do Outro do simbólico como aquilo que o pai representa na relação triangular. Em outras palavras, Lacan coloca o acento do Édipo num fora do triângulo trazido para dentro pela estrutura da linguagem. Portanto um fora que sempre esteve dentro, que antecede o dentro. Vai nesse sentido a afirmação do desejo do sujeito como desejo do Outro e também que o inconsciente é o Outro.²²¹

Nesse sentido, a lei para Lacan é antes que tudo a lei da castração que se impõe na linguagem estando presente desde sempre para o sujeito e em decorrência de que o desejo pode se constituir. Para o sujeito a lei não é uma decorrência do crime e sim a porta de entrada para o que podemos chamar de condição humana em psicanálise, ou seja, a condição de assujeitamento à lei. Por ser uma lei inscrita na linguagem nela se articulam o impossível e a morte, componentes da castração, ou seja, a impossibilidade que marca o ser humano com uma incompletude estrutural relativa à perda de parte essencial de seu ser. Perda referente ao real do objeto quando este se constitui como objeto de desejo. Em síntese, a lei castração impõe a incompletude ao sujeito. Incompletude da qual ele não quer saber nada e mesmo que quisesse não teria acesso à verdade da castração em sua plenitude uma vez que não há representação para o real perdido, assim como não há representação para a morte e essa falta de representação é o próprio impossível.

É nesse sentido que Lacan afirma que a mentira, ou, o mandamento que diz “não mentarás” é a lei mais próxima à condição humana pois da verdade só temos notícia parcialmente e a mentira é uma forma de dizer a verdade. Voltaremos a este ponto um pouco mais adiante.

A concepção de desejo em Lacan em sua mais íntima relação com a lei leva inevitavelmente a conceber a psicanálise como uma experiência ética, pois de que se trata em uma análise é da depuração da questão do saber sobre a verdade do sujeito. De entrada, em toda análise o que está em jogo é um saber que o sujeito vai buscar onde supõe que vai encontrar. É como um especialista em verdade inconsciente que o analista é procurado pelo sujeito. De alguma forma a equação entre saber e verdade se apresenta

substitui, metaforicamente, a mãe, o desejo da mãe, que é o que a criança deseja, ou mais precisamente, o falo. Dessa forma, o desejo e seu objeto se eternizam na linguagem, no registro Simbólico. Cf. FOGAÇA, Marcia Regina, 2005, Apêndice 3.

²²¹ Que o inconsciente é o Outro leva a “o inconsciente é a política”, afirmação de Lacan comentada nas Considerações Finais.

desde o início uma vez que o sujeito sofre de um desconhecimento de si, de não saber quais são seus verdadeiros sentimentos e desejos. Enfim, sofre de sua alienação ao desejo do Outro que o impede de saber qual é o seu bem e o que deve fazer para saber o que é o melhor para ele. É claro que ele tem alguma esperança de que o analista opere sem dor, mas até essa esperança é uma meia verdade, pois ele não é um ET e de alguma forma sabe que a verdade dói. Porém, sua esperança maior consiste em que o analista saiba a verdade de seu desejo e que esta, quando lhe for comunicada, o libertará de todo sofrimento. De certa forma isto também é uma verdade, ou meia-verdade, pois a verdade do sujeito – embora não lhe vai ser comunicada, lhe será facilitado o caminho até ela – o liberta da alienação ao desejo, ao significante do desejo do Outro. E de meias-verdades em meias-verdades, o sujeito vai passando pela experiência da verdade fundamental – a de que não existe verdade inteira pois parte do que a constituiria foi perdido para sempre.²²² A parte da verdade perdida para sempre vivemos como falta sem saber do que, uma vez que ao perdido não temos acesso.

É no sentido da experiência da falta, da condição humana de incompletude e de desamparo diante do impossível de saber sobre algo de útil, algo de eficiente sobre o desejo, que a psicanálise pode ser pensada como uma experiência ética acerca da verdade do sujeito. Quando vai em busca do saber do Outro acerca da verdade de seu desejo o sujeito vai duplamente enganado. Seu primeiro engano é de que existe um saber sobre a verdade do desejo. Seu segundo engano é pensar que tal verdade é passível de um saber positivo, comunicável e não localizável nele e sim no Outro, no analista²²³. Digamos que o primeiro engano é da ordem da ilusão e do auto-engano e o segundo está a serviço de uma desresponsabilização do sujeito em relação a seu sofrimento.

É em direção à responsabilização do sujeito quanto a seu sintoma que aponta a ética da psicanálise, responsabilização que implica em um posicionamento outro diante da realidade compreendida por laços discursivos que costumamos designar como relações sociais. Nas palavras de Lacan (1988, p. 374) “ Se há uma ética da psicanálise – a questão se coloca –, é na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a

²²² De uma certa forma tal funcionamento remete a um paradoxo do qual tanto a verdade quanto a mentira não escapam. Quando digo que não existe verdade, isso é verdade? Quando digo que estou falando a verdade, somente a verdade, nada mais que a verdade, em realidade estou mentindo. Quando digo que não minto, estou mentido. Quando digo que minto, estou de fato mentindo ou dizendo uma meia verdade? Quando oculto parte da verdade estou mentindo?, etc.

²²³ Lacan chama esse engano de suposição de saber ao analista o que faz do analista um suposto saber acerca da verdade do sujeito – possibilidade de instalação da transferência.

análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso.”

Uma vez que a hipótese do inconsciente supõe um sentido oculto às ações dos homens, a psicanálise trabalha em direção ao sentido da ação – direção que a coloca numa dimensão ética condensada por Lacan na pergunta: “ Agiste de acordo com seu desejo?” a partir da qual se delinea a única culpa imputável ao sujeito, qual seja, a de ter cedido quanto a seu desejo. Mas que significa ceder quanto ao desejo? Lacan responde:

O que chamo *ceder de seu desejo* acompanha-se sempre no destino do sujeito [...] de alguma traição. Ou o sujeito trai sua via, se trai a si mesmo, e é sensível para si mesmo. Ou, mais simplesmente, tolera que alguém com quem ele se dedicou mais ou menos a alguma coisa tenha traído sua expectativa, não tenha feito com respeito a ele o que o pacto comportava, qualquer que seja o pacto [...] Algo se desenrola em torno da traição, quando se a tolera, quando, impelido pela idéia do bem – quero dizer, do bem daquele que traiu nesse momento – se cede a ponto de diminuir as próprias pretensões, e dizer-se – Pois bem, já que é assim, renunciemos à nossa perspectiva [...] entremos na vida costumeira. [...] Transposto esse limite, em que com um termo vinculei para vocês o desprezo pelo outro e por si mesmo, não há retorno. [...] não é esse um fato da experiência que nos mostra que a psicanálise é capaz de nos fornecer uma bússola eficaz no campo da direção da ética? (LACAN, 1988, p.385).

Parece que agora estamos em condições de responder às questões colocadas por Freud sobre a diferença entre uma pessoa que passou por um processo de análise e outra que não passou e se o domesticamento das pulsões poderia ser colocado como um objetivo da análise, um sinônimo de cura. Mais que uma diferença marcada pela idéia de normalidade, que aliás Freud já descartara, ou pela idéia de uma potência egóica capaz de controlar as pulsões após havê-las domesticado, a diferença parece apontar muito mais para as ações do sujeito no tocante ao próprio desejo, o que não deixa de implicar um certo saber a respeito de sua verdade. Porém é um saber que está mais para o lado da ação, do saber fazer com isso que o constitui.

Nessa linha de pensamento, o final de uma análise poderia ser proposto como o inverso de seu início: o sujeito chega à análise totalmente alienado quanto à verdade de

seu sintoma que está toda colocada no saber sobre isso do Outro. Sendo assim, o sujeito não tem nenhuma responsabilidade em relação a seu sofrimento.

Aqui cabe um esclarecimento: não se deve confundir responsabilidade com culpa. Conforme vimos, o sujeito sofre de culpa, sente-se culpado ou age como se fosse culpado por algo que não sabe bem porque, ou atribui esse sentimento, quando o identifica, a algo que tem a ver com o bem, ou mal, do outro. A responsabilidade, ao contrário, exige um reconhecimento da verdade, do desejo. Enquanto a culpa assume a forma de um comportamento (e não ação) moral extremamente rígido, desresponsabilizando o sujeito quanto à verdade de seu desejo – cuja via vai no sentido exatamente inverso a seu comportamento – a responsabilidade implica em enfrentar a ambivalência de sentimentos e a incompletude estrutural do sujeito. Para responsabilizar-se é preciso coragem, enquanto a culpa, o sofrimento moral, é considerado por Freud como covardia.

Portanto, a máxima lacaniana do “não cederás quanto a teu desejo” implica em responsabilidade e aponta para um final de análise totalmente outro que um apaziguamento das pulsões. O responsabilizar-se é resultado de uma mudança de posição diante do desejo do Outro. Conforme dito anteriormente, o sujeito no início da análise deposita no analista tudo que um dia depositou em seu Outro primordial, fundamentalmente a posição diante de seu desejo, ou seja, posição de objeto. Embora sua demanda seja no sentido de cura de um sofrimento, o que o sujeito realmente deseja é o desejo do Outro, ou seja, do analista que está ocupando esse lugar em sua economia psíquica, como o diria Freud. Para tanto, não pode sair de sua posição de objeto. Porém o analista está aí para não deixá-lo nessa posição cômoda de exibição de sofrimento e sim para direcioná-lo no caminho de tornar-se sujeito de seu próprio desejo renunciando à posição de objeto de gozo do Outro. Em outras palavras, o sujeito vai agir da maneira como sempre agiu em relação a seu Outro, porém vai se deparar com respostas não complementares corriqueiras na vida real. O ato do analista vai direcioná-lo no caminho da ética do desejo, fazendo-se ele objeto do sujeito. Conseqüentemente o sujeito é convocado a desinvestí-lo do poder de senhor de seu destino. Momento difícil de confronto com a dura realidade do desamparo da condição humana: não há quem responda por meu desejo, não há verdade absoluta, não existe Objeto que satisfaça o desejo, não existe o Bem supremo uma vez que a referência da deriva do desejo é a Coisa, o vazio de representação.

O que existe é a possibilidade da ação posicionada diante do impossível e não alinhada à impotência. Mas o que poderíamos considerar uma ação posicionada diante do impossível?

Retomemos Arendt, que deixamos à espera lá atrás.

Quando trata da verdade no campo da moral Arendt recorre a Sócrates²²⁴, autor da proposição tida como o início da tradição do pensamento ético ocidental: “É melhor sofrer o mal do que praticá-lo” tomada pela autora para pensar a verdade mas também para pensar a grande questão que se lhe colocou a partir dos fatos relativos ao totalitarismo alemão: “é o pensamento capaz de evitar o mal?”

Interessante de se notar é que tanto no aforismo socrático quanto na questão arendtiana a palavra que os remete ao campo da ética é *mal* e não *bem*, enquanto significativo referente desse campo. Embora *mal* em contraposição a *bem* seja tão legítimo quanto este nas problemáticas e reflexões morais e um pressupor o outro, é o bem – em direção ao qual devem se dirigir as ações segundo princípios que conduzem uma vida harmônica à felicidade – o grande significativo da ética a partir de Aristóteles até Kant. Talvez porque a partir de então a ética tenha passado a se constituir como prescrições do bem agir visando a felicidade entendida como um bem estar alcançado através da virtude enquanto moderação das paixões. Para Aristóteles, o que permite a moderação é a racionalidade do homem. Racionalidade capaz de assegurar um caminho localizado na justa medida entre a indulgência e a privação.²²⁵

O que motivou Arendt a formular sua pergunta nós sabemos – a aparente ausência de pensamento por ela associada à banalidade do mal – e dos motivos para

²²⁴ Segundo Catherine Vallée a importância de Sócrates para Arendt se faz notar na maioria de suas obras e cita os textos nos quais este aparece explicitamente (VALLÉE, 2003, p. 21) assim como afirma que foi com Sócrates que a autora elaborou alguns de seus conceitos fundamentais como pluralidade, de dois-em-um e de juízo.

²²⁵ Uma advertência de Freud quanto à relação entre indulgência e privação na educação se mostra bastante aristotélica nesse sentido: “[..]la educación tiene que inhibir, prohibir, sofocar, y en efecto es lo que en todas las épocas ha procurado hacer abundantemente. Ahora bien; por el análisis hemos sabido que esa misma sofocación de lo pulsional conlleva el peligro de contraer neurosis.[...] Entonces, la educación tiene que buscar su senda entre la Escila de la permisión y la Caribdis de la denegación {frustración}. Si esa tarea no es del todo insoluble, será preciso descubrir para la educación un optimum en que consiga lo más posible y perjudique lo menos. Por eso se tratará de decidir cuánto se puede prohibir, en qué épocas y con qué medios.” (FREUD, 1989, Vol. XXII, p.42). A diferença, nada insignificante, aqui é que enquanto Aristóteles aponta para a justa medida enquanto meio para se alcançar a felicidade, Freud o faz no sentido de alcançar o menor mal possível que é equacionado com o mais possível. Aristóteles fala em paixões, Freud em pulsões.

recorrer a Sócrates sabemos de alguns e podemos propor outros. Uma hipótese que levanto está fundamentada no divisor de águas representado pela morte de Sócrates – que nos privou de saber como os fatos teriam se desenrolado, quais seriam os rumos tomados, tanto pela filosofia quanto pela política caso ele não tivesse sido julgado nocivo à polis – que, segundo Arendt, teve importância decisiva no pensamento platônico.

Uma das decorrências de tal fato se mostra no sutil deslocamento operado por Platão – comentado no Capítulo I – do significativo belo como idéia suprema que conduz à verdade, para a idéia de bem, que para os gregos significava adequado ou bom *para*. A ética de Aristóteles já está calcada nesse deslocamento e suas reflexões têm por objeto o bem, definindo virtude como “justa medida” que leva à felicidade. Há aqui um deslizamento do sem utilidade, o belo, para o útil, o bem/bom para.

Nesse sentido, levanto uma hipótese sobre um possível motivo para Arendt recorrer a Sócrates que localizo em uma certa afinidade entre sua concepção de pensamento – que a meu ver, além de ser uma espécie de metodologia de trabalho, tem uma dimensão ética e política: ética que aponta, não para a justa medida mas, para a possibilidade da ação criativa, da emergência do novo e da singularidade – e a moral socrática expressa no diálogo do “dois-em-um”. Voltarei a esta questão mais adiante.

Vallée (2003) identifica três razões para Arendt recorrer a Sócrates²²⁶, todas relacionadas à sua reflexão sobre o totalitarismo. A primeira dessas razões diz respeito à constatação de que “os pensadores profissionais”, os filósofos, ao se retirarem do mundo para pensar, parecem perder a capacidade de julgar o que se passa na esfera dos assuntos humanos. Heidegger é um exemplo de tal fenômeno por seu envolvimento com o nazismo. Sócrates é um exemplo contrário e, nesse sentido, um verdadeiro exemplo: “cidadão entre os cidadãos”, “homem entre os homens”, demonstração de que se pode ser um pensador e fazer política sem contradições. A segunda razão é função do fato de Sócrates ser o iniciador da moral ocidental ao afirmar que o homem se relaciona consigo mesmo e não apenas com os outros. A terceira razão é a que deu origem à questão arendtiana sobre a relação da ausência de pensamento, ou a incapacidade de pensar, e o mal. Mais uma vez Sócrates aparece como exemplo contrário.

²²⁶ Segundo Catherine Vallée é impossível negar a importância de Sócrates na obra de Arendt que vê no pensador grego “o exemplo ou modelo de atitude de vida e de pensamento que a seu ver constituem os únicos antídotos eficientes contra este mal do século XX: ‘a dominação total’” (VALLÉE, 2003, p. 14) Os antídotos são: não desertar do espaço público, pensar por si mesmo e ousar desobedecer.

Antes de prosseguir a reflexão sobre as razões que movem a aproximação de Arendt a Sócrates – pontuando o que se presta a uma reflexão sobre ética, verdade e desejo, vale uma palavra a respeito da importância do exemplo para a autora.

Arendt não se interessa por Sócrates enquanto historiadora da filosofia, filóloga, ou, como se pretendeu, enquanto nostálgica da cidade grega. Retira Sócrates de sua época, confronta-o com Maquiavel, Heidegger, ou Eichmann; e desenha uma figura mais simbólica do que histórica. Ela própria se explica em *A vida do espírito* sobre esta conversão de uma personagem histórica em “modelo” recorrendo à expressão weberiana de “tipo-ideal”. O tipo-ideal é uma figura emblemática, um homem (ou um acontecimento) que é um exemplo privilegiado: *na sua própria particularidade, ele tem o poder de revelar alguma coisa que ultrapassa essa particularidade, uma generalidade que não se poderia determinar de outro modo*. Por intermédio do exemplo de Sócrates, esses conceitos que são a política, a moral, o pensamento, vão revelar-se. O tipo ideal é então o termo mediador entre o caso particular que se desejaria julgar (tal acto, tal acontecimento, na presença dos quais nos encontramos hoje) e o conceito que permitirá pensá-lo; de tal sorte que, quando dizemos ainda hoje, “este homem é um justo” ou “isso é coisa de filósofo”, nós temos presente como se fosse no mais profundo da nossa alma, a figura de Sócrates. Convém por isso saber escolher os exemplos para agudizar a sua capacidade de julgar (VALLÉE, 2003, p. 20, grifo meu)²²⁷.

A primeira das razões para Arendt recorrer a Sócrates, colocadas por Vallée, remete à questão ética da responsabilidade pelo mundo implicada na noção fundamental no pensamento arendtiano de pluralidade. Uma vez que “La política trata del juntos y los unos con los otros de los diversos” (ARENDRT, 1997, p. 45), a noção de pluralidade enquanto condição da política, quase que se impõe como decorrência lógica. Porém, há um aspecto dessa questão que, a meu ver, tem um valor ético localizado no apontamento, na evidenciação do carácter “não natural” da política,²²⁸

²²⁷ Nesse sentido pode-se afirmar que Freud é um exemplo para Lacan. Para além da psicanálise, Freud é para Lacan – e obviamente não só para ele – um exemplo de coragem de pensamento e de sustentação de desejo. Freud não cede a seu desejo quanto à psicanálise e não recua diante de qualquer objeto de reflexão, de pensamento que se lhe apresente como causa. Tampouco recua em tornar público seu pensamento a despeito de toda crítica e hostilidade que este recebeu.

²²⁸ A meu ver, evidenciar o carácter de “não natural” de inúmeras noções que têm sido tomadas por “naturais” tem uma dimensão ética. Nesse sentido Arendt retoma o verdadeiro sentido do *bios politikos* de Aristóteles, por ele definida como uma segunda vida do cidadão só possível na polis através da palavra e da ação, uma segunda vida “criada” pela atividade política do homem. É nesse sentido que coloco a ética arendtiana que estou abordando sob o aspecto da atitude política preconizada pela autora. Posso citar como outro exemplo as elaborações acerca da (psico) pedagogia feitas por Lajonquière em inúmeros trabalhos e notadamente a noção, por ele apresentada em sua última obra, de A-Criança: “naturalização violenta da infância, via império do tecnocientificismo médico-psico-pedagógico pão-nosso da vida

justamente por decorrer de algo não natural que está explicitado na noção de pluralidade: que aqui se trata de homens e não *do* homem. Nesse sentido é interessante acompanhar um trecho da autora no Fragmento 1 de sua obra inacabada *Qué es la política?*:

La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [Mensch], *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso se sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre – tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay *el* león. Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones (ARENDETT, 1997, p. 45).

No Sócrates cidadão de Arendt – enquanto aquele que está no *agora*, no mercado, entre o povo – está o exemplo da possibilidade de se *fazer* política sem ser político, sem estar no palco político da polis. O que Sócrates fazia era considerar *todo* outro como potencial parceiro de diálogo. Falava com todos, um a um, levando cada um a se apropriar de algo que já era seu, sua opinião – sua verdade –, que a partir de então passa a poder sustentar.

Pode-se dizer que, nesse sentido, o que Sócrates fazia era produzir cidadãos²²⁹ aptos a sustentar sua *doxa* em público, na *ecclesia*. Assim, “Sócrates é cidadão, não por causa do que ensina, teoriza, afirma ou aconselha; mas devido ao que faz; e o que faz é praticar a maiêutica no coração da cidade”(VALLÉ, 2003, p. 25).²³⁰ Vallée localiza aqui a origem do conceito “ontológico” de pluralidade arendtiano.

cotidiana” que “nas últimas décadas, deu lugar a um fantasma singular que ultrapassa toda divisão societária: *A-Criança*” (LAJONQUIÈRE, 2010, p. 19).

²²⁹ O que Sócrates efetivamente fazia era questionar as supostas opiniões dos pretensos cidadãos. Os questionamentos feitos ao relativismo dos sofistas – que afirmavam os preceitos morais como mera convenção – tinham o objetivo de estabelecer uma reflexão sobre a ética, que até então não existia, que preservasse o espírito grego que se encontrava em declínio em função do início da separação entre bens públicos e bens privados, como consequência de mudanças econômicas. Por outro lado, questionava a tradição grega por não refletir sobre seus valores tornando-os vazios de significado enfraquecendo, assim, o espírito grego que consistia na identidade do bem público com o bem privado. Em suma, o que Sócrates afirmava era que não pode haver felicidade senão nessa correlação entre individual e coletivo.

²³⁰ Duas considerações a esse respeito. Primeira: é fácil perceber porque o método Socrático de levar cada um à sua verdade é apontado como similar ao método psicanalítico por quem desconhece a radicalidade do conceito de inconsciente e de seu valor na prática psicanalítica. Segundo: pode-se ver nesse não ensinar ensinando algo que tem a contribuir com a idéia de transmissão em psicanálise no que esta pode, de alguma forma, servir à reflexão do ensino em geral.

Ter em conta que somos vários é, para Arendt, romper com o solipsismo metafísico, é não esquecer que o outro também não existe no singular, mesmo num diálogo, trata-se sempre dos outros, todo sentimento de realidade vem dos outros. Ninguém teria um mínimo de certeza quanto a suas percepções, inclusive acerca de si próprio, sem o reconhecimento dos outros.²³¹ Há portanto, uma interdependência entre todos os iguais que, sem desconsiderar as singularidades, leva à responsabilidade política pelo mundo.

A idéia de pluralidade implica que cada um é o outro do outro, e esse fato está inscrito no ser humano na medida em que ele pensa, isto é, do ponto de vista socrático ele dialoga consigo mesmo e, nesse diálogo, não há apenas dois e sim vários dos quais o interlocutor interno é o representante. Portanto, essa modalidade de pensamento ou, melhor dizendo, essa concepção/proposta de pensamento, mesmo se dando na solidão não exclui o mundo, o outro. “Esse diálogo do dois-em-um não perde o contato com o mundo dos seus semelhantes: estes, com efeito, são representados num dos *eu* com os quais eu mantenho o diálogo do pensamento” (ARENDR, 1972, apud VALLÉE, 2003, p. 27)²³². É o outro abrigado em mim.²³³

Por outro lado, a idéia de comum existente na igualdade, que os homens sejam iguais enquanto pertinentes à comunidade humana, por mais banal que possa parecer, não é uma idéia muito fácil de ser assimilada pelos seres humanos, como o demonstra a antropologia. Entre os gregos vê-se exemplos dessa dificuldade, como em Platão que fala de elite e massas, os que sabem e não sabem, os que merecem ser governados e os que merecem governar, etc. Segundo Arendt há um aparente desprezo pela igualdade que só veio a ser ressaltada a partir da divulgação, pelo cristianismo, da idéia de que somos todos iguais, em imagem, perante Deus. Tendo que o reconhecimento da igualdade se dá através de um senso comum – comunidade, como dizia Sócrates – entendido como sentido da comunidade, uma espécie de referência de sentido que

²³¹ Embora Arendt pareça estar aqui no nível que Lacan chamaria de imaginário, pode-se vislumbrar nesse “outros” presente no outro sem o qual minha existência não se confirmaria, um Outro simbólico que aparece no sofisma do “tempo lógico” enquanto lógica coletiva que apresenta a seguinte conclusão: “...se, nessa corrida para a verdade é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros” (LACAN, 1992, p. 212).

²³² ARENDT, Hannah. *Le système totalitaire* (tomo III de **Origines du totalitarisme**). Points Seuil, 1972.

²³³ Uma observação: o outro do pensamento arendtiano, pelo menos até onde consegui chegar em meu conhecimento de sua obra, comporta os aspectos de semelhança e diferença na idéia de pluralidade. Não há nada semelhante à estranheza entranhada pelo outro ou *do* outro entranhada em mim que viu Freud no *Nebenmensch*, ou no estranho (*Unheimliche*) que há em todo familiar, semelhante ou diferente – a não ser a utilização do termo estranho para se referir aos novos que chegam ao mundo que deve estar preparado para recebê-los. Talvez ela tenha visto algo da inquietante estranheza em Eichmann que agia como um vazio, como um autômato sem pensamentos e, portanto, quase não humano.

abarca as perspectivas singulares sem reduzi-las a um sentido único. Pode-se dizer que o senso comum é algo da ordem do sentido, um garantidor da pertença do singular ao comum. Tem a ver, portanto, com possibilidade de compartilhamento na diferença.

Sócrates, segundo Arendt, tinha o sentido da pluralidade nos dois aspectos que a autora lhe confere: igualdade e diferença.

O segundo motivo apontado por Vallèe, para Arendt ter se aproximado de Sócrates é que seu método de diálogo e exame crítico, considerados como os fundamentos da moral ocidental, lhe permitem pensar suas próprias questões morais a partir de uma ética secular não apoiada em mandamentos divinos e promessas de castigos e recompensas.

As proposições socráticas essenciais são duas:

1. Cometer a injustiça é pior que do que sofrê-la; quanto a mim, gostaria mais de a sofrer do que de a cometer (Górgias 469c, 489a, apud VALLÈE, 2003, p. 28)

2. Seria melhor servir-me de uma lira dissonante e mal afinada, dirigir um coro mal ensaiado, ou estar em desacordo ou oposição com toda a gente, o que estar comigo mesmo, sendo um, e de me contradizer (Górgias 482b, apud VALLÈE, 2003, p. 28)²³⁴

A primeira dessas proposições Arendt retoma em *Verdade e política* para pensar as probabilidades de a verdade sobreviver ao contador da verdade fatural, o que poderia ser considerado como sinal de força dessa verdade. Como vimos, nesse texto a autora reflete sobre a fragilidade da verdade fatural, a mais frágil de todas as formas de verdade quando em confronto com a política. Justifica o recurso à Sócrates porque sua tese afirma que o exemplo, a ação enquanto exemplo, é a única forma de preceito ético que, não sendo um imperativo, pode competir com os mandamentos religiosos. Dado que o impacto da proposição socrática “sobre a conduta prática enquanto preceito ético é inegável” (Arendt, 1979, p. 307), a pergunta que se coloca é: como pôde vir a obter o seu alto grau de validade se, os diálogos platônicos atestam o quanto a mesma não conseguia persuadir nem amigos nem inimigos?

Obviamente, isso se deve a uma espécie de persuasão um tanto excepcional; Sócrates decidiu empenhar sua vida por sua verdade – dar um exemplo, não quando compareceu o tribunal de Atenas, mas ao recusar-se a fugir à sentença de morte. Esse ensinamento pelo exemplo é, com efeito, a única forma de “persuasão” de que a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção; ao mesmo

²³⁴ Vallèe (2003, p. 29) afirma que as proposições socráticas são citadas por Arendt em pelo menos seis textos diferentes, sempre juntas, porque a autora julgava que a segunda está na base da primeira.

tempo, a verdade filosófica só pode se tornar “prática” e inspirar a ação sem violar as regras do âmbito político quando consegue manifestar-se sob o disfarce de um exemplo. É a única maneira de que um princípio ético seja simultaneamente verificado e validado. Assim, por exemplo, para verificar a noção de coragem, devemos recordar o exemplo de Aquiles, e para verificar a noção bondade inclinamo-nos a pensar em Jesus Cristo ou São Francisco; esses exemplos ensinam ou persuadem através da inspiração, de tal modo que, sempre que procuramos realizar um ato de coragem ou de bondade, é como se imitássemos alguma outra pessoa – a *imitatio Chist*, ou qualquer que seja o caso. [...] E ao contrário dos esquemas que nossa mente produz por seu livre arbítrio mediante a imaginação, esses exemplos originam-se da História e da Poesia, através das quais, como Jefferson ressaltou, ‘abre-se para nosso uso um campo de imaginação’ completamente diverso (ARENDDT, 1979, p.306, 307).

Portanto, enquanto inspiração da ação humana, enquanto bússola que aponta um norte desejável para as ações do homem em deriva quanto a seu bem, ou seja, uma ética, Arendt sustenta – e como a própria autora afirma a respeito do discurso de Jefferson na Declaração da Independência, esse “sustento” aponta para o fato de que o que se afirma não é uma verdade evidente em si mesma – que só uma ação exemplar pode ter maior ou igual força que um mandamento.

E qual é a diferença entre um exemplo e um mandamento?

Em princípio, tal como o coloca Arendt, o mandamento tem origem transcendente, fora do mundo dos homens e de suas relações – embora incida muito precisamente sobre a vida cotidiana na qual se dão as relações humanas. A esse respeito Lacan (1988) aponta para o “Não cobiçarás” mosaico onde aparecem todos os detalhes, são enumerados os objetos concretos sobre os quais recai a cobiça do homem e lhe são proibidos e que, por isso mesmo, desejados. A força do mandamento está justamente aí, no fato de se referir a algo que diz respeito diretamente ao desejo do homem, nos seus mínimos detalhes sendo que, ao mesmo tempo, lhe é conferida uma origem transcendente. Isso só pode significar que existe, no além mundo humano, um saber, uma verdade, ou um saber sobre uma verdade sobre o desejo do homem e sobre o que é melhor para ele, seu bem. E mais, sobre como o homem deve agir ou deixar de agir em direção a esse bem. O mandamento aponta para o desejo e diz qual ação corresponde a cada desejo apontado sendo que, a ação recomendada, vai sempre no sentido oposto ao desejo. Em suma, existe uma relação estrutural entre a lei e aquilo sobre o que incide essa lei: o desejo do homem. Mais que isso, os objetos proibidos enumerados na lei e as ações mais ou menos específicas às quais a lei se refere, sinalizam a direção a ser

tomada pela ação do homem. A direção do bem do homem, que não por caso também é seu mal: o gozo do objeto proibido e também impossível.

Pode-se dizer, então, que o mandamento aponta para o impossível do desejo do homem. Ele está aí para lembrar o que se deve e não se deve fazer em relação ao outro para que as coisas andem o melhor possível entre os homens, mas também para lembrar o quanto o desejo do homem é impossível justamente porque existe o outro/Outro em relação ao qual deve regular seu desejo e suas ações.²³⁵

E quanto ao exemplo? De onde vem sua força?

Se uma das forças dos mandamentos é sua origem transcendente, divina, o exemplo, ao contrário, diz respeito a seres encarnados que têm suas ações e palavras narradas a título de exemplo. Essas narrativas são baseadas em testemunhos que – apesar de não terem na maioria das vezes uma comprovação qualquer dos fatos ocorridos – tampouco são questionados. Sendo assim, tampouco a verdade da narrativa é questionada. Ninguém – a não ser estudiosos e pesquisadores – está preocupado com isso. Também em relação à verdade dos fatos narrados sobre o que houve no Sinai ninguém está preocupado. Aliás, como bem o lembra Lacan, o único testemunho sobre o que lá se passou é do próprio Moisés, uma vez que o povo foi mantido longe do palco da ação.

O exemplo não é imperativo, não tem força de lei, sua verdade não pertence a nenhuma das categorias de verdade pensadas por Arendt, não é transcendente e só podemos pensar que sua força, sua verdade, sua realidade – assim como nos mandamentos a verdade vem de sua origem transcendente – procede de sua origem qual seja, a história e a poesia “através das quais, como ressalta Jefferson, ‘abre-se para nosso uso um campo de imaginação’ completamente diverso”(ARENDR, 1979, p. 307). Ainda citando Jefferson²³⁶: “imprime-se um vívido e duradouro senso de dever filial na mente de um filho ou filha com maior eficácia mediante a leitura do *Rei Lear* do que com todos os áridos tomos de Ética e Teologia que já se escreveram” (ARENDR, 1979, p. 307).

Freud por diversas vezes fala de como o escritor e o poeta – entre os quais tinha um especial apreço por Shakespeare – expressam todos as afecções da alma de que a psicanálise se ocupa, com muito mais facilidade e clareza que esta. Talvez não seja esta

²³⁵ Afirmação que é parte de um paradoxo: o desejo existe, se constitui porque existe o Outro e, ao mesmo tempo, é impossível porque o Outro existe.

²³⁶ Em uma carta a W. Smith, 13 de novembro de 1787.

a única concordância entre Arendt e Freud.²³⁷ Chama a atenção nas palavras de Jefferson, sua referência justamente a uma questão tão central para a psicanálise, a questão do pai. Sem nos esquecermos que o próprio Jefferson é um pai (da nação), sua afirmação aponta para a questão do amor filial como algo desejável e para um modo de conseguir esse algo desejável: um exemplo oferecido por uma narrativa ficcional que tem eficácia por ter o poder de revelar alguma coisa que ultrapassa a particularidade do exemplo por se constituir como modelo. Não teria esta fórmula uma certa familiaridade com a do mito?

Segundo definição de Lacan, colocada anteriormente, mito é “o que dá formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição de uma verdade” (LACAN, 2008, p. 13). O exemplo, sob a forma da narrativa, da ficção, revela a verdade de um fato particular com força de uma verdade geral ou até universal. O mito, a ficção, se oferece à verdade para dar-lhe uma forma de se transmitir. Tanto em um quanto em outro, trata-se da transmissão de uma verdade que não encontra melhor maneira de se transmitir que a ficção. O Édipo é um mito mas também pode ser um exemplo. É um mito porque transmite a verdade do desejo fundamental do ser humano sem falar que é disso que se trata, ou seja, que essa verdade nos diz respeito. É um exemplo, não porque se ofereça como modelo de ação a ser seguido, e sim porque sua verdade particular é generalizável, ela se oferece à identificação com a estrutura. Esta talvez seja a diferença essencial entre essas duas formas de narrativa: a função fundamental do exemplo é oferecer-se como modelo identificatório para uma conduta virtuosa ou uma conduta a ser evitada ou ainda como conduta alternativa à moral dos bons ou maus costumes – como o exemplo de Antígona que ousou desobedecer. O modelo é desejável enquanto bem e, nesse sentido, o exemplo, localizado no passado – no sentido de uma ação que já foi mesmo que seu ator aí esteja, está voltado para o presente e para o futuro. A função do mito é dar sentido a algo do presente – um desejo ou um aspecto da realidade cuja representação é problemática ou impossível – sem abordar diretamente a verdade que está em jogo porém, transmitindo-a a nível inconsciente.

Tanto mito quanto exemplo têm uma estrutura que excede a moral. O mito, enquanto explicação da origem de hábitos ou afetos, a excede justamente porque é o ponto de origem da própria moral. O exemplo a excede porque o que está em questão é

²³⁷ Embora a afirmação citada seja de Jefferson, presume-se que Arendt a cita por estar de pleno acordo com ela, mais que isso, para retificar um pensamento seu.

a própria moral – ele questiona e retifica ou ratifica um costume. E aqui há uma diferença fundamental entre ambos: o mito se limita a dar sentido ao presente pelo passado enquanto o exemplo se abre – quer seja no presente ou no futuro – para o uso singular de cada um, para a ação.

Porém, o mais importante aqui é estabelecer relações entre exemplo e mandamento. O mandamento, enquanto imperativo, não pode exceder a moral, pois ele é a própria moral sem explicações, a não ser sua suposta transcendência. Por sua inflexibilidade ele está aí para ser cumprido ou burlado. Porém, em sua inflexibilidade de verdade absoluta, há algo quanto ao mandamento que desvela toda crueza da verdade da moral, seu caráter de regra, ou seja, sua contingência. Arendt fala sobre esse aspecto em relação ao totalitarismo nazista:

Foi como a moral se tivesse subitamente revelado na significação original da palavra como um lote de mores, de costumes e hábitos que se podiam mudar por um outro lote tão facilmente como se mudam as maneiras de estar à mesa de um indivíduo ou de um povo. Como é *estranho e aterrador* que subitamente tenha parecido que os próprios termos que nós utilizamos para designar estas coisas – a moral, com sua origem latina, e a ética, com a sua origem grega – nunca teriam querido dizer outra coisa que uso e hábitos²³⁸. E ainda que dois mil e quinhentos anos de literatura, de filosofia e de religião não tenham conseguido avançar com uma outra palavra, a despeito de todas as grandes frases de todas as asserções, de todas as prédicas sobre a existência de uma consciência que fala com uma voz idêntica em todos os homens. O que se passou? Será que finalmente despertamos de um sonho? (ARENDR, 1965 apud VALLÈE 2003, P.72-73, grifo meu).²³⁹

A perplexidade diante do quadro pintado durante anos, que finalmente vem a público em todo seu horror é devida, fundamentalmente, ao desvelamento da essência da moral: trata-se de um sistema de regras cujo fim é manter as relações entre os homens dentro de um padrão de civilidade, sistema que nada garante de maneira permanente e absoluta. Esse sistema de regras pode, a qualquer momento, inverter todo seu conteúdo por noções opostas às que o compõem. Assim, o não matará se transforma em matará!, sem qualquer explicação válida para o pensamento vigente no sistema transformado em seu contrário. As palavras que bem podem resumir tal quadro são *estranho e aterrador*.

²³⁸ O que seria dar razão aos sofistas aos quais Sócrates contrapunha a possibilidade do acesso ao bom através do pensamento.

²³⁹ ARENDR, Hannah. La nature du totalitarisme Payot, 1990 [1954].

Como não se trata aqui de fazer uma análise do fenômeno do totalitarismo da perspectiva da psicanálise, vou me limitar a alguns poucos apontamentos.

Nas palavras de Arendt podemos ler a descrição da face obscura da instância moral que consiste o supereu freudiano. Como vimos, o supereu é descrito por Freud como um desdobramento do eu sobre si mesmo que condensa as identificações com o supereu parental, ou seja, as identificações com aquilo que ordena as ações do sujeito em relação a seu desejo em conformidade com um ideal. Se o ideal é a lei, quanto maior for a identificação com a lei mais o supereu será inflexível quanto às ações – e pensamentos e sentimentos – do sujeito pois a lei é um imperativo levado muito a sério por essa instância. Porém, nem tudo é lei para o sujeito, existe o desejo, efeito dessa mesma lei que entra em conflito com ele. A lei diz ao desejo: você pode seguir seu destino de desejo insatisfeito sem o qual não há sujeito, nem desejo, nem lei, nem civilização. O que você não pode é pretender tomar meu lugar de senhor absoluto, ou seja, assumir minha face de gozo. Portanto, o que é proibido pelo supereu é o gozo do objeto proibido, isto é, o incesto entendido como a queda de todas as barreiras impostas pela realidade humana.

Porém, para além dessa face que orienta o sujeito em direção a um bem – não apenas do sujeito enquanto indivíduo na medida em que trabalha por sua conservação e bem estar, mas também do outro imprescindível para a realização de seus objetivos – há a face obscura do supereu que se liga ao eu pelo lado do *isso*, ou seja, das demandas pulsionais que ignoram o bem estar e instam o eu a ir em direção ao impossível da plena realização do desejo proibido. O imperativo dessa face do supereu é, como o diz Lacan: Goza! Neste contexto o gozo é o oposto do desejo. O desejo em suspensão e deriva quanto a seu bem constitui o sujeito e preserva o eu. O gozo ignora o bem do eu substituindo-o por seu próprio bem que vai no sentido do aniquilamento do eu, na realização do objetivo primordial do princípio do prazer: retornar ao estado de plenitude, de ausência de tensão cuja representação é o irrepresentável: a morte. É a pulsão de morte que move o sujeito em direção ao gozo, o bem do supereu tirânico, como o define Lacan.

É em direção ao bem do supereu tirânico, inimigo e possível usurpador²⁴⁰ do supereu egoico, que caminha toda ação que transpõe limites quer em relação ao outro, quer em relação ao próprio eu do sujeito. E quando isso acontece, a moral é

²⁴⁰ A referência ao demônio na Bíblia muitas vezes é feita nos termos “o inimigo”, “o usurpador”.

questionada. Quando escutamos um assassino descrever friamente sua ação criminosa justificando-a por razões contrárias à moral comum (da comunidade humana) sem que deixe de haver aí uma racionalidade – a busca da satisfação a qualquer preço não deixa de ser uma razão, assim como a obediência cega a imperativos de gozo do outro²⁴¹ – o sentido se perde.

É justamente aí, quando o sentido da moral dos mandamentos se perde que ganha sentido recorrer às proposições socráticas que deslocam o fundamento da moral corrente dos mandamentos e o que vem com eles – castigo e constrangimento moral vindos de fora do sujeito e que pressupõe testemunhas²⁴² – para uma moral fundada no pensamento. Esta moral secular recusa a idéia de crime sem testemunhas, o chamado crime perfeito, porque propõe o pensamento como uma experiência de diálogo interior que se passa na solidão da companhia de si mesmo. É por não querer conviver com um criminoso que não se comete um crime, uma vez que a consciência, um segundo eu que se manifesta como escrúpulo ou como censura em relação a um ato cometido, vai atormentá-lo. É por ter um segundo eu por testemunha que Sócrates exorta a que cada um seja conforme o que quer parecer ser, sendo ele mesmo sua própria testemunha quando em companhia apenas de si mesmo. Uma terceira proposição – “deves ser verdadeiramente tal como queres aparecer” – vem completar a proposta socrática de uma moral que prescindir do mandamento do castigo do Outro. Esse parecer que se quer ser é uma forma de ideal proposta por Sócrates como sendo possível de se manter enquanto tal independentemente da pressão do Outro que encarna a punição e a censura. Por outro lado, esse Outro se encontra presente no segundo eu – testemunha interior – sob forma da representação da pluralidade. Há muitas considerações possíveis quanto a esta questão que não cabem no âmbito restrito deste trabalho. Porém, cabe assinalar o que o grande valor da proposta arendtiana de retomar a moral proposta por Sócrates está no que aponta de possibilidade de haver uma moral de caráter não transcendente que – ironicamente – teve início após sua morte através de seu discípulo mais ilustre.

Intimamente ligada à questão das proposições morais socráticas está a questão do pensamento, central para Arendt e o terceiro motivo para sua aproximação de

²⁴¹ Embora o gozo do outro dependa de um fator de consentimento e complementaridade apontada por Freud nos mecanismos do masoquismo utilizados por Lacan justamente para questionar os imperativos morais tomando o imperativo kantiano como o avesso – ou continuidade se pensarmos na superfície da banda de Moebius – do imperativo sádico que vem a ser o goza! do supereu tirânico exposto pelo marquês de Sade em sua proposta de liberdade total para gozar do outro. Cf. LACAN, Jacques. Kant com Sade. In **Escritos**. México: Siglo Veintiuno, 1975 e também Lacan (1988).

²⁴² O catolicismo deu conta de grande parte dessa questão ao propor um Deus que tudo vê, tudo sabe, etc.

Sócrates . Assim como é possível agir segundo um bem falado por um eu interior que condensa as representações da pluralidade – sem constrangimentos de imperativos e promessas de castigos – é possível um pensar que não tem por objetivo a verdade. Assim, o pensamento para Arendt tem por ideal a proposta, ou falta de proposta, socrática para a atividade do pensamento. Neste sentido é interessante examinar sua questão colocada em termos da capacidade do pensamento em evitar o mal. Talvez pudessemos dizer, da possibilidade do pensamento evitar o mal.

Caso a proposta de Arendt sobre o pensamento fosse a mesma da tradição de pensamento ocidental, sua questão seria incompreensível ou contraditória, uma vez que, esta está fundada na busca da Verdade. Do ponto de vista da psicanálise – como vimos com a exposição sumária acerca do funcionamento psíquico proposto por Freud – a atividade do pensamento se dá entre a percepção e a consciência. Na proposta do funcionamento psíquico através das relações entre as instâncias – eu, supereu e isso – vimos que o pensamento aparece nas atividades pré-conscientes do eu. Como consequência dessa “localização”, segundo Freud, o pensamento estaria seriamente comprometido com os mecanismos de defesa do eu em busca da harmonia entre demandas e pressões internas e externas a ele de tal forma que se torna difícil, muitas vezes, discernir realidade de fantasia nos processos do pensamento.

Porém, pensamento para Arendt é outra coisa. Em princípio por não declarar como objetivo a verdade nem o saber, tal como em Sócrates:

Meu caro Crítias, a tua atitude para comigo parece atribuir-me a pretensão de conhecer as coisas sobre as quais eu ponho questões, e pareces acreditar que depende de mim dar-te o que tu pedes; nada disso; eu examino contigo cada problema à medida que ele se apresenta, visto que não tenho a solução (SÓCRATES, Carmídis, 165b-166d, apud VALLÉE, 2003, p. 36).

O pensamento socrático, como pensamento crítico, não dá nada, só tira, não constrói, destrói, purga a atividade do pensamento dos preconceitos, das crenças mal fundadas, das verdades do senso comum não questionadas. A finalidade do pensamento para Arendt é, segundo Vallée, a aprendizagem da capacidade pessoal de discernir o bem do mal em uma questão particular sobre a qual o mesmo se disponha: a capacidade de julgar. Em última instância trata-se de uma atividade que tem um fim em si mesma e, por resultado, a aptidão para julgar, capaz de mergulhar quem pensa na maior

perplexidade quando seu objeto de pensamento é o conteúdo de uma regra, uma vez que a regra em si não tem significado²⁴³.

O pensamento crítico também tem por resultado, a separação da regra em si de seu conteúdo e dessa forma pode colocar conteúdos nessa estrutura, ou seja, julga o particular pelo geral. Nesse sentido o que importa é que exista a regra, independente de seu conteúdo. O pensamento crítico não permite a adoção de uma regra sem sentido, assim como não vê sentido na mudança de uma regra sem que esta seja avaliada criticamente. Nesse sentido é anti-totalitário e anti-conformista. Podemos resumir de que se trata quanto ao pensamento para Arendt nas palavras de Vallée:

Ao destruir tudo o que é pseudo-saber, Sócrates liberta um lugar. Arendt utiliza, para o mostrar, uma metáfora recuperada de Heidegger: a do “vento que varre”. E o lugar libertado por essa vassourada é a capacidade de julgar, sendo o “juízo” usado por Arendt no sentido kantiano de “juízo reflexivo”. Trata-se em suma da capacidade de refletir de novo, na primeira pessoa, por si mesmo. [...] O efeito do vento do pensamento é que uma vez varrido tudo aquilo em que se acreditava, pode erguer-se algo como um novo eu (VALLÉE, 2003, p. 40).

Isso posto, à pergunta colocada por Arendt nos termos “é o pensamento capaz de evitar o mal?” da perspectiva de sua concepção de pensamento poderíamos responder que sim, no que ela coincide com a tese socrática de que a capacidade de julgar, como resultado do exame crítico, leva a uma apropriação, poderíamos dizer, identificação com o produto do depuramento do pensamento que racionalmente só pode ser bom. Porém, de imediato algumas questões se colocam. Se opinamos que o pensamento, tal como o concebe Arendt, é resultado de uma espécie de tratamento do pensamento – não podemos nos esquecer que o método psicanalítico já foi comparado à maiêutica socrática – do qual resulta um eu capaz de julgar por si mesmo e decidir sobre seu próprio bem, teríamos que nos indagar acerca da necessidade de tal tratamento: se ela se faz necessária é porque o pensamento sofre. Qual seria a causa desse sofrimento? Por outro lado, concluindo que o pensamento sendo “tratado” traria grandes benefícios a cada um e a todos, como colocar na prática uma empresa que envolve a todos, um a um? Estas questões também concernem à psicanálise. A diferença é que em psicanálise existe uma teoria a respeito do que causa o sofrimento *no* pensamento e o significante

²⁴³ Como Freud constatou quanto às regras tabu dos povos primitivos.

mestre dessa teoria é *inconsciente* – que coloca um limite entre a psicanálise e os demais campos.

Porém, a despeito do limite colocado pelo conceito de inconsciente – e conseqüentemente de seu correlato, o desejo – entre a psicanálise e os demais campos que pensam questões sobre o agir humano, penso que, embora a ética²⁴⁴ não coloque as coisas em termos de sofrimento moral ou psíquico mas sim em termos de uma idéia específica acerca de felicidade presente na filosofia grega, pode-se tecer considerações no sentido de articular idéias arendtianas e psicanálise, respeitando o limite apontado.

Uma consideração na linha das questões acima colocadas, que me parece importante, é sobre a problemática da atividade do pensamento em sua diferença nos dois campos aqui em questão. Alguns pontos já foram apontados ao longo da discussão deste capítulo, vou apenas delimitar um pouco mais o problema. Quando Arendt propõe o pensamento como uma atividade²⁴⁵ nos moldes do dois-em-um socrático cujo resultado é um eu capaz de julgar por si próprio e busca reforço à sua proposição no significado da palavra consciência em alemão²⁴⁶ que vem a ser “saber comigo e por mim mesmo”, está obviamente trabalhando no registro do que em psicanálise se chama consciência.

Como já vimos, da perspectiva psicanalítica consciência é apenas um epifenômeno da vida psíquica, ou seja, é a qualidade dos conteúdos que estão mais acessíveis ao eu por estar associada à percepção imediata tanto as internas, quanto as externas ao sujeito. Por outro lado, Arendt também fala em *eu* que, para a psicanálise, é uma instância do psíquico humano que trabalha com e é trabalhada por conteúdos conscientes e inconscientes, em sua maioria. A grande contribuição de Freud quanto à elucidação das ações humanas passa por essa descoberta de que o eu é em sua maior parte inconsciente e fundado sobre o desejo recalcado. Embora obviamente não o diga da perspectiva da postulação de um inconsciente tal como o da psicanálise, Arendt

²⁴⁴Não foi objetivo deste trabalho empreender um estudo mais profundo sobre a ética e sim abordar algumas questões que se colocam tanto à psicanálise quanto à política – cuja concepção está restrita à obra de Arendt – que concernem a esse campo.

²⁴⁵ Um dos trechos em que Arendt coloca sua questão sobre o pensamento e sua possível capacidade de evitar o mal se encontra no capítulo *O pensar* de sua obra inacabada **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Dumará, 2000, p 6-7 : “ A questão que se impunha era: seria possível que a atividade do pensamento como tal – o habito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os condicione contra ele? (A própria palavra “consciência”, em todo o caso, aponta nessa direção, uma vez que significa “saber comigo e por mim mesmo”), um tipo de conhecimento que é atualizado em todo processo de pensamento).

²⁴⁶ É bastante conhecida a declaração de Arendt sobre o que lhe havia ficado da Europa depois de tantos anos de América: “O que fica é a língua materna”.

assinala o caráter de um saber não-todo característico da ação: “ Ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (ARENDR, 2005).²⁴⁷ Ora, se na ação o eu não pode estar seguro do que faz – e sendo a ação inseparável da palavra que a expressa e lhe dá existência – e do que diz, como garantir que o pensamento saiba o que está pensando? Nesse sentido, tanto Freud quanto Arendt colocam a questão da certeza possível quanto ao pensamento na capacidade de julgar que, na teoria psicanalítica está bastante problematizada pelo funcionamento do princípio do prazer. Este assunto é bastante complexo e extenso, não é o caso de o estender mais do que assinalar o quanto a proposição do inconsciente freudiano problematiza qualquer posicionamento acerca da consciência e do pensamento.

Em relação ao pensamento enquanto possibilidade de fazer barreira ao mal – e poderíamos dizer, ao gozo –, ainda há uma última palavra a dizer. O que faz barreira ao gozo é, segundo Lacan, o desejo, ou seja, um certo posicionamento diante do impossível. Nesse sentido, só podemos fazer suposições.

Ainda resta fechar uma questão que ficou em suspenso desde o capítulo anterior, qual seja, a proposta de considerar como uma proposição ética a formulação arendtiana que retomo aqui: [a atitude política diante (da verdade) dos fatos] “*deve* trilhar a estreita senda que se situa entre o perigo de tomá-los como resultados de algum desenvolvimento necessário que os homens não poderiam impedir e sobre os quais, portanto, eles nada podem fazer, e o risco de negá-los, de tentar maquiagem sua eliminação do mundo” (ARENDR, 1979, p.320).

Justifico tomar a afirmação de Arendt como uma proposição ética por tratar-se de uma indicação de direção e caminho a seguir traduzida por um dever; esse caminho se configura pelo evitamento de dois outros caminhos que representam dois extremos contrários; há um bem em questão, qual seja, tomar os fatos de uma certa maneira que conserve sua verdade, ou seja, a verdade dos fatos é o bem em questão. Em outras palavras, o que a proposição afirma é que a atitude na esfera pública, no “espaço da aparência e do poder”, *deve* se afastar da naturalização dos fatos e encontrar outra via que o escapismo de sua realidade, de sua verdade; se situar entre a impotência²⁴⁸ e a

²⁴⁷ Texto *Trabalho, obra, ação* traduzido por Adriano Correia com revisão de Theresa Calvet de Magalhães publicado em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p.175-201

²⁴⁸ Pode-se relacionar o impossível com o ato e a impotência com o sintoma. Pois só se pode lidar com o impossível através do ato, que inicia algo novo, havendo uma mudança de qualidade, uma ultrapassagem de uma cesura, introduzindo descontinuidade entre o antes e o depois. Na impotência há uma repetição

destruição (potência total). Em outras palavras, situar-se em relação ao impossível de sua ação, única forma de não sucumbir à impotência ou ao fascínio da potência total. Entre a impotência – que o limite imposto pela verdade pode vir a causar em função da recusa ou negação do impossível – e a destruição de tudo aquilo que possa, de alguma forma, revelar essa verdade, se situa o possível relativo às balizas sinaladoras de perigos de ambos os lados.

De certa maneira, as duas vias a serem evitadas se relacionam ao caráter de radical contingência dos fatos: uma vez que estes poderiam ter sido de qualquer outra maneira, não se pode fazer nada em relação à cadeia de fatos iniciada em algum ponto, no passado; por outro lado, se eles poderiam ser de qualquer outra forma, não importa o que se diga sobre eles, está-se falando sempre de uma possibilidade, está-se apenas escolhendo um resultado possível de uma possível cadeia de fatos, em suma, transformando a realidade em ficção.

Talvez a proposição arendtiana, nos termos em que foi colocada – embora totalmente válida em função daquilo que aponta em termos dos perigos que corremos quando escorregamos para um lado ou para outro da senda cuja linha mediana nos indica como nos mantermos dentro de uma certa lucidez de pensamento – seja um apelo à ética aristotélica que nos promete um pouquinho mais que o nada da ética do responsabilizar-se quanto ao próprio desejo e ações preconizada pela psicanálise e quanto ao próprio pensamento e ações como podemos atribuir a Arendt.

Tanto a ética do desejo da psicanálise, quanto a ética do pensamento de Arendt, não contam com balizas nem tampouco com um *nomos* mas sim com uma referência à lei. Para a psicanálise trata-se da lei da linguagem que impõe o limite entre o representável e o irrepresentável e para Arendt trata-se da lei constituída e depurada através do livre debate ou embate no espaço público. Nesse sentido essas éticas não se

tendendo ao interminável, infinito, uma continuidade, tenta-se resolver o impasse através de uma quantidade, tentando chegar lá fazendo mais e mais. Nas estruturas discursivas propostas por Lacan, a impotência se localiza na falta de relação que há entre os elementos que ficam abaixo da barra (a verdade que sustenta o discurso não tem relação com o que resulta do discurso e aí está sua impotência), enquanto o impossível se localiza na relação (impossível) entre os elementos que estão acima da barra (a relação impossível entre aquele que fala e seu outro; impossível no sentido que Lacan o define como toda relação que se quer imediata, sem equívocos quando se dá na linguagem, fonte de equivocação).

agente > outro
verdade produção

Como quase tudo em suas elaborações (com exceção declarada do objeto pequeno a) Lacan retira a idéia de impossível de Freud, da impossibilidade enquanto limite imposto pela castração – a rocha da castração como Freud o diz. A partir daí Lacan fala em impotência como o que nos detém diante da verdade do real e nos faz recuar diante do ato possível.

referem ao bom para, por não se tratar aqui de conteúdos normativos facilmente substituíveis, e sim de uma referência para a deriva do desejo e do pensamento.

Na epígrafe da primeira parte de **A vida do espírito**, *O pensar*, Arendt (2000) transcreveu o seguinte trecho de Heidegger:

O pensamento não traz conhecimento como as ciências.

O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.

O pensamento não resolve os enigmas do universo.

O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...]tão sozinho como sempre estive
em minha relação com a causa analítica[...]

Lacan

Abdicar do mundo, dos assuntos
humanos, é permitir o apagamento da
realidade, a transformação da realidade em
total ficção.

Arendt

É impactante o efeito das palavras com as quais Lacan inicia o ato de fundação da Escola Francesa de Psicanálise, contidas no documento que constitui a Ata de Fundação da mesma: “Fundo – tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica – a Escola Francesa de Psicanálise [...]”.²⁴⁹

O impacto se faz sentir, fundamentalmente, nos significantes *fundo*, *sozinho* e *causa*. Fundar é do que se trata em cada ato, ou seria melhor dito, *re-fundar*, como o *re-encontrar* do objeto perdido em causa no desejo. Objeto em direção ao qual avança, aos trancos e barrancos, o desejo em deriva. Re-fundar é repetir o gesto original, a ação original no que ela comporta de imprevisível, irreversível e colocação em ato de sua tendência – contida na representação, na linguagem – à ultrapassar todos os limites. É a forma como a tendência se realiza, na palavra que narra a ação sem a qual esta se perderia, por não estar amarrada a nenhum significante, por não fazer sentido. No entanto, nesse repetir, como uma natalidade, há a possibilidade da produção do novo – um resto que se traduz em diferença. Nas palavras de Lacan

Falando estritamente, um sentido só nasce de um jogo de letras ou de palavras na medida em que se propõe como modificação de seu uso já consagrado. Isso implica em primeiro lugar que toda significação adquirida por esse jogo participa das significações às quais ele já

²⁴⁹ LACAN, Jacques. Ata de Fundação. Disponível em:
http://www.ebp.org.br/escola/textos_inst/estatutos_amp.html. Acesso em: 31 de jul. de 2011.

estava ligado, por mais estranhas que sejam entre si as realidades presentes nessa reiteração. Dimensão que chamo de metonímia, que faz a poesia de todo realismo. Por outro lado, isso implica que toda significação nova só é engendrada pela substituição de um significante por outro, dimensão da metáfora, pela qual a realidade se carrega de poesia (LACAN, 2005, p. 20).

Nesse sentido, que tenha havido um Freud, uma Arendt e um Lacan – exemplos fundadores –, possibilita que nos lancemos a re-fundar nossa própria causa, sozinhos, o pão nosso de cada dia. Em psicanálise, a causa é uma das formas que assume o bem da ética formulada por Lacan, podendo ser apreendida como a re-fundação na prática cotidiana da experiência psicanalítica nos termos em que foi fundada por Freud, ou seja, como re-encontro da “lâmina cortante de sua verdade”. O sozinho é a única forma de fazê-lo. Nesse sentido, as palavras de Lacan remetem ao cerne da experiência humana, sua condição de desamparo, a experiência de *estar* sozinho na própria causa.

O desamparo ontológico do ser humano pode ser apreendido através de muitas formas, sendo uma delas o mito do pai da horda primeva forjado por Freud, cuja leitura, sob a chave lacaniana dos três registros da realidade humana – Real, Simbólico e Imaginário – aliada ao pensamento arendtiano sobre política, nos permite afirmar que o desamparo é constitutivo da própria fundação da ordem humana. Ou, talvez, seria melhor dizer que o desamparo é produto da fundação da ordem humana, é o imprevisível e o irreversível produto da violação do limite originário representado pelo pai. Pai que, enquanto real, foi violentamente eliminado fazendo com que, o acesso a ele passasse a ser possível apenas por evocação, ou seja, pela palavra, pela representação. O desamparo está aí, na condição de orfandade criada pelos próprios órfãos, vivida como um mal estar – misto de sentimento de culpa e de falta. Culpa por haver produzido com seu ato a perda irreparável do acesso ao real que passa a ser vivido como nostalgia, como falta da plenitude mítica com esse mesmo real assassinado pela palavra. Culpa por haver instaurado o vazio e o conseqüente castigo por tal ato – o eterno movimento em direção ao re-encontro com o perdido sem nunca ter sido. Não podemos nos esquecer que tal plenitude com o real é mítica e que, já no mito, ele se apresentava de forma hostil, ou seja, a ambivalência em relação ao real perdido está presente desde sempre: bom/mau; mal/bem.

A ambivalência em relação ao objeto perdido coloca, desde o início das formações dos grupos humanos, a necessidade da regulação das relações aí estabelecidas, uma vez que todos os objetos são constituídos à imagem e dessemelhança

do original e à ambivalência dos sentimentos – amor/ódio –, corresponde a ambivalência do objeto – bom/mau. O desamparo, então, é o castigo pela ousadia do homem em se apoderar do verbo, da linguagem, do simbólico, é sua expulsão do paraíso do gozo da natureza, do fazer Um com o objeto real.

Uma vez no desamparo, uma vez que não há mais – mesmo que nunca tenha havido – quem encarne a proteção, quem ofereça garantias, há que se inventar, criar uma nova ordem fundada sobre esse mesmo desamparo – o desamparo como condição humana. Há que se criar formas para que essa condição não inviabilize a nova ordem. Como vimos, a forma mais eficiente nesse sentido é, do ponto de vista do funcionamento psíquico, não querer saber nada dessa condição, de sua verdade.

A verdade, enquanto verdade de sua condição, o homem quer vê-la bem de longe, ou melhor, só vê-la através de um véu, ou melhor ainda, vê-la transfigurada em mentira, em auto-engano, em ilusão, em apagamento, em transfiguração. Como a verdade por mais escamoteada que seja insiste em fazer sua aparição – porque não se pode eliminar-la, pura e simplesmente, sem deixar de pertencer à comunidade humana, – há que se haver com ela de alguma forma. Em outras palavras, há que se viver dentro de uma certa realidade, que, em princípio diz respeito à verdade. A questão da verdade sempre esteve ligada à da realidade, e esta, à percepção e à consciência – o que confere verdade a algo é sua coincidência com a realidade que, por vez deve sua existência a percepções “verdadeiras” dessa mesma realidade. Movimento circular que sempre colocou o homem em condições de nunca alcançar a certeza. “A única certeza da vida é a morte”, já diziam os antigos. Tais considerações gerais dizem respeito tanto à psicanálise, quanto à política, quanto à educação, quanto a qualquer campo que se ocupe de assuntos humanos.

Talvez possamos afirmar que a psicanálise tem a oferecer um pouco mais de clareza quanto à relação do homem com sua verdade por se tratar do campo onde essa relação lhe é constitutiva. A psicanálise tem se ocupado dessa relação desde sempre e de uma forma que sua tríplice constituição – como método de investigação, teoria e tratamento – não exclui, não isenta, não desresponsabiliza, muito pelo contrário, implica – ou deveria implicar – aquele que a ela se dedica em sua própria relação com a sua verdade, que nada mais é que seu desejo. Estou dizendo, então, que verdade em psicanálise implica no reconhecimento da lei da castração que, por sua vez, implica em desejo – tábua de salvação contra o gozo mortífero.

Porém, a sustentação do desejo não é tarefa fácil uma vez que se trata da sustentação da condição humana enquanto tal, ou seja, a condição de desamparo e de incompletude que torna o outro essencial ao *ser* humano. Em consonância com a psicanálise, Arendt (1979; 1989) afirma que a própria realidade depende do outro para confirmar minhas percepções acerca do que me rodeia e, fundamentalmente, a realidade de meu próprio eu com o qual me relaciono com o mundo. Por outro lado, como o diz Freud, o outro do qual eu dependo, até para me auferir realidade, é fonte do maior dos sofrimentos que o desamparo coloca ao homem, nas inúmeras formas em que a ele se apresenta: como modelo, objeto, auxiliar e inimigo (FREUD, 1989[1921]). Porém, é fundamentalmente por sua própria existência da qual eu dependo, ou, da necessidade de sua existência para que eu exista, que advém o mal estar incontornável nos assuntos humanos. É porque o outro não me completa – não porque não queira, mas porque não pode, na medida em que a incompletude é constitutiva, tanto de mim quanto do outro – e insiste em me mostrar que a mim me faltam coisas, que vivo mergulhada no mal estar.

Arendt fala desse mal estar na política em *Verdade e política*. Mais uma vez aqui trata-se da verdade como fonte de mal estar por ela estar, a cada momento, fazendo sua aparição quando menos se deseja sua presença. A verdade factual, apesar de ser a mais frágil das verdades no confronto com as demais formas de verdade, principalmente a das opiniões em debate no campo da política, insiste em fazer sua aparição à semelhança de atos falhos que irrompem do recalcado trazendo à superfície do discurso seus indícios, seus fragmentos de verdade. Se a verdade tem a ver com o desejo e, portanto, com o recalcado – e como vimos o recalcado da política é a verdade factual no que ela comporta de contingência, imprevisibilidade e irreversibilidade – o desejo da política é domar, governar, controlar e, se possível anular a contingência, a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Porém, como estas também são características da ação, teríamos a paradoxal situação da política “desejando” reduzir sua atividade a zero.

Nesse sentido, no limite, o desejo impossível de se realizar da política é o de atingir um nível de bem estar, de tensão zero, de prazer, que só seria possível através do apagamento de todas as evidências, de todos os dados de realidade, de qualquer evocação do impossível que o próprio fato faz comparecer. Então, teríamos que falar de uma dimensão do gozo no campo da política. É bem possível que seja disso que se trata no fenômeno do totalitarismo e Arendt nos dá deixas para tal interpretação tanto em Eichmann *em*

*Jerusalém*²⁵⁰ (2003), como em *As origens do totalitarismo* (1989) sendo que, neste último, coloca o desamparo, apreendido na experiência da solidão, enquanto experiência humana sobre a qual se fundamenta o terror, “a essência do poder totalitário”:

Se a tomarmos em sua essência, sem atentar para as suas recentes causas históricas e o seu novo papel na política [o totalitarismo], a solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais de toda vida humana. Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso *comum* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. No entanto, basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos (ARENDT, 1989, p. 528).

Porém, o diz Arendt, solidão não é o mesmo que estar só. O estar só é estar desacompanhado da presença física de outros seres humanos, o que possibilita usufruir da companhia de si mesmo, o falar consigo mesmo, o estar consigo mesmo na medida que o eu é dois-em-um. Ao contrário, a solidão é o sentimento de ter sido abandonado por todos os outros, portanto, é como se não houvesse dois-em-um, mas apenas um. Na medida em que o dois-em-um pressupõe que os outros estão representados em um dos eu, mesmo estando só, estou acompanhada de todos os outros que constituem um dos eu, e com eles dialogo. Quando em companhia, os outros da realidade são testemunhas de que, mesmo sendo dois-em-um, tenho uma identidade perceptível confirmada por eles: “o grande milagre salvador da companhia para os homens solitários é que os ‘integra’ novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre

²⁵⁰ Talvez tenha sido este um dos motivos pelos quais seu “relato sobre a banalidade do mal” tenha sido tão duramente criticado. As perguntas que lança e algumas afirmações que são “mero” relato de fatos remetem a questionamentos que deixam entrever verdades insuportáveis, dentre as quais talvez a mais insuportável seja a constatação de que a aparência monolítica do regime totalitário alemão estava assentada num mito dirigido ao auto-engano, que ocultava o cruel desejo de submissão e de conformidade. “El tribunal no estaba interesado en aclarar cuestiones como: «¿Cómo pudo ocurrir?», «¿Por qué ocurrió?», «¿Por qué las víctimas escogidas fueron precisamente los judíos?», «¿Por qué los victimarios fueron precisamente los alemanes?», «¿Qué papel tuvieron las restantes naciones en esta tragedia?», «¿Hasta qué punto fueron también responsables los aliados?», «¿Cómo es posible que los judíos cooperaran, a través de sus dirigentes, a su propia destrucción?», «¿Por qué los judíos fueron al matadero como obedientes corderos?». La justicia dio importancia únicamente a aquel hombre que se encontraba en la cabina de cristal especialmente construida para protegerle [...]” (ARENDR, 2003, p. 8).

equivocos, e restabelece-lhes a identidade ” (ARENDT, 1989, p.529). Em outras palavras, o que Arendt está chamando de identidade, de eu, só tem realidade através do outro que tem o poder de integrar o dois-em-um. Ao contrário, a solidão se torna mais perceptível quando em companhia e se manifesta como um isolamento do eu, como um abandono, uma desistência do outro em relação ao solitário. Sendo assim, quando está só, ou seja, desacompanhado, o solitário não tem a companhia do eu que congrega os outros e com quem pode dialogar: é o mais profundo desamparo.

Isso posto, é fácil perceber porque Arendt aponta a solidão – enquanto possível consequência do isolamento decorrente do desenraizamento e superfluidade promovidos pela Revolução Industrial – como fundamento para o terror que, por sua vez, é a essência do governo totalitário. A solidão, enquanto não pertencimento a uma ordem simbólica que garanta um sentido compartilhado, torna o ser humano “avulso”, é como não pertencer ao mundo, é como não estar entre os homens, é como estar morto. O extremo desamparo vivenciado como solidão e isolamento é a negação absoluta do desejo.

Porém, para além de qualquer extremo, em nossa vida cotidiana, basta que sejamos lembrados que nossa morte não ocasionará mudança alguma no curso do mundo – que a vida continua, como dizem os que ficam – para nos darmos conta de nossa superfluidade e do estado de desamparo e solidão no qual todos estamos em relação à nossa própria causa, mesmo que acompanhados. Portanto, o que qualquer totalitarismo faz é lançar mão dessa condição do homem moderno para destruir as redes construídas pelos frágeis laços do discurso.

Outra forma de apreender o desamparo, mais uma vez no campo da psicanálise, é na dimensão do mito individual representado pelo complexo de Édipo. Aí vemos como o desamparo biológico, real, do recém-nascido, que se configura como uma prematuridade específica do ser humano – em função do sistema nervoso, mais precisamente do sistema piramidal, envolvido na coordenação dos movimentos, não estar plenamente desenvolvido quando de seu nascimento – leva a uma conjuntura, um complexo de fatores que o torna totalmente dependente de cuidados de um outro ser humano. Em geral, esse outro é a mãe ou um substituto que exerça sua função dentro de uma estrutura de proteção à vida que chamamos família.

A composição da família, enquanto organização social destinada a suprir as necessidades de seus membros – sendo, nesse sentido, responsável por boa parte do que Arendt classifica como “condições básicas segundo as quais a vida foi dada ao homem”,

a própria vida, cuja atividade é o trabalho – tem como consequência que os seres humanos estabelecem entre si relações que excedem a mera conservação da vida.

A estrutura familiar é o suporte da contingência da qual se produz o diferencial do instinto para pulsão, da saciação para a satisfação, sendo assim, suporte dos afetos que estão em jogo no complexo de Édipo, quais sejam, os mesmos amor-ódio da ambivalência, a rivalidade, a culpa. Nesse sentido, a família é suporte do desamparo e (ainda) responsável pela produção de seu substituto nessa função de proteção do eu/sujeito surgido em seu seio: o supereu.

Como vimos, o supereu não é um protetor muito confiável porque – tendo por função julgar o que é melhor para o eu/sujeito – é feito da mesma matéria que os afetos que circulam no complexo de Édipo do qual é herdeiro – os mesmos amor-ódio da ambivalência, a rivalidade e a culpa transformados em lei. Lei que interdita e, nesse sentido, promove o desejo, mas também lei que ordena a transposição de todo limite mesmo que colocando a segurança de seu protegido em risco, pois parte do supereu quer gozar. Portanto, ele não sabe o que faz, ele pode conduzir ao pior ao invés de ao melhor. Nesse sentido pode-se dizer que não há ética do/no supereu. Há ética do/no desejo porque o desejo é o reconhecimento do limite. É o reconhecimento da incompletude, da falta que impulsiona, mesmo que claudicante, em direção à satisfação, ainda que impossível.

Por outro lado, voltando ao campo da política, o recém chegado ao mundo, como um estranho a quem em algum momento lhe será endereçada a pergunta “Quem és?”, marca uma diferença ou instaura a possibilidade do novo.

Embora fenômenos como o totalitarismo apontem para uma inegável tendência destrutiva do ser humano²⁵¹, é a natalidade – e não a mortalidade – a condição geral da vida com a qual se ocupa a política, na medida em que, como diziam os romanos, viver e estar entre os homens são idênticos. Aliás, embora seja este um momento de concluir e não de lançar novas perguntas, surge aqui uma questão: não seria o recrudescimento da violência, da tendência a violar todos os limites, uma consequência do quase desaparecimento do espaço público enquanto espaço das aparências, mas também do exercício dos limites da ação e do discurso? Nesse sentido, a própria resposta, ou a resposta própria à pergunta pelo “quem”, fica problematizada uma vez que é pela

²⁵¹ Neste caso, considerando estritamente a acepção de política que lhe atribui Arendt, o totalitarismo não se encaixa no campo da política, estaria mais para o campo de uma psicologia de massas que inclui a política em seus questionamentos.

palavra enquanto ação, que o novo se insere no mundo humano.

Pensando que a resposta ao “quem” dirigida ao recém-chegado encontra uma certa ressonância com o “Que queres de mim” a partir do qual o sujeito se envereda pelos caminhos que o levam a responder ao “quem” pela via do desejo, podemos ver aí uma brecha para pensarmos o que fazer com o desamparo além de deixar-se escorregar na solidão e/ou na impotência. É evidente que, quando falamos em “não deixar-se” estamos falando em ações, mesmo que de resistência, em atos que implicam em decisão que, por sua vez, implicam em ética.

Na discussão sobre ética realizada no Capítulo IV, vimos como a ética da psicanálise difere radicalmente da ética dos demais campos nos quais procede tal discussão. A diferença consiste em que a ética da psicanálise diz respeito ao desejo e, portanto, considera a dimensão inconsciente das ações humanas. Além disso, considera que o sujeito pode se dirigir para seu “mal” da mesma maneira que se dirige para seu “bem”, inconscientemente. Nesse sentido, o que uma psicanálise pode fazer pelo sujeito é conduzi-lo a distinguir o que é da ordem do desejo do que é da ordem do gozo e a se responsabilizar por suas escolhas. Lacan formula a ética da psicanálise em termos de um não ceder ao gozo, sentido pelo eu como um mal-estar por haver cedido quanto a seu desejo. Ceder quanto ao desejo é deixar-se escorregar, ou pelo menos se colocar na disposição de deixar-se escorregar, na solidão e no desamparo para onde o supereu tirânico quer nos levar.

Arendt, segundo Vallée (2003 p.14), teria uma espécie de lema para não “escorregar”: saber desobedecer, ousar pensar pela própria cabeça, nunca desistir de si. Talvez possamos ver aqui o que Lacan chama de desejo decidido: não perguntar a outrem o que se deve fazer. Pensar com a própria cabeça tem a ver com a convicção de que “o pensamento nasce de acontecimentos da experiência vivida e que deve continuar-lhes ligado como aos guias que servem para nos orientarmos” (ARENDRT apud VALLÉE, 2003, p. 28).²⁵²

Tanto Freud quanto Lacan também apontam para a importância da não desistência e são, assim como Arendt, exemplos – no sentido que Arendt confere à palavra exemplo – de persistência e de firme posição quanto à causa de seus desejos, assim como do não sucumbir à impotência quando diante do impossível. Freud (1981, [1937]) afirma que não devemos abandonar os esforços para sermos felizes mesmo

²⁵² ARENDRT, Hannah, *La crise de l’homme moderne*. Agora, 1994.

sabendo que a felicidade imposta pelo princípio do prazer é impossível de realizar-se, ou seja, não devemos²⁵³ deixar de desejar o possível por não podermos ter o impossível. Lacan, no discurso com o qual iniciei estas Considerações, marca justamente como seu ato de fundação é um ato de perseverança na causa psicanalítica, sua causa, na qual mesmo tendo sido lançado na solidão por seus pares da IPA (Associação Internacional de Psicanálise) não escorrega e persevera através de sua colocação em público e do reconhecimento ao qual se expõe com seu discurso.

Os posicionamentos de Freud, Arendt e Lacan quanto às causas que lhe são próprias – porque delas se apropriaram – remetem à questão da responsabilidade. A ética do desejo formulada por Lacan vem no rastro da surpreendente afirmação feita por Freud em várias ocasiões sobre a responsabilidade do sujeito quanto a conteúdos inconscientes²⁵⁴, o que equivale a dizer que não se deve confundir desejo com realização de desejo. Enquanto o desejo inconsciente em sua deriva atua no sentido de mover o sujeito a realizações parciais com objetos variados²⁵⁵, – ou seja, ir levando a vida – , uma suposta plena realização do desejo o paralisa porque implica num gozo proibido – ou seja, a vida pára. Em certo sentido, a responsabilidade quanto ao desejo inconsciente significa reconhecê-lo, deixá-lo em paz e voltar-se para as realizações possíveis. Para a realidade que consiste na possibilidade da ação posicionada diante do impossível e não alinhada à impotência.

Arendt, conforme vimos no Capítulo I, fala em responsabilidade pelo mundo enquanto responsabilidade por seu futuro no contexto de suas reflexões sobre o que chamou de *A crise na educação* onde afirma ser a autoridade a forma assumida pela responsabilidade em relação ao mundo em se tratando de educação, ou seja, da relação entre os adultos e os novos. Uma das faces de tal crise é a rejeição da autoridade “pelos adultos e isso somente pode significar uma coisa: os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças”.

Dado que “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo” (ARENDR, 1979, p. 223, grifo da autora) e que o educador é o representante de todos os adultos perante os novos, é sua responsabilidade pelo

²⁵³ Mais uma vez o deves/não deves. Difícil sair dele, mesmo para Freud.

²⁵⁴ Como em: “Y si ya estamos frente a los deseos inconcientes en su expresión última y más verdadera, es preciso aclarar que la realidad *psíquica* es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad *material*. No parece entonces justificado que los hombres se muestren renuentes a tomar sobre sí la responsabilidad por el carácter inmoral de sus sueños (FREUD, 1989 [1900], p. 82).

²⁵⁵ Objetos parciais em referência às pulsões parciais e também em referência à equivalência simbólica estabelecida à saída do Édipo entre os objetos parciais e quaisquer outros objetos que possam vir a ocupar o lugar vazio deixado pela perda do objeto originário representado pelo significante fálico.

mundo que o autoriza a dizer à estes: “Isso é nosso mundo” (ARENDT, 1979, p. 239).

E que mundo é esse? Em princípio um mundo pelo qual os adultos não querem se responsabilizar e sem responsabilidade não há autoridade e sem autoridade a educação fica um fato de difícil acontecimento, como o diria Lajonquière. Aqui temos duas questões. A primeira diz respeito à autoridade – essa noção que se separou da experiência e perdeu o sentido em nossos tempos modernos. A segunda diz respeito à responsabilidade que, segundo Arendt é sobre o que se assenta a autoridade.

É fácil perceber porque sem responsabilidade a autoridade não se mantém em pé. Qualquer criança percebe de longe essa relação necessária. Aliás, as crianças são especialistas em perceber e denunciar a impostura da “autoridade” sem responsabilidade, do discurso vazio, do falar da boca prá fora. Porém, de onde vem esse desresponsabilizar-se? Antes de tentar articular algo quanto a essa interrogação vamos pegar a questão por outro ângulo.

Arendt afirma que o desaparecimento da autoridade no mundo moderno se deve à fragilização da tríade tradição, religião autoridade. Vimos no capítulo I de que se trata quando se fala em tradição na concepção arendtiana. Vimos como é possível interpretar a busca de Platão, e depois de Aristóteles, por uma elemento de governo dentro do espírito da polis que excluísse tanto a coerção, quanto a persuasão, – ou seja, algo que os romanos vieram a inventar enquanto experiência e noção sob o significante autoridade – como um movimento de defesa contra o sentimento de desamparo diante da morte, da imprevisibilidade e da irreversibilidade inerentes à natalidade, no que esta comporta em potência a ação inerente ao novo, ao início. No entanto, não o encontraram no campo da política e recorreram ao modelo de governo da esfera privada que, por definição, comporta uma hierarquia. Portanto, a idéia de autoridade – embora os gregos não tivessem uma palavra para tal noção – enquanto legitimidade para o governo da *polis*, já nasceu marcada pela impossibilidade de se localizar plenamente no âmbito para o qual é convocada, qual seja, a esfera pública. Aqui fica claro porque Arendt afirma que a crise da autoridade em educação deve buscar sua origem na crise da autoridade em política porque, no limite, a autoridade em política já nasceu marcada pela impossibilidade de dar conta de casar uma noção com uma experiência com ela incompatível. A educação, por seu lado, que poderia ter ido bem com seu modelo hierárquico de autoridade, pegou carona com a crise da autoridade em política por haver adotado o modelo de relação que só funciona em política, entre adultos. Pode-se dizer que na origem dessa situação de “crise de identidades” também está localizado o início

da indiferenciação entre os âmbitos do público e do privado que problematiza a educação moderna assim como a “promoção do social” – a invasão da esfera pública pela esfera privada da vida.

Há ainda outra indiferenciação que cabe ressaltar, entre social e político, surgida da tradução do *zoon politikon* de Aristóteles por *animal socialis*²⁵⁶ que aponta para o social – decorrência da necessidade de os homens se juntarem para a sobrevivência individual e da espécie – como condição humana fundamental. Como já vimos, os gregos consideravam que a condição humana fundamental era o potencial de agir/discursar e se diferenciar dos demais através da ação/discurso, potencialidade que se realizava unicamente no espaço público, entre iguais. Portanto, a tradução aludida vai de encontro à tese de que a tradição iniciada por Platão caminhou no sentido de recalcar a política, ou, mais precisamente, seu caráter de ação, no que esta comporta de imprevisibilidade, irreversibilidade e tendência a transpor todos os limites. Nesse sentido é interessante notar que, a “substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a concepção original grega de política havia sido esquecida. [...], é significativo, [...], que a palavra ‘social’ seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento gregos” (ARENDRT, 2007, p.32).

Uma das diferenças apontadas por Arendt entre o público e o social é em relação à questão da igualdade. O espaço público dos gregos devia sua existência à igualdade entre pares e fazia parte dessa idéia de igualdade que todos que participavam da vida na *polis* agiam no sentido de se distinguir dos demais, “demonstrar através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien ariteuein*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram” (ARENDRT, 2007, p.51). O preço pago por essa possibilidade era o compartilhamento dos negócios públicos. Por outro lado, a igualdade no social diz respeito a um conformismo na medida em que

a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. [...] a sociedade equaliza em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção

²⁵⁶ Segundo Arendt tal tradução já se encontra em Sêneca, ou seja, no início da era cristã.

e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo (ARENDR, 2007, pp. 50-51).

Chama a atenção nas duas últimas citações de Arendt que, na primeira, a autora use a palavra individualidade se referindo a algo positivo – “a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram” – e, na segunda, fale em indivíduo como depositário do resto de diferença e distinção após a tomada do público pelo social e que, esse resto se refere, então, a “questões privadas do indivíduo”. Aqui podemos pensar duas coisas – excluindo a possibilidade que Arendt tenha usado as duas palavras sem refletir sobre o efeito de sentido que provocariam em seu texto – que individualidade e indivíduo não se recobrem e que o contexto no qual foram utilizadas nos permite tirar consequências quanto a suas diferenças.

Recorrendo ao dicionário²⁵⁷ podemos apreciar alguns pontos de distinção entre os dois termos. Individualidade (1713) aponta para “conjunto de atributos que distingue um indivíduo ou uma coisa; conjunto de atributos que constitui a originalidade, a unicidade de alguém ou de algo; derivação por extensão de sentido: ser humano; indivíduo, homem”. Por outro lado, indivíduo pode ser entendido como adjetivo (sec. XV): não dividual, indiviso, indivisível e como substantivo (sec. XVII): qualquer ser concreto, conhecido por meio da experiência, que possui uma unidade de caracteres e forma um todo reconhecível; lógica: elemento que entra na extensão de uma espécie, aquilo que é indivisível em extensão; o ser humano considerado isoladamente na coletividade, na comunidade de que faz parte. Portanto, podemos nos permitir pensar que quando Arendt fala em individualidade enquanto algo que é possibilitado pela esfera pública está marcando que se trata de algo bem distinto do que veio a se constituir como idéia do indivíduo moderno, aquele que tem por qualidade ser indivisível.

Enquanto individualidade remete à distinção, à originalidade e a homem, por sua vez, indivíduo remete à não divisão, ao isolamento em relação à coletividade, assim como ao pertencimento, enquanto mais um, a uma coletividade. Nesse sentido, pode-se considerar que individualidade e indivíduo seriam os dois aspectos daquilo que Arendt postula como pluralidade enquanto condição da ação e, portanto, da política “pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a

²⁵⁷ HOUAISS, dicionário eletrônico.

qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARNDT, 2007 p.16). Em outras palavras, indivíduo se refere ao pertencimento à espécie e, portanto, à indiferença, enquanto individualidade se refere a expressão da diferença da qual o seres humanos são potencialmente capazes. Sendo assim, podemos concluir que, o movimento moderno de ocupação do público/político pelo social só pode dar lugar ao indivíduo e não à individualidade enquanto expressão de singularidade/diferença.

Portanto, o indivíduo moderno, mais precisamente, a invenção moderna do indivíduo livre e autônomo é a realização, tanto do desaparecimento da política – através do apagamento da distinção, que só encontra expressão na ação/discurso do embate público – quanto da ruptura da própria tradição, na medida em que “torna problemática a idéia de valores éticos universais”(CHAUI,1992, p.351). Indo além, pode-se dizer que tal indivíduo invisibiliza a condição essencial da educação, tal como concebida por Arendt, uma vez que desresponsabiliza cada um quanto ao mundo e, radicalizando, invisibiliza a própria idéia de mundo enquanto resultado do que se passa *entre* os homens, ou seja, ação/discurso. Na medida em que, a responsabilidade é a forma que a autoridade assume, em se tratando de educação, a desresponsabilização quanto ao futuro do mundo invisibiliza a experiência da autoridade.

Ainda no sentido do que a idéia de indivíduo, em relação às sociedades modernas, problematiza, duas questões se impõem. A primeira ainda no âmbito das idéias arendtianas acerca da educação que diz respeito à afirmação de que “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo.”²⁵⁸. A segunda questão se localiza no interior da teoria psicanalítica e diz respeito à crítica empreendida por esta em relação à idéia de indivíduo na acepção adjetiva enquanto aquele que não se divide.

A afirmação arendtiana de que a essência da educação é a natalidade, pode ser interpretada como: só faz sentido falar em educação quando existe um mundo para receber aqueles que nascem e se a estes lhes é suposta a potencialidade da ação e do discurso. Considerando que mundo é, fundamentalmente, o laço forjado *entre* os homens através da ação/discurso, a educação só é possível se existe um campo da ação/discurso, ou seja, um campo público/político que a precede, muito embora, sendo a educação uma atividade pré-política, depende da anterioridade lógica da política para existir. A idéia da anterioridade lógica do público/político em relação ao privado/pré

²⁵⁸ ARENDT, H., 1972, p. 223.

político/social vem de Aristóteles que afirma que, embora do ponto de vista dos fatos empíricos a relação seja inversa, a associação de pessoas em famílias ou organizações econômicas (*Oikós*) governadas por um senhor/*despotês* é logicamente posterior à organização da *polis* uma vez que a cidade é um todo e, em sendo um todo, é anterior a suas partes. Nesse sentido, podemos afirmar que, para que os que nascem não permaneçam como mais-um/indivíduo da espécie, se faz necessário que lhe seja suposta a potencialidade da diferença à qual a psicanálise acrescenta a necessidade de que lhe seja dirigida uma demanda para que se diferencie.

É no sentido da demanda da diferenciação que a psicanálise critica a idéia moderna de indivíduo autônomo uma vez que, essa diferenciação só é possível através da constituição do sujeito que, por princípio, é dividido. Também Lacan utiliza a idéia de anterioridade lógica quando teoriza a constituição do sujeito através das operações de alienação e separação: embora exista um “ajuntamento psíquico” anterior, é somente quando um corte ato/significante que separa o indivíduo de seu objeto de necessidade é que, no só depois da significação, se constitui o sujeito como dividido entre alienação à uma imagem/eu e desejo inconsciente, que vem a ser o que a psicanálise denomina sujeito do inconsciente/desejo. Sendo assim, a psicanálise pode ser considerada como uma denúncia da operação de recalçamento da tendência inerente à ação (dos gregos) de superar todos os limites – que resultou na indiferenciação e inversão das idéias de público e privado – uma vez que o sujeito moderno é resultado desse recalçamento: seu “lado” público é a imagem/eu/consciência/racionalidade e seu “lado” privado/recalcado é feito de restos da tendência a superar todos os limites, ou seja, do desejo incestuoso.

Portanto, para a psicanálise, a educação só é possível se existe a suposição de sujeito, ou seja, de que o outro é produto da operação de recalçamento de parte essencial de seu ser que, no entanto, emerge – no retorno do recalcado – em atos de linguagem. Podemos dizer que a emergência do sujeito/inconsciente/desejo é a emergência de fragmentos de um passado no qual a ação incestuosa era considerada enquanto potência, ou seja, enquanto desejo e, paradoxalmente, impossível enquanto ato.

Retomando a fórmula arendtiana de que, em educação, autoridade é a forma assumida pela responsabilidade em relação ao mundo, podemos propor que para a psicanálise a autoridade é a forma que o desejo assume, na medida em que, desejo pressupõe a impossibilidade de transpor todos os limites. Em outras palavras, se para Arendt a responsabilidade quanto ao futuro do mundo é fonte de autoridade, para a

psicanálise a autoridade está calcada na sustentação do desejo que implica uma responsabilidade quanto à tendência pulsional inconsciente a superar todos os limites, implícita na ética do desejo – uma vez que desejo se refere a uma precisa impossibilidade inscrita na linguagem. Outro sentido que pode ser atribuído à fórmula arendtiana de autoridade é que o ser responsável pelo (futuro do) mundo é cuidar de garantir sua continuidade²⁵⁹ coisa que, a partir da psicanálise, só podemos vislumbrar como o cuidar de garantir aquilo mesmo de que se trata em educação que, nas palavras de Lajonquière (2004 p. 97) seria “a transmissão de marcas simbólicas, a possibilidade de metaforizar o desejo e criar condições àquele que chega ao mundo, a ocupação de um lugar “a partir do qual possa se lançar às empresas impossíveis do desejo.” Para que tal aconteça a educação precisa levar em consideração justamente o que, via de regra, considera excluído de seu campo, o desejo.

Nessa direção, Lajonquière (2010) trabalha a idéia freudiana de educação para a realidade sob a formulação de *educação para a realidade do desejo*

Como vimos no capítulo II, Freud contrapõe àquilo que comumente chamamos realidade uma outra realidade qualificada de psíquica, resultado do funcionamento do aparelho psíquico segundo os princípios do prazer e da realidade. A realidade psíquica é da ordem da representação organizada por fantasias relativas ao desejo recalcado e, sendo assim, é o avesso da realidade construída sobre a censura, o apagamento, a substituição e a distorção da verdade, ou seja, sobre a não assunção da condição de desamparo frente às exigências de ambas os princípios que não dão conta daquilo que é sua função. O que Freud chamou de educação para a realidade vai no sentido de apontar que não há cura para o desamparo e que não há ilusão que dê conta de silenciar as demandas pulsionais e o desejo e que, portanto, talvez a educação cumprisse melhor papel se não alimentasse as ilusões em transcendências. De onde se pode concluir que uma educação para a realidade seria uma educação para a realidade do desejo, ou seja, para a assunção da incompletude e da condição de desamparo na qual somos lançados ao mundo. Uma educação consoante à ética do desejo e à atitude política diante da verdade proposta por Arendt, qual seja, posicionar-se de tal maneira que não se

²⁵⁹ Idéia que, segundo Celso Lafer na Introdução de *Entre o passado e futuro* (Arendt, 1979), vem da noção de *auctoritas* dos romanos que correspondia aproximadamente à legitimidade adquirida pelo poder ancorada “no fato político do início da ação conjunta a partir de um início” e que estava com o senado enquanto “incumbido de zelar pela continuidade da fundação de Roma”.

escorregue facilmente nem para o lado do gozo da impotência, nem para o lado do gozo do poder embusteiro.

Como fazê-lo? A psicanálise não tem receitas e Arendt tampouco. Talvez algumas pistas: não ceder quanto ao desejo, saber desobedecer, ousar pensar pela própria cabeça, nunca desistir de si.

Para concluir, retomando a questão do indivíduo social moderno, penso que se pode colocar aí, no elemento de solidão que esse indivíduo comporta, sua condição de desamparo ampliada pelo isolamento que o encolhimento e o desvirtuamento do espaço público promove. O espaço público, enquanto lugar de exercício e provação do “quem” de cada um através de ações e de palavras, é o lócus privilegiado do surgimento do novo sentido, da metonímia, que faz a poesia do realismo, e da metáfora pela qual a realidade se carrega de poesia, como o diz Lacan.

No entanto, o exercício do “quem” do espaço público exige um posicionamento quanto ao desejo, quanto ao impossível enquanto condição da linguagem. Sendo assim, na mesma medida que a condição do homem moderno o convoca para o isolamento, para a solidão facilitadora do escorregar para posições conformistas e ilusões de gozo, o desconvoa de sua condição de sujeito, ou seja, de sua condição de ser de linguagem. Essa espécie de desresponsabilização quanto à linguagem, esse desarranjo ou re-arranjo quanto a seu impossível, se faz notar no campo da educação de forma dramática, sendo uma dessas formas a falência da autoridade necessária para que haja educação – a autoridade auferida pelo porte da palavra reveladora do “quem”. Quem toma a palavra?

ANEXO

TABÚS

Em relação às analogias entre tabu e sintomas neuróticos, Freud assinala que os sintomas obsessivos se caracterizam como medidas de defesa e prescrições, como derivações de tendências ou sentimentos ambivalentes, correspondentes ao desejo e contra desejo, que por vezes atuam simultaneamente, e se pergunta se os tabus se encontram sob as mesmas condições psicológicas. Nesse sentido se propõe a analisar tabus que vieram a se transformar em legislação dos povos estudados. São três as categorias de tabus legisladores que se encaixam nas condições expostas: as relativas aos inimigos, as relativas ao chefe e as relativas aos mortos que Freud apresenta extensamente através de inúmeros exemplos. Pode-se pensar que a necessidade de assim o fazer tem algo a ver com a necessidade de construir um fundo de verdade histórica para a construção apresentada, uma vez que se trata aqui de fundar a psicologia de nossa civilização em um mito de origem. O mito é o material com o qual é feito o fundamento. E *isso* tem que ser muito bem fundamentado. Nessa mesma linha, considero importante não negligenciar a necessidade de Freud – também em função do caráter altamente elucidativo dos exemplos por ele apresentados acerca dos três tipos de tabus legisladores – e faço um recorte de suas considerações.

As condutas para com os inimigos são divididas em quatro categorias de acordo com a exigência quanto a: reconciliação, restrições, atos de expiação ou purificação e práticas cerimoniais.

A reconciliação com o inimigo envolve sacrifícios para apaziguar a alma dos inimigos mortos, danças e cânticos para chorá-los e pedir-lhes seu perdão, procedimentos para transformá-los em amigos, guardiões e protetores, períodos de luto nos quais são impostos ao matador restrições de convívio e de alimentação, entre outros. A partir desses dados Freud afirma que “... en la actitud con respecto al enemigo se manifiestan otros sentimientos distintos de los de la simple hostilidad. Vemos en ellas manifestaciones de arrepentimiento, de homenaje al enemigo y de remordimiento por haberlo matado” (FREUD,1981[1912],p.1771). As restrições a que são submetidos os matadores reforçam essa afirmação. Em numerosos casos relatados de diferentes povos, em diferentes continentes, são freqüentes as restrições associadas a rituais de expiação, purificação e cerimoniais, dos quais os mais comuns incluem uma quarentena na qual os matadores não podem entrar em contato com as pessoas de sua tribo, nem se

relacionar com suas mulheres, nem comer carne ou colocar as mãos no alimento e devem ser purificados através de rituais, entre outros.

A categoria de tabus relativas ao chefe, que Freud também denomina “o tabu dos soberanos”, é regida por dois princípios que se complementam: deve-se protegê-los ao mesmo tempo que proteger-se deles. Para dar conta desses dois aspectos há um sem número de prescrições tabu. Se proteger dos “senhores” é necessário porque eles são tabu por condição e assim, são portadores da força perigosa que deles emana que pode levar à morte quem deles se aproxima sem proteção ou força equivalente.²⁶⁰ A força dos soberanos também pode ser usada para o bem, como em curas de doenças com o simples toque da pessoa tabu.²⁶¹ Por outro lado, os soberanos devem ser protegidos de seus súditos, e a etiqueta e os protocolos referentes à aproximação de pessoas que detém algum tipo de poder, vigentes até nossos dias, têm sua origem na necessidade de garantir-lhes a segurança contra os sentimentos hostis e a tentação de causar-lhes mal. Necessidade que é decorrência da enorme importância que este tem na vida de seus súditos. Nos povos mais antigos essa importância estava associada à crença de que dele, de sua pessoa, emanava o poder que “rige la marcha del mundo”(FREUD,1981[1774]). Sendo assim, seu povo tinha a lhe agradecer tudo que sua plenitude e poder lhes proporcionava: a chuva, o sol, a terra e seus frutos, o vento que traz os navios e sua própria vida. Por outro lado, em manifesta (ou aparente?) contradição com tal onipotência, está a idéia de que muitos perigos o ameaçam e dos quais seu povo o deve proteger e, mais que isso, vigiá-lo para que use suas forças de modo conveniente, ou seja, unicamente em favor de seu povo. Caso tal dedicação não ocorra, o rei será vítima de todo sentimento oposto aos que até então gozava: será odiado, desprezado, traído e destituído de seu poder²⁶², sendo em muitos casos, assassinado. Nas palavras de Freud : “Adorado hoy como um dios, puede ser muerto mañana como um criminal” (FREUD, 1981[1912], p. 1775).

A aparente contradição manifesta no comportamento desses povos antigos, na realidade, afirma Freud, é parte da lógica que rege suas vidas: se o seu rei é um deus onipotente deve cuidar deles e, enquanto o faz satisfatoriamente, ser cuidado com o

²⁶⁰ Freud narra alguns acontecimentos nos quais pessoas que usaram algum objeto ou comeram restos de comida do chefe, ao saberem a proveniência de tais objetos ou comida, cumpriram com o castigo destinado aos que se relacionam sem precauções com a pessoa tabu: morreram.

²⁶¹ Como no caso dos reis de Inglaterra que usavam seu “poder” para curar gânglios do pescoço causada por tuberculose linfática.

²⁶² Uma analogia entre o comportamento aqui descrito e o de torcidas de futebol em relação aos jogadores e técnico de seu time é quase inevitável.

maior zelo, com o objetivo de preservar sua própria (dos súditos) fonte de cuidados. A vigilância, de que o soberano é objeto por parte de seus súditos, fruto de uma certa desconfiança em relação a ele, para não deixá-lo descuidar-se de si mesmo e de seu povo, também vai no mesmo sentido. Caso o rei não cuide de sua própria pessoa e de seu povo, deve ser substituído por outro mais capaz e disposto a fazê-lo.²⁶³

Nas infinitudes de restrições a que o rei é submetido, através de cerimônias, rituais, costume e etiquetas, vê-se como sua liberdade é cerceada com o objetivo de impedi-lo de cometer qualquer ato que possa perturbar a harmonia da natureza²⁶⁴ e, dessa forma, provocar calamidades e a desgraça de todos, até do mundo todo. Nesse sentido, assim como na neurose obsessiva os sintomas/atos vão se deslocando na medida em que nenhum deles proporciona a segurança total almejada, também as prescrições e restrições impostas ao rei, com o objetivo explícito de proteger sua vida, vão se estendendo em uma malha que, cada vez mais extensa, o aprisionam cada vez mais. Em alguns casos, as restrições impostas ao rei, e aparentemente isso é mais comum quando o rei é também sacerdote, se assemelham às impostas aos que matam, tais com vimos anteriormente, acerca das condutas/prescrições tabus para com os inimigos: viver em isolamento, não ter contato com mulheres, não sair de sua casa, entre outras. O sentido de cada uma das prescrições ou restrições, ou seria mais exato dizer a falta de sentido, está ligado a um evento específico que se quer evitar, como por exemplo o caso de um rei-sacerdote kukuló, citado por Freud (1981, p. 1776) que “vive” sentado em seu trono, do qual não pode sair nem para dormir, pois caso se deite, o vento deixa de soprar, dessa forma prejudicando a navegação.

Dos tabus inerentes à dignidade de rei e/ou sacerdote, Freud enfatiza a importância das restrições relativas ao movimento e à alimentação por seu alcance a povos de cultura mais “elevadas”. Dentre estes, cita dois exemplos – do grande sacerdote de Júpiter na Roma antiga e dos antigos reis de Irlanda – dos quais são destacadas as minúcias e particularidades das restrições impostas a essas pessoas “privilegiadas” relativas ao primeiro:

²⁶³ Freud cita uma obra de Frazer (*Taboo. The burden of royalty*, sem mais referências) na qual esse autor chama a atenção para o fato de que a idéia de que a monarquia primitiva é sempre despótica é infundada pois, de fato, a vida do monarca só tem valor na medida em que cumpre com as exigências de sua função, ou seja, cuida de seu povo, corresponde a suas exigências. Nesse sentido cabe a pergunta: quem ou o que é déspota?

²⁶⁴ Como não lembrar de Édipo que, com seus atos, mesmo que inconscientes, de parricídio e incesto, provoca a ocorrência de uma peste que acomete o povo de Tebas ?

No podía montar a caballo, ni ver un caballo, ni un hombre armado, ni llevar anillo alguno que no estuviese roto, ni ningún nudo en su vestidura; no podía tocar la harina de trigo ni la masa fermentada, ni tampoco designar por nombre ni la cabra, ni el perro, ni la carne cruda, ni las habas, ni la hiedra; sus cabellos no podían ser cortados sino por un hombre libre que utilizase para ello un cuchillo de bronce, y debían ser enterrados, como igualmente a cortadura de sus uñas, bajo un árbol sagrado; no podía tocar a los muertos y le estaba prohibido salir al aire libre con la cabeza descubierta (FREUD, 1981[1912], p. 1776).

Como conseqüência de prescrições e restrições, tão extensas e minuciosas quanto severas, ser rei ou sacerdote deixou de ser desejável em alguns povos, como em Nine ou Savage Island, no oceano Pacífico, onde a monarquia praticamente se extinguiu²⁶⁵, uma vez que ninguém se mostrava disposto a assumir os riscos e perigos inerentes à responsabilidade do cargo.

Tais colocações põem em evidência um certo paradoxo que se instala na posição privilegiada em que se encontram ou são colocadas as pessoas que encarnam reis e sacerdotes entre os povos antigos. São pessoas privilegiadas porque se lhes concede prerrogativas paralelas às restrições que lhes são impostas. Se por um lado têm direito a fazer coisas que os demais não podem fazer e a gozar de outras tantas às quais os demais não têm acesso, têm sua liberdade cerceada por tabus que não pesam sobre seus súditos. Portanto, há aqui uma contradição entre uma maior liberdade de um lado e uma maior restrição, de outro. Há, ainda, uma outra contradição que se observa na relação do privilegiado com os demais: ela é benéfica aos demais quando a iniciativa do contato parte do privilegiado e maléfica quando parte dos demais, ou seja, independentemente da vontade real.

Todas essas relações tão diversas – às vezes incompreensíveis, sem sentido e até contraditórias –, que envolvem os povos selvagens e antigos e seus governantes, são analisadas por Freud sob o crivo da teoria psicanalítica²⁶⁶ e o primeiro ponto que lhe parece digno de destaque é o “exceso de inquieta solitud” (FREUD, 1981[1912], 1778)²⁶⁷, indicativo da presença de um sentimento contrário, ou seja, de ambivalência de sentimentos em relação ao objeto em questão: “La hostilidad queda entonces ahogada por un desmesurado incremento del cariño, el cual se manifiesta en forma de

²⁶⁵ Lembrando que estes dados se referem a 1912.

²⁶⁶ Interessante notar que Freud fala aqui em técnica e não em teoria psicanalítica como instrumento de penetração na questão colocada.

²⁶⁷ “La desmesura en el cuidado angustiado”, em FREUD, Sigmund. 1912-13. Tótem y tabú. _____. Edição das Obras Completas da Amorrortu Editores. Buenos Aires, vol.XIII, p.18, 1989.

angustiosa solicitud y se hace obsesivo, pues de otro modo no sería capaz de cumplir su función de mantener reprimida la corriente contraria inconsciente” (FREUD, 1981[1778]). O que a psicanálise permite afirmar a esse respeito é que a ambivalência de sentimentos em relação a pessoas privilegiadas da vida do neurótico, tais como pais, filhos e cônjuges é a mesma que se manifesta nos governados em relação aos governantes. As atitudes de desconfiança que motivam os tabus restritivos impostos ao rei seriam manifestações da hostilidade inconsciente. Na mesma linha vai o profundo respeito e as medidas para garantir a segurança do governante que comparecem nos cerimoniais tabus do rei, que não seriam mais que a aparência/vida consciente de uma realidade/inconsciente que busca o castigo do privilegiado justamente por este ocupar essa posição elevada, assim como uma vingança pelas honras que os próprios súditos lhe conferem.

Após as análises dos tabus dos inimigos e dos governantes, Freud apresenta o terceiro e último grupo de tabus a que se propôs estudar, o tabu dos mortos, com a seguinte afirmação: “Sabemos que los muertos son poderosos señores; acaso nos asombre enterarnos de que se los considera enemigos” (FREUD, 1989 [1912], p.19). Esse tabu diz respeito às conseqüências que se seguem ao contato com os mortos e também ao tratamento que recebem as pessoas que mantinham relações com os mesmos em vida. Uma de suas características é que nele o contágio se mostra de forma especialmente virulenta. Em geral, pessoas que tocaram um morto ou mesmo que apenas assistiram a um enterro, são consideradas impuras por um tempo determinado e sofrem restrições de convívio, de movimento e de alimentação muito rígidos pois todos e tudo que ele vier a tocar com suas mãos são contagiados pelo tabu. Porém, é nas restrições tabu aos que tinham contato anterior com o morto, ou seja, seus familiares, que se revelam os motivos, tanto os aparentes quanto os verdadeiros e profundos dos tabus.

Vários exemplos de vários povos distintos, demonstram, através das maneiras como são tratados e como devem se comportar aqueles que perderam o cônjuge, que o verdadeiro motivo do isolamento e restrições de contato que estes sofrem se deve à tentação sexual que representam, no caso da viúva, e que podem vir a sofrer, no caso do viúvo. Sucumbir à tentação despertaria a cólera do espírito do morto que, se supõe, durante o tempo do luto, ainda não se separou de seu cônjuge.

Outro tabu relacionado ao morto é o que proíbe que se pronuncie seu nome²⁶⁸. Esta proibição, segundo Freud, aparece em inúmeros povos e lugares muito distintos e é, geralmente, obedecida rigorosamente. Pode ser parcialmente compreendido se pensarmos que para os primitivos, assim como para as crianças, o nome é parte material do nomeado, uma coincidência entre o nome e a coisa que designa. Uma característica digna de nota deste tabu é que o horror a pronunciar o nome de um morto, se expande concentricamente ao redor do nome, fazendo com que se evite falar em tudo que a ele diz respeito, “proceso de supresión que trae consigo la grave consecuencia de privar de tradición y de recuerdos históricos a estos pueblos, dificultando así enormemente la investigación de su historia primitiva” (FREUD, 1981[1912], p.1783). A diversidade de procedimentos destinados a manter o morto à distância, dada a crença na possibilidade de sua temida volta em espírito, leva a crer que o espírito, caso venha a voltar, se apresentará de forma hostil, como um demônio.²⁶⁹ A questão do porque pessoas queridas e próximas, ao morrerem se transformam em demônios, que só podem querer o mal dos que a elas sobreviveram, pode ser interpretada, segundo a etnologia, como uma crença de que o morto reage com cólera e desejo de vingança por haver sido morto, na medida em que, ainda segundo crença desses povos primitivos, só se morre assassinado ou vítima de sortilégio. Ademais, o ciúme dos que ficaram levaria o espírito do morto a tentar levá-los com ele, ou seja, matá-los como única forma de tê-los novamente consigo. A psicanálise, ou, a investigação psicanalítica, como o diz Freud, ampliam a explicação da etnologia ao buscar, em casos clínicos, o porque de pessoas que perderam entes queridos, após sua morte, se verem às voltas com dúvidas a respeito de “si no habrán contribuido por alguna negligencia o imprudencia a la muerte de la persona amada” (FREUD, 1981[1912], p.1785). Mais que dúvida, há uma auto reprovação, uma censura quanto a possíveis negligências e/ou imprudências, mesmo quando essas pessoas cuidaram, com muito zelo, do morto enquanto este vivia. Aqui, também, parecem infundados os sentimentos relativos aos mortos, tal como no caso dos primitivos. Porém, como o diz Freud, tais autocensuras não estão isentas de justificação,

²⁶⁸ Não estaria aqui a origem ou um dos motivos pelos quais o nome de deus na tradição judaica é impronunciável?

²⁶⁹ Freud, a esse respeito, faz questão de assinalar a concordância quase geral dos autores “competentes” por ele citados que afirmam haver entre os primitivos a crença de que as pessoas queridas, quando mortas se transformam em demônios, ou, pelo menos, mais inimigos que amigos. Por outro lado, para os gregos os demônios eram seres de natureza intermediária entre deuses e mortais, que tinham a função de mediação entre os mesmos sob a forma de conselhos que direcionavam suas atitudes. Sócrates se refere a eles como uma espécie de consciência moral, uma voz interior que aconselha e perturba, caso não se tenha boas atitudes.

uma vez que dizem respeito, não a fatos²⁷⁰, mas a desejos inconscientes. A morte do ente querido realiza um desejo inconsciente do sujeito e é contra esse desejo que se manifesta a autocensura. “Tratase aquí del caso clásico y prototípico de ambivalencia de la afectividad humana” (FREUD, 1981[1912], p.1786). O mesmo objeto é alvo de amor e de sentimentos agressivos, porém, só os bons sentimentos são aceitos pela consciência. Porém, embora não se trate de fatos e sim de desejos inconscientes, podemos equacioná-los através da fórmula de Freud da verdade histórica, ou seja, o efeito produzido – o sentimento de culpa – diz respeito a uma verdade relativa a um real perdido em tempos imemoriais, constituindo a realidade da vida do neurótico como referência a esse “fato”, como participante, por definição de ser humano, no assassinato do odiado/amado pai. Nesse sentido – e também em função da onipotência das idéias²⁷¹ presente na vida anímica dos primitivos e dos neuróticos – fato e desejo são equivalentes na realidade psíquica constituindo a fantasmática do neurótico.

A diferença entre as manifestações do neurótico e do selvagem, quanto a ambivalência é que, enquanto o primitivo coloca os sentimentos agressivos fora dele, projetando-os no próprio morto que é vivido como demônio que ameaça, o neurótico os vive como remorsos. Desta forma, a interpretação da etnologia de que para o primitivo não existe morte natural vai de encontro à idéia da psicanálise de que, para o pensamento inconsciente, o desejo inconsciente mata. O desejo inconsciente, neste caso, é um desejo de morte do qual não queremos saber nada.

²⁷⁰ Embora aqui as auto-censuras estejam justificadas pelo desejo inconsciente, poderíamos dizer que existe o fato da *verdade histórica*.

²⁷¹ *Onipotência das idéias* é uma expressão de um paciente de Freud que este adotou para exprimir o que se passa com o neurótico, sobretudo o obsessivo, que tem a crença de que seu pensamento é dotado do poder de operar mudanças na realidade, sendo que, os raciocínios usados para explicar tal crença não apresentam qualquer relação entre causas e efeitos, denotando um desligamento da realidade. Esse funcionamento psíquico pode ser observado nos primitivos através de procedimentos mágicos e de feitiçaria, constituindo com estes a visão de mundo desses povos caracterizada pelo animismo. A onipotência das idéias acompanha o homem desde seus primórdios compondo os sistemas explicativos acerca do mundo e criando mecanismos de defesa contra a idéia, ou falta de representação, da morte. Nesse sentido, o animismo teria sido substituído pela religião e posteriormente pela ciência. É na medida em que, a crença no poder do pensamento para produzir algo na realidade e que, em geral, esses pensamentos estão associados a desejos inconscientes agressivos em relação aos seus próximos, que o obsessivo presentifica as origens do pensamento do homem primitivo. Ao mesmo tempo, presentifica o desejo inconsciente recalçado, sobre cujo recalque se funda nossa civilização, qual seja, o desejo de morte e de incesto. Desejo que, mesmo inconsciente, produz um sentimento de culpa que leva o obsessivo, assim como o homem primitivo, a buscar defesas contra o castigo de que se julga merecedor. Conforme a clínica demonstra, o castigo temido ou expectativa de desgraça é a morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Infancia e historia** – ensayo sobre la destrucción de la experiencia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007.

_____. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Humanitas, 2006.

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Da revolução**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1988.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

_____. Filosofia e política. In: **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. Disponível em: <http://ialexandria.sites.uol.com.br/textos/israel_textos/arendt_fil_politica.pdf> Acesso em: 24/06/2010, 18:41h.

_____. **¿ Que es la política?** Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Trabalho, obra, ação**. Tradução de Adriano Correia, revisão de Theresa Calvet de Magalhães. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, 2/2005, p.175-201.

_____. **Eichmann en Jerusalén**. Barcelona: IA & M Gràfic, S. L, 2003.

BIRMAN, J. **Psicanálise, Ciência e Cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

BROUSSE, MARIE-Hèlené. **O inconsciente é a política**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2003.

Catecismo da Doutrina Cristã. Disponível em: < <http://www.monergismo.com/>>. Acesso em: 19/11/ 2009.

CHAUI, Marilena de Souza. Público, privado, despotismo. In Novais, A.(Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000. Disponível em: <[http:// geocities.yahoo.com.br/mcrost.br/convite_a_filosofia_12.htm](http://geocities.yahoo.com.br/mcrost.br/convite_a_filosofia_12.htm)>. Acesso em 17/11/2007.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E., 2007.

_____. Nota à nova edição brasileira. In: **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DOR, Joel. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como uma linguagem. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ELIA, Luciano. A letra na ciência e na psicanálise. **Estilos da Clínica**. São Paulo, ano XIII, nº25. 2º semestre de 200, p.64-77.

ENRIQUEZ, Eugene. **Da horda ao estado**. Psicanálise do vínculo social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva. Cuarta Edición, 1981.

_____. **El tabu de la virginidad**. Vol. III, 1917 [1918].

_____. **El mal-estar en la cultura**. Vol. III, 1929 [1930].

_____. **Más allá del principio del placer**. Vol. III, 1920.

_____. **El “Yo” y el “Ello”**. Vol. III. 1923.

_____. **Tótem y Tabú**. Vol. II, 1912-3.

_____. **Psicología de las masas y análisis del yo**. Vol. III, 1920-1921[1921].

_____. **Construcciones en psicoanálisis**. Vol. III, 1937 a.

_____. **Análisis terminable e interminable**. Vol. III, 1937 b.

_____. **Moisés y la religión monoteísta**. Vol. III, 1939 [1934-38].

FREUD, Sigmund. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

_____. **Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar**. Vol. XIII, 1914.

FREUD, Sigmund. Edição das Obras Completas da Amorrortu Editores. Buenos Aires: 1989. <http://psikolibro.webcindario.com/>.

_____. **Totem y tabu**. Vol. XIII, 1912-12.

_____. **La transitoriedad**. Vol. XIV, 1916[1915].

_____. **Pulsiones y destinos de pulsiones**. Vol. XIV, 1915.

_____. **Psicología de las masas y análisis del yo.** Vol. XIII, 1921.

_____. **Análisis terminable e interminable.** Vol. XXIII, 1937.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

JAPIASSU, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

JURANVILLE, Allain. **Lacan e a filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1984.

KEHL, Maria Rita. **Sobre ética e psicanálise.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras.** Tomo I: Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LACAN, Jacques. **Meu ensino.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. **O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____. (1957-1958). O seminário: livro 5: **As formações do inconsciente.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. (1964). O Seminário: livro 11: **Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. Da dissolução. **Ornicar.** Paris: Editions du Seuil, traduzida e veiculada pela Letra Freudiana, Rio de Janeiro, 1980

_____. (1959-1960). O seminário: livro 7. **A ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. (1969-1970). O Seminário: livro 17: **O avesso da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. In **Escritos**, Mexico,DF: Siglo Veintiuno Editores, 1971.

_____. (1945). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma. **Escritos.** São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Televisão.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. **O triunfo da religião**, precedido de Discurso aos Católicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005 a.

_____. **Nomes-do-Pai.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005b.

LAFER, Celso. Da dignidade da política: Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, Introdução.

LAJONQUIÈRE, Leandro de. (1997). Dos “erros” e em especial daquele de renunciar à educação. **Estilos da Clínica**, São Paulo, v.2, n.2, p.27-43.

_____. **Infância e ilusão (psico)pedagógica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Figuras do infantil**. A psicanálise na vida cotidiana com as crianças. 2010.

LAPLANCHE, J. e Pontalis, J.-B.(5ª. Edição). **Vocabulário da Psicanálise**. Santos: Livraria Martins Fontes, 1979.

LEBRUN, J.-P. **Um mundo sem limite**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social, Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEITE, Marcio Peter. S. **O Deus odioso**: psicanálise e representação do mal. São Paulo: Escuta, 1991.

PEREIRA, Marcelo Ricardo. **A impostura do mestre**. Belo Horizonte, MG: Argumentum, 2008.

PLATÃO. **Apologia**. Disponível em <http://www.consciencia.org>. Acessado em: 1/06/2010.

PLON, Michel. Da política em *O mal-estar* ao mal-estar da política. In: LE RIDER, Jacques, PLON, Michel, RAULET, Gérard, REY-FLAUD, Henri. **Em torno de O mal-estar na cultura, de Freud**. São Paulo: Escuta, 2002.

ROSA, Mriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, V.iv n. 2, pp. 329-348. Fortaleza:set.,2004.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Lingüística Geral**. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt**: ética & política. Cotia,SP: Ateliê Editorial, 2006.

ZIZEK,Slavoj. **Eles não sabem o que fazem** - O sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

Filho

O que é isso, essa morte
que trago dentro de mim como um filho
que não quer nascer ?
Porque tarda tanto em mostrar sua face
como se quisesse me ocultar algo horrendo
que eu não poderia suportar?
Mas o que há de
mais HORRENDO QUE esse
carregar essa morte dentro de mim
como um filho que tarda em chegar?

À espera,
Teço seu manto.
Como se a morte pudesse nascer.
Como se a morte pudesse morrer.
Como se a morte me pudesse amar.

17/07/2011