

## **Sobre o estatuto da lei e do Estado de Direito na psicanálise**

**Tania Coelho dos Santos**

### **Resumo:**

A psicanálise é politicamente conservadora ou progressista? É liberal ou anti-liberal? É anarquista, advoga o direito à liberdade da pulsão e ao autismo do sintoma singular de cada um? É marxista, comunista, socialista e considera que os direitos e deveres juridicamente definidos pelo Estado moderno nas sociedades liberais e democráticas, não são os verdadeiros direitos humanos e sociais? Seria possível formular uma leitura da lei e da soberania do Estado de Direito moderno estritamente psicanalítica? A oposição entre individualismo e organicismo (holismo) ou entre liberalismo e anti-liberalismo é pertinente ao nosso campo? Freud acreditava que a psicanálise fazia parte da *Weltanschauung* da ciência, não lhe cabendo formular nenhuma visão de mundo própria. Que regime político seria apropriado para acolher uma visão científica de mundo?

**Palavras chave:** Psicanálise, regimes políticos, lei, Estado de direito, soberania

### **Resumé:**

Quelle est l'orientation politique de psychanalyse: conservatrice ou progressiste? Est-elle libérale ou anti-libérale? Est-elle anarchiste, pour la liberté de la pulsion et l'autisme du symptôme singulier de chaque un? Est-elle marxiste, communiste, socialiste et ne considère que les droits et les devoirs juridiquement définis par l'État moderne dans les sociétés libérales et démocratiques comme étant les véritables droits humains e sociaux? Est-il possible de formuler une lecture de la loi et de la souveraineté de l'État de droit moderne du point de vue psychanalytique? L'opposition entre l'individualisme et l'organicisme (holisme) ou entre libéralisme et anti-libéralisme est-elle en conformité avec notre champ? Freud croyait que la psychanalyse faisait partie de la *Weltanschauung* de la science, et qu'elle ne se proposait pas a développer une vision de monde qui lui serait propre. Quel régime politique serait approprié pour accueillir une vision scientifique du monde?

**Mots-clés:** Psychanalyse, régimes politiques, loi, État de droit, souveraineté

**Abstract:**

Is psychoanalysis politically conservative or progressive? Is it liberal or anti-liberal? Is it anarchist, does it advocate the right to freedom of the *pulsion* and the autism of each one's singular *sinthome*? Is it Marxist, Communist, Socialist, and does it consider that the rights and duties legally defined by the modern state in liberal and democratic societies are not the true human and social rights? Would it be possible to formulate a reading of the law and sovereignty of the strictly psychoanalytic modern rule of law? Is the opposition between individualism and organicism (holism) or between liberalism and anti-liberalism relevant to our field? Freud believed that psychoanalysis was part of the *Weltanschauung* of science, and that it did not intend to formulate any view of the world by itself. What political regime would be appropriate to welcome a scientific worldview?

Key words: Psychoanalysis, political regimes, law, rule of law, sovereignty

**A questão de uma ideologia psicanalítica**

A psicanálise é conservadora ou progressista? É liberal ou anti-liberal? É anarquista, advoga o direito à liberdade da pulsão e ao autismo do *sinthoma* singular de cada um? É marxista, comunista ou socialista pois considera que os direitos e deveres juridicamente definidos pelo Estado moderno nas sociedades liberais e democráticas, não são os verdadeiros direitos humanos e sociais? Seria possível formular uma leitura da lei e do Estado de Direito estritamente psicanalítica?

A oposição entre individualismo e organicismo ou entre liberalismo e anti-liberalismo é pertinente ao nosso campo? Recordo que Freud acreditava que a psicanálise fazia parte da *Weltanschauung* da ciência, não lhe cabendo formular nenhuma visão de mundo própria. Que regime político seria apropriado para acolher uma visão científica de mundo? Afinal, qualquer que seja o regime político, não podemos prescindir da adesão a uma ideologia para concebê-lo. A psicanálise freudiana desconfia das ideologias marxistas e não advoga abertamente uma doutrina individualista revolucionária. O mito da revolução, do novo homem, de uma sociedade sem classes, despojada da sujeição a um poder instituído e de convenções, não é compatível com o pensamento freudiano. São muitas as leituras de seu pensamento político, mas encontro na seguinte citação uma formulação que me parece resumir o ponto de partida essencial à uma discussão deste tipo:

“Em minha opinião, uma *Weltanschäuuung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra um lugar fixo.” (Freud, 1933/1972: p. 193)

De acordo com Freud, uma *Weltanshäuuung* é uma visão de mundo, uma ideologia por meio da qual “se pode sentir segurança na vida, pode-se saber o que se procura e como lidar com as emoções e interesses próprios da maneira apropriada”. (Ibid:p. 193-194) A psicanálise não poderia ser original neste campo pois é uma ciência especializada, ramo da psicologia, psicologia profunda ou psicologia do inconsciente. É diferente de uma religião, pois funda-se exclusivamente na elaboração intelectual de observações cuidadosamente escolhidas, excluindo de seu acervo as formas de conhecimento derivadas da revelação, intuição e adivinhação. A posição política de um psicanalista, homem de ciência, é diferente, por essa razão, daquela de um homem de ação:

“Existem homens de ação, inabaláveis em suas convicções, inacessíveis à dúvida, destituídos de sentimentos pelo sofrer dos outros que se opõem às suas intenções. É a homens dessa espécie que temos que agradecer o fato de que o terrível experimento de produzir uma nova ordem desse tipo esteja sendo posto em prática, atualmente, na Rússia – apesar de todos os detalhes desagradáveis – assemelha-se, não obstante com uma mensagem de um futuro melhor. Infelizmente, nem o nosso ceticismo, nem a fé fanática do outro, fornecem uma indicação de como será o desfecho desse experimento.” (Ibidem:p. 219)

Freud não deixa nenhuma dúvida sobre sua profunda desconfiança de intervenções revolucionárias. É muito mais propenso a acreditar que novas descobertas científicas aumentem nosso poder sobre a natureza e tornem a satisfação de nossas necessidades mais fácil:

“Talvez, somente então se tornaria possível que uma nova ordem social não só dê um fim às necessidades materiais das massas, como também se disponha a ouvir as exigências culturais do indivíduo. Mesmo então, na realidade ainda teremos que lutar, durante um tempo incalculável, com as dificuldades que o caráter indomável da natureza humana apresenta a qualquer espécie de comunidade social.” (Ibidem: p. 220)

Depois de Lacan, entretanto, a psicanálise é redefinida como um discurso entre outros, distinguindo-se do discurso da ciência. Um discurso nada mais é do que uma ideologia:

“O que eu gostaria de dizer mais livremente é que fazendo alusão, nesse escrito, ao discurso analítico, sobre o qual eu me encontro em posição de abrir o caminho, é evidentemente na medida em que o considero como constituindo, pelo menos potencialmente, essa espécie de estrutura que designo com o termo discurso, isto é, aquilo pelo qual, pelo efeito puro e simples da linguagem, se precipita num laço social. Isso foi percebido sem a necessidade da psicanálise. É exatamente o que chamamos na linguagem corrente, ideologia”. (Lacan, 1971-72, aula 4/05/1972, p.96)

O discurso analítico lacaniano é muitas vezes evocado pela Associação Mundial de Psicanálise para justificar uma política particular ao campo psicanalítico. A política do analista, por meio de seu ato, consiste em elevar o objeto *a* - causa do desejo - o lugar de agente do discurso. Sua ideologia consiste em propiciar a emergência do desejo singular de cada um. Que regime político poderia ensejar a presidência da causa do desejo? Se tomamos a vida de Lacan<sup>1</sup> como um exemplo dessa escolha ideológica, veremos que ela testemunha a soberania absoluta de suas pulsões e a insubmissão radical às leis, às normas e às convenções sociais. Lacan não abria mão de seu desejo, não cedia dele ante os constrangimentos externos. Até onde consigo entender a atitude de Lacan, ela não é compatível com nenhum laço social durável ou estável. Se todos agissem como ele seria ou a anarquia absoluta ou a guerra de todos contra todos.

### **Freud e Lacan: conservadores esclarecidos?**

Para prosseguir este debate, recorro a uma interessante entrevista da Revista Phil

osophie Magazine<sup>2</sup> com o filósofo Alain Badiou e a historiadora Elizabeth Roudinesco. A revista formulou aos dois uma interessante pergunta:

“Falemos de política, justamente. Achar que o pensamento de Lacan tem um alcance político? O problema se apresenta ainda mais, pois ele próprio proibiu toda forma de aproveitamento ideológico ou partidário do seu ensino.” (2006:p. 34-35)

Alain Badiou entende que o pensamento de Lacan inseriu-se num contexto político significativo, referindo-se aos acontecimentos de maio de 1968. Argumenta que o sentido do tratamento visa produzir uma abertura do sujeito com relação a um estado original de impotência. Prossegue afirmando que o campo da política corresponde a liberação de possibilidades de vida que um determinada situação bloqueia, torna impossível. A opressão se define pela esterilização das capacidades individuais e coletivas. Conclui argumentando que:

”Desse ponto de vista, o tratamento lacaniano, apesar de totalmente apolítico em seu próprio exercício, propõe ao pensamento uma espécie de matriz política. Vejo uma continuidade entre o pensamento de Lacan e a atitude de tipo revolucionário, que reabre uma disponibilidade coletiva mergulhada na repetição ou barrada pela repressão estatal” (Ibid: p. 35)

Justifica seu ponto de vista, recordando que Lacan se comparava a Lênin ao mesmo tempo que comparava Freud com Marx. Freud teria permanecido numa lógica médica de cura e Marx numa postura de promessa em relação à revolução. Lênin não promete. Organiza, decide e age. Acredita

<sup>1</sup> Cf. Miller, J-A, Vida de Lacan: escrita para a opinião esclarecida, Lituraterra Editora, São Paulo, 2011

<sup>2</sup> Philosophie Magazine numero 52

que Lacan teria sido um feroz adversário do sacrifício da singularidade absoluta de cada um à conformidade aos valores dominantes. A psicanálise lacaniana é um vetor de emancipação e teria sido um dos operadores da mobilização geral entre os anos 1968 e 1980. Assim como no confronto ao real num tratamento, os acontecimentos de maio de 1968 abriram as portas para uma liberdade nova, contra a máquina não igualitária do capitalismo. Reconhece, entretanto, que Lacan não era um entusiasta dessa visão das coisas.

Elizabeth Roudinesco não apazigua o debate sobre este tema espinhoso. Sobre a falta de entusiasmo de Lacan pelo movimento de maio de 1968, exclama: "É o mínimo que se pode dizer!" Para Lacan, ela assevera, este acontecimento político foi um movimento de encobrimento que não exprimiu uma vontade generalizada de libertação. Muito pelo contrário, tratava-se do desejo inconsciente por uma servidão mais feroz ainda. Roudinesco se refere ao seu famoso vaticínio pronunciado na Faculdade de Vincennes:

"Aquilo a que vocês aspiram como revolucionários é um mestre. Vocês o terão[...] Não sou um liberal, como todo mundo, a não ser na medida em que sou anti-progressista. Com a única exceção que faço parte do único movimento que merece chamar-se progressista, pois é progressista ver fundar-se o discurso psicanalítico, na medida em que este completa o círculo que poderia talvez permitir-lhes situar aquilo contra quê exatamente vocês se revoltam." (apud Roudinesco, 1994:p.344)

Um ato liberal é um ato do príncipe. Para Lacan (1991:p.38) é um ato arbitrário, não comandado por nenhuma necessidade. A noção de soberania que evocamos mais acima ecoa em seu discurso e vamos explorar o tema mais adiante. É preciso, entretanto, contextualizar as circunstâncias em que proferiu as palavras acima. Roudinesco supõe que:

"Lacan sabia que a jovem guarda de seus alunos dos *Cahiers pour l'Analyse* abandonava um mestre por outro mestre. Para eles, Mao Tsé-tung era um pai fundador ainda mais fascinante por ser, como Lacan, um chefe rebelde. Artífice de uma revolução dentro da revolução, enunciava o caráter reacionário de todo pensamento separado da prática, a ponto de se reduzir num livro de receitas. Dessa perspectiva, para os lacanianos maoistas, o proletariado, como emblema da luta de classes, permitia a dissolução do todo do pensamento no todo da ação." (1994:p. 347)

A historiadora acredita que Lacan estimava que a verdadeira revolução, a única que valeria à pena, era a psicanálise freudiana. A agitação esquerdista só serviria para restaurar o despotismo. Sua posição a esse respeito é esclarecedora:

"No fundo, sempre tive reservas quanto às tentativas de dar significado político à radicalidade lacaniana. O que é radical em Lacan é a visão sombria que ele tinha com relação às trocas entre as pessoas. Para ele, o único lugar

em que o malefício da pluralidade humana podia parcialmente ceder era no tratamento. Não vejo como fundar uma política revolucionária sobre semelhante base.” (2006: p. 41.)

Lacan não teria sido nem progressista nem reacionário, seu pensamento era não-todo, tributário da falha introduzida na ciência pela revolução freudiana. Defendia a função paterna contra medidas tais como o casamento homossexual e a homoparentalidade que abalariam seu estatuto simbólico. Embora tenha associado o nascimento da psicanálise ao declínio da autoridade paterna, nem por isso apelava ao restabelecimento da autoridade do patriarcado. Roudinesco conclui: “Nesse assunto e em todos os demais, Lacan me parece, no plano político, um conservador esclarecido, assim como Freud.” (ibid:p. 41)

Badiou, por sua vez, reconhece que para Lacan a ideia de uma revolução abrupta de todo social não fazia sentido. Foi um conservador que não acredita na revolução generalizada, na “*Grand noite*”, na ruptura revolucionária por marxistas e anarquistas com a derrubada do poder estabelecido e a instauração de uma nova sociedade. Em seu debate com um interlocutor imaginário, Freud deixa clara a sua posição crítica acerca de pretensões revolucionárias, quando este lhe questiona se estaria defendendo a substituição da religião pela razão. Seu interlocutor imaginário lhe pergunta:

“Além disso não aprendeu nada com a história? Já uma vez antes, uma tentativa desse tipo, a de substituir a religião pela razão, foi feita oficialmente e em grande estilo. Decerto se lembra da Revolução Francesa e de Robespierre? E deve também lembrar-se de quão efêmera e deploravelmente ineficaz a experiência foi? A mesma experiência está sendo repetida agora na Rússia e não precisamos ficar curiosos sobre seu resultado. Não acha que podemos aceitar como algo evidente o fato de que os homens não podem passar sem religião?” (p. 60)

Ao que Roudinesco acrescenta que seu conservadorismo esclarecido não lhe permitia confiar em ideologias do progresso ilimitado e da felicidade para todos. Retorno ao ponto de partida. Uma ideologia do progresso ilimitado e da felicidade para todos pode ser considerada científica? Ou, ao contrário, denuncia seu compromisso com uma atitude que não reconhece o real como impossível? Sobre isto, Lacan (1988) sublinha que por razões históricas, a solução aristotélica que consiste na distinção entre os bens que cabem ao senhor e ao escravo, vem dar lugar a uma demanda de felicidade impossível de satisfazer. Recordo as palavras de Lacan em seu Seminário sobre a *Ética da Psicanálise*:

“Direi que é na medida em que, como diz Saint Just, a felicidade tornou-se um fator de política. É pelo fato da entrada da felicidade na política que a questão da felicidade não apresenta, para nós, como possível a solução aristotélica, e que a etapa prévia se situa no nível da satisfação das necessidades para todos os homens”. (Lacan, 1988:p. 350)

Para interrogar qual é o estatuto da lei e do Estado de Direito é preciso responder a pergunta: qual é a concepção política do sujeito e do laço social que leva em conta o real como impossível? Ou será que admitir o impossível do real é o contrário de toda e qualquer ideologia de natureza política? A resposta de Freud a esta questão passa por uma concepção científica acerca das possibilidades psíquicas dos homens. A de Lacan implica em transformar a psicanálise na única ideologia política revolucionária possível.

### **A soberania do Outro o inconsciente e o real**

Para situar melhor minha posição vou argumentar que a concepção freudiana do aparelho psíquico e da natureza do laço social, implica uma tensão entre a dimensão transindividual do inconsciente e a singularidade da constituição pulsional de cada um. Em “*Psicologia de grupo e análise do eu*”, um importante artigo acerca das relações entre o indivíduo e a sociedade, escreveu:

“O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que a primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinada mais de perto. [...] Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar ou oponente, de maneira que desde o começo a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras é, ao mesmo tempo, também psicologia social.” (Freud, 1921/1976: p. 91)

Esta tensão justifica abordar com extremo cuidado a seguinte questão: a psicanálise é uma teoria liberal ou anti-liberal? Embora Freud tenha sido um iluminista, devotado ao progresso da ciência e da razão, tal como os românticos, reconhecia o poder das forças obscuras, primitivas e irracionais. Razão pela qual, não transforma sua adesão à visão de mundo da ciência numa militância contra a religião. Por esta razão, a historiadora Roudinesco (2016) afirma que é nesse jogo dialético entre sombra e luz que podemos vê-lo como herdeiro de Nietzsche, pois não opõe radicalmente o romantismo à ciência, antes os integra. Por esta razão, eu acredito que Freud se definia como um liberal, pronto a aceitar a desigualdade radical entre os homens, no que se refere à capacidade de dominar suas pulsões pelo recalque e pela sublimação. Acreditava que todo homem é virtualmente um inimigo da civilização. A divisão social entre líderes (grandes homens) e grupo (massa) é a consequência inevitável desta diferença natural entre os seres humanos.

Ernest Jones (1979) nos apresenta a personalidade e o caráter de Freud ressaltando que seu gosto pela ciência contrastava com sua credulidade. Esta última transparecia no interesse por temas como magia, superstições, telepatia e ocultismo. Sublinha ainda sua inclinação à simplicidade, seu desgosto pelas formalidades, seu extraordinário poder de concentração, seu caráter honesto, acessível, modesto, cortês com as mulheres e cordial com os homens em geral. Definia-se como um

pessimista jovial e considerava sua própria capacidade intelectual medíocre. Sua maior característica era a inclinação à moralidade. Esta achava-se tão profundamente imbuída que parecia integrante de sua natureza originária. De acordo com o próprio Freud em sua Carta a Putman:

”Quando me pergunto porque sempre me comportei honradamente, pronto a poupar os outros e a mostrar-me bondoso toda vez que isso era possível, e porque não desisti desse comportamento quando observava que, dessa maneira, a gente se arruína e se torna vítima, porquanto as outras pessoas são brutais e sem lealdade, então esta é a pura verdade, não encontro resposta...[...] Alimento a crença secreta de que se dispuséssemos dos meios de estudar as sublimações dos instintos tão exaustivamente como as suas repressões, poderíamos esbarrar em explicações absolutamente naturais, que dispensariam as suas suposições filosóficas. Mas, como disse eu, nada sei a respeito dessas coisas.” (apud Jones, 1979:p. 564)

Nesta carta a Putman Freud considera que um impulso em direção ao ideal configura parte fundamental de nossa essência. O que significa avançar uma solução que integra razão e sentimento, ciência e romantismo. Coloca em primeiro plano o sintoma, a formação de compromisso entre a pulsão e a civilização. O sintoma por excelência é a figura paterna e seus substitutos, o mestre, o juiz, o Estado, o padre, o líder ou Deus. É a eles que em seu desamparo, o homem apela. Sem ser um ideólogo do individualismo, Freud é um pensador liberal. Não advoga nenhuma solução coletiva para os dilemas pulsionais dos indivíduos. Crítico dos excessos repressivos da civilização, não defendeu nenhuma reforma ou revolução de costumes e muito menos a ação coletiva em lugar da escolha individual. De acordo com Roudinesco (2016:p.262-265), ao publicar seu ensaio sobre a psicologia de grupo, Freud pensava na perspectiva comunista à qual era profundamente hostil desde 1917. O ensaio teria sido erroneamente interpretado como uma crítica ao fascismo. Ainda sobre seu artigo *Psicologia das massas e análise do eu*, Roudinesco comenta:

“Freud distinguia as massas com líder e as massas sem líder. Tomava como modelo dois contingentes organizados e estáveis no tempo – a Igreja e o exército -, que eram estruturados, segundo ele, em torno de dois eixos: um, vertical, concernente à relação entre a massa e o chefe, o outro, horizontal, abrangendo as relações entre indivíduos de uma mesma massa.” (Roudinesco, 2016: p. 264)

A teoria da identificação freudiana atribui uma função primordial ao eixo vertical, sobre o eixo horizontal. Por esta razão, a identificação ao objeto erigido em seu ideal do eu (chefe, ideia ou abstração) é dominante e constitutiva da relação entre pares. Distingua o fascínio hipnótico pelo líder, típico de regimes totalitários, da liderança baseada na identificação com o chefe, com o pai ou com uma ideia. Tendo a concluir que à despeito de seu iluminismo sombrio, uma solução política liberal não é, de todo, incompatível com seu pensamento. A natureza da lei e do Estado de Direito enraíza-se na estrutura dos laços familiares. As tensões edípicas que enlaçam o sujeito em seu



inconsciente ao representante paterno – com a função na fantasia de ideal do eu e também de agente da castração – conferem ao fundamento da lei e do Estado de Direito, um valor essencialmente libidinal e moral. A autoridade da lei e do Estado é inseparável da identificação à instância paterna no inconsciente. A capacidade de recalçamento é sublimação das pulsões hostis à civilização, entretanto, não está distribuída igualmente entre os homens. Razão pela qual:

“É tão impossível passar sem o controle da massa por uma minoria, quanto dispensar a coerção no trabalho da civilização, já que as massas são preguiçosas e pouco inteligentes; não tem amor à renúncia pulsional e não podem ser convencidas pelo argumento de sua inevitabilidade; os indivíduos que as compõem apoiam-se uns aos outros em dar rédea a sua indisciplina. Só através da influência de indivíduos que possa fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende.” (Freud, 1927/1974: p. 18)

É impressionante, a dissonância entre o pensamento freudiano e os discursos politicamente corretos dos dias de hoje.<sup>3</sup> A civilização nos exige renúncias à satisfação pulsional e, simplesmente, nem todos são capazes de alcançar o que se espera deles. Quanta desconfiança Freud lançou acerca da utopia de que todo homem nasce livre e igual.

Sobre o pensamento de Jacques Lacan acerca da identificação e a genealogia da moral, cabe ressaltar a importância de três perspectivas. Acredito que tal como Freud, sua abordagem, primeiramente, também coloca o sintoma em primeiro plano. O sintoma inconsciente é da ordem do real estruturado pelo simbólico. Seu primeiro ensino ressalta a primazia do Outro, da ordem simbólica na constituição do sujeito. Porém o Outro está reduzido a não ser senão um significante: o do Nome do Pai. O sujeito lacaniano não é livre nem igual, é um sintoma-mensagem que precisa ser decifrado. É marcado pelo significante que o representa para outro significante. Quem o escuta decide, retroativamente, pelo sentido do que ele diz. Dividido entre dois significantes e atravessado pela dimensão do inconsciente, diz sempre mais do que queria dizer. A lei do significante destitui o sujeito de sua individualidade radical, instalando o Outro no coração da subjetividade. Diferentemente de Freud, Lacan não costuma atribuir importância à constituição pulsional prévia de cada indivíduo nem à sua maior ou menor aptidão natural ao recalque e à sublimação.

Em seu segundo ensino, Lacan aprofunda a ideia de não autonomia do sujeito revelando que ele não é apenas representado pelo significante. O sintoma não é apenas uma mensagem a decifrar. Ele apresenta uma outra face que não é significante, a de objeto de gozo para o Outro em seu fantasma. O Outro, neste vertente, é reduzido a um objeto: o seio, as fezes, o olhar,

---

a voz ou falo. Esta dimensão se manifesta nos fenômenos pré-subjetivos como o *acting-out* e a passagem ao ato, onde o ato não é acompanhado do pensamento como intenção. O surgimento desta identificação ao objeto extraído do campo do Outro, constitutiva da subjetividade, aprofunda ainda mais a não-autonomia do sujeito e vai radicalizar-se ao final de seu ensino.

Em seu último ensino, Lacan renomeia o sujeito, agora ele é um falasser, questionando até mesmo que ele deseje se fazer representar pelo significante. Ele fala por falar, não se endereça a ninguém e não quer dizer nada. Falar é gozar. Questiona o valor universal do sintoma clássico freudiano, a identificação à figura paterna (chefe, líder, ideia). Aventa a possibilidade de outros arranjos sintomáticos baseados na elevação do próprio eu à dimensão de ideal, isto é, à dignidade de um sintoma que possa lhe conferir celebridade. Quando o sintoma não é nem mesmo uma formação de compromisso entre a pulsão e o Outro paterno, que estatuto pode ter a lei e o Estado de Direito para o discurso psicanalítico? Seria uma cultura do narcisismo ou uma sociedade constituída apenas de exceções e de indivíduos aspirantes à celebridade? Como se organizariam os laços sociais, o Estado e suas instituições? Não haveria nisto uma incitação à soberania direta, inimiga da representação pelo voto, própria à posição anarquista?

Diante desta exposição, será que a oposição entre liberalismo e anti-liberalismo é cabível? A radicalização do gozo autista bem como o questionamento da divisão do sujeito pelo significante paterno ainda seria compatível com a tese freudiana de que a psicologia individual é também uma psicologia social? A defesa da não-autonomia do sujeito/falasser, em que regime político encontraria sua plena realização? Seria a anarquia o regime político que melhor lhe convém? Como avaliar o maior ou menor poder coercitivo do Estado e de seus aparelhos ideológicos à luz dessa má-vontade radical e da inimizade sem tréguas do falasser com o Outro. Quando nem o recalque, nem a sublimação garantem a sujeição à civilização, que mecanismos psíquicos devem substituí-los?

Não sei se trago a melhor solução para este problema de interpretação da política lacaniana mas, lembro que de acordo com Jacques Alain Miller não haveria “clínica do sujeito sem clínica da civilização”. Ele faz considerações sobre uma época lacaniana da psicanálise, essencialmente distinta da época freudiana. Sua teoria da civilização contemporânea pode ser resumida na tese de que o “Outro não existe” e, portanto, o laço social tornou-se essencialmente horizontal. Em lugar do império coercitivo da lei paterna, entramos na era dos comitês de ética, isto é, de grupos de pares que tagarelam e convencenam entre si normas de conduta. Em artigo recente resumi seus pontos de vista conforme se segue:

“O reino do Nome do Pai – significante do Outro que existe –, de acordo com Miller (1996/2005), corresponde à época freudiana. Se Lacan formalizou a teoria freudiana do Complexo de Édipo – ainda segundo Miller – não foi por adesão, para lhe dar continuidade, mas para colocar um fim. O matema  $S(A)$  designa a pluralização dos Nomes do Pai, e também sua pulverização. A inexistência do Outro inaugura a época lacaniana da psicanálise, a época dos desenganados (*Les non dupes du nom du père*), descrentes, errantes (*les non dupes errent*). Miller conclui que, hoje, os indivíduos não se enganariam mais ou menos com o Nome do Pai, pois sabem que ele é somente um semblante. Aliás, em nossa época não haveria nada mais que não fosse somente semblante. Esta desmaterialização vertiginosa dos semblantes faz com que o ser, isto é, o sentido do real, se reduza a um mero questionamento. Apresentada deste modo, a tese de que o Outro não existe não questiona a subjetividade pós-moderna. Ao contrário, faz dela um novo pilar teórico que revoga a psicanálise freudiana, para instituir uma outra psicanálise, a lacaniana.” (Coelho dos Santos: 2016a)

Que pensamento político devemos deduzir de suas elucubrações? A sociedade contemporânea é ainda uma sociedade liberal, ou seria hiperliberal ou até neoliberal? Esta ideologia é a que melhor convém à teoria e à clínica lacaniana? As críticas assíduas de Jacques Alain Miller à aliança do capitalismo com a ciência que caracterizaria a contemporaneidade não me sugerem que ele sinta-se entusiasmado com o liberalismo, com o capitalismo ou com os regimes democráticos onde esta aliança floresce. Entretanto, em que pese a forte militância do genro de Lacan durante sua juventude, nas fileiras maoístas, é improvável que o sogro compartilhasse suas convicções marxistas, socialistas ou comunistas. Tenho que confessar que não encontrei muitas pistas acerca deste pensamento político inspirado numa espécie de horda fraterna, no próprio Lacan.

Passo a percorrer – sem a menor pretensão de abarcar toda complexidade do tema - os fundamentos do pensamento liberal e democrático e da ideia correlativa que este sistema faz do Estado de direito e de suas instituições. Acredito que foi possível justificar que até aqui não encontramos em Freud ou em Lacan, afinidades com concepções organicistas do laço social tais como as que embasam o socialismo ou o comunismo. Muito menos, se mostram simpáticos a políticas revolucionárias. Ao final, retorno ao tema desta introdução, menos para responder às difíceis perguntas que coloquei, e mais para acrescentar alguns comentários finais.

### **Sobre a ideologia liberal-democrática e seus opositores**

Começo definindo ideologia da maneira mais simples possível. Recorro ao verbete da Wikipédia no esforço de reduzir o escopo da utilização que farei deste termo, reconhecendo que não faço um uso crítico e sim um uso neutro do termo:

“Ideologia é um termo que possui diferentes significados e duas concepções: a neutra e a crítica.<sup>[1]</sup> No **senso comum** o termo ideologia é sinônimo ao termo ideário, contendo o sentido neutro de conjunto de ideias, de

pensamentos, de **doutrinas** ou de visões de mundo de um indivíduo ou de um grupo, orientado para suas ações sociais e, principalmente, **políticas**.”

Aproveito para esclarecer a diferença entre a minha escolha e a daqueles que fazem um uso crítico do termo:

“Para autores que utilizam o termo sob uma concepção crítica, ideologia pode ser considerado um instrumento de dominação que age por meio de convencimento (persuasão ou dissuasão, mas não por meio da força física) de forma prescritiva, **alienando** a consciência humana. Para alguns, como Karl Marx, a ideologia age mascarando a realidade.<sup>[2]</sup> Os pensadores adeptos da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt consideram a ideologia como uma ideia, discurso ou ação que mascara um objeto, mostrando apenas sua aparência e escondendo suas demais qualidades. Já o sociólogo contemporâneo John B. Thompson também oferece uma formulação crítica ao termo ideologia, derivada daquela oferecida por Marx, mas que lhe retira o caráter de ilusão (da realidade) ou de falsa consciência, e concentra-se no aspecto das relações de dominação.”

Em minha abordagem, o mais importante é o aspecto de visão de mundo, como Freud destacou. Porque nos permite colocar no centro o problema da relação do sujeito ao Outro. Em que Outro ele acredita? De que Outro ele se defende? Por que Outro ele se sente perseguido ou abençoado? O que é que ele espera do Outro? Prevalece como eixo organizador de nossa abordagem a dimensão real do desamparo do homem e, conseqüentemente, a tendência inescapável que o ser humano tem de construir poderosas ficções que o defendam de sua fragilidade incontornável.

É neste sentido que se pode distinguir as ideologias organicistas (holistas) das liberais. As ideologias organicistas – tais como o nacionalismo alemão, o marxismo e o fascismo – são hostís às bases filosóficas do liberalismo democrático. Enquanto que o fascismo desapareceu depois da segunda grande guerra, o marxismo expandiu-se para além da União Soviética, graças à Revolução Chinesa de 1949. A oposição entre individualismo e organicismo continua viva, apesar da do colapso da URSS e de seus satélites no Leste Europeu no final do século XX. O valor da categoria indivíduo, se confrontado ao valor da totalidade supra-individual (comunidade, nação) permanece aberto ao debate, apesar da aparente universalização da democracia no século XXI. Decorre desta oposição entre individualismo e organicismo, diferentes percepções dos conflitos sociais. A ideologia liberal-democrática percebe os conflitos como inerentes ao laço social. Acredita que eles podem ser gerenciados por meio do Estado e suas instituições. Estas devem obedecer ao princípio representativo, uma esfera política institucionalmente autônoma.

“Contra todo organicismo, sua epistemologia consagra o primado do individualismo metodológico e de uma razão aproximativa, ou seja, do conhecimento por tentativa e erro. Todo liberalismo enfatiza a diversidade dos substratos sociais, o caráter contingente dos vínculos subjacentes à ação coletiva e a incerteza inerente aos processos políticos. Representa, portanto, os conjuntos sociais sem suprimir a multiplicidade de diferenças que

existe em todos eles. Os agentes reais da política e da ação moral não são totalidades abstratas: são indivíduos reais que trabalham e pagam impostos, que matam e morrem quando convocados para a guerra.” (Lamounier, 2016:p.24)

O organicismo (holismo) é uma ideologia anti-liberal. De acordo com Lamounier (2014) o caso mais exemplar é o sentimento anti-francês, anti-iluminista e a hostilidade aos excessos do jacobinismo revolucionário na França que caracteriza o nacionalismo alemão. A corrente anti-liberal divide-se em duas correntes no início do século XIX: a ideologia *Völkish* (nacionalista, romântica, xenófoba e anti-semita) e a ideologia conservadora (defensora da ordem, da hierarquia e do Estado). O nacionalismo *Völkish* opõe-se ao cosmopolitismo abstrato e universalista dos franceses. A nação deve ser a substância do Estado que deve ser construído de baixo para cima a partir da comunidade nacional preexistente. O filósofo Fichte em seus “*Discursos*”, reforçado por outros ideólogos e agitadores culturais<sup>4</sup> opôs-se aos princípios não germânicos do constitucionalismo: democracia, direitos do homem, liberdade e igualdade. Rejeitava o universalismo e as interpretações individualistas da ideia de liberdade. As bases religiosas do romantismo germânico são mais explícitas na obra de G.W.F. Hegel. Este importante filósofo reconstrói a história da civilização como uma progressiva explicitação da vontade divina, culminando no moderno Estado de Direito como a expressão da racionalidade teleologicamente interior ao progresso da sociedade humana. No coração da concepção hegeliana do Estado como órgão virtualmente suprassocial e padrão ético da sociedade, encontramos uma representação tipicamente organicista (holista).

Na via hegeliana encontramos um dos grandes suportes históricos da ideologia anti-liberal, o marxismo. O conhecimento da razão histórica lhe permitiria antecipar seu devir. A história é concebida como um desdobramento progressivo de uma razão (a lógica do capitalismo), que leva o sistema à auto-destruição, à instauração da ditadura do proletariado e à uma sociedade sem classes. A história segue seu curso e a missão do partido é conduzir o proletariado à revolução. Os sujeitos da ação política são sempre coletivos. Razão pela qual é preciso distinguir a representatividade da classe política na democracia, da liderança de massas própria aos sistemas organicistas. O fascismo, por exemplo, fomenta a crença na comunidade de sentimentos entre o líder e a massa. O líder encarna o povo e a nação, sabe do que ele precisa e o que ele quer. O todo consubstanciado no Estado comporta-se como um agente de uma vontade una (não mediadora), ativo (não representativo) ao qual os indivíduos devem subordinar-se incondicionalmente. O organicismo associa-se a um forte sentimento nacionalista que almeja o aumento do poder da nação e sua expansão territorial. A iniciativa, coragem e tirocínio do líder são essenciais à consecução destes

---

<sup>4</sup> Adam Müller, F.L. Jahn, Lagarde e Lagbhn

objetivos coletivos. O Estado como entidade imanente, infalível e superior aos indivíduos o abarca como uma organismo abarca seus órgãos. O risco de que essa concepção imanente do Estado conduza à emergência de lideranças totalitárias – cuja legitimidade emana diretamente da vontade do povo – pode ser aquilatado pela ascensão do nazismo na Alemanha, do fascismo na Itália e comunismo na URSS.

Liberalismo e organicismo divergem essencialmente acerca do primado que concedem ao sujeito ou à sociedade. O primeiro acredita que todo homem nasce livre e igual. A fé que deposita na autonomia e na liberdade humana, conduz a perceber o laço associativo como secundário e voluntário. O desamparo, a dependência estrutural do Outro materno ou paterno não é para a ideologia liberal um aspecto relevante da doutrina política, salvo no que se refere ao valor concedido à tradição. Organicistas, diferentemente, atribuem à língua, à raça, à história, à comunidade uma precedência e uma importância que justifica colocá-la à frente ou acima da liberdade e da autonomia individual.

Evidentemente, o Estado e suas instituições não tem o mesmo papel numa e noutra concepção do laço social. Passo a fazer algumas considerações breves sobre as teorias acerca da constituição e do papel do Estado e de suas instituições, enfatizando a diferença entre a soberania imanente ou popular (organicista) e a soberania representativa (liberal).

### **Soberania constitucionalista do Estado moderno versus soberania popular**

Começamos pela definição do Estado Moderno, enquanto uma nova representação do poder distinta da Cidade na Antiguidade com sua geografia política urbana, sua concentração personificada do poder, sua forma de autoridade secular e divina expressa na vontade de um titular único – o faraó, o rei, o imperador – sobre todos os seus súditos. A Cidade ou o Estado Antigo reúnem as tiranias imperiais típicas do Oriente, a onipotência do Direito consuetudinário cifrado na ética teológica da polis grega ou da *res publica* da *civitas* romana. Na Idade Média cristã, após o colapso do Império Romano, com sua organização feudal viu arrefecer-se o exercício do poder unificado apto a encarnar a força coercitiva e normativa da autoridade central. O advento do Cristianismo provocou a ruptura entre as esferas política e religiosa, separando-se a autoridade temporal do Santo Império Romano-Germânico e a autoridade espiritual dos Papas. A autoridade da pessoa do governante, dos príncipes, divindade temporal dissolveu-se durante a lenta ascensão dos poderes desiguais e privilegiados do sistema feudal. O Estado da Nação ou do povo, entidade despersonalizada, vai relançar o princípio da soberania em bases laicas.

A soberania é o fundamento do Estado Moderno. Durante a Renascença, que precedeu a revolução iluminista da razão no século XVIII, surgiu esta noção de soberania. Foi Maquiavel o autor da filosofia política que reergueu a figura do príncipe todo-poderoso, desembaraçado de escrúpulos, cujos fins justificam os meios no exercício de uma autoridade sem limites, sem as fronteiras da moral, dos bons costumes e da sujeição-cidadã. A teorização completa da ideia de soberania liberticida e quase cínica do príncipe, como instrumento político de um poder absoluto, precedeu a construção da soberania do Estado. Este termo, aliás, foi criado por Maquiavel, embora seu uso somente tenha sido consagrado muito depois quando Jean Bodin traduziu em “*Seis livros sobre a Republica*” a formulação jurídica da soberania e do Estado absolutista.

Entre os filósofos jusnaturalistas destaca-se Hobbes que justifica (tal como Locke e Rousseau) a soberania absoluta do Estado contrastando o Estado de natureza e o Estado de sociedade. No primeiro, o ser humano desfruta de uma liberdade perigosa, onde a guerra, a violência e o terror acabariam por levá-lo à extinção. A passagem ao Estado de sociedade é a única saída diante do perigo de aniquilamento mas, o preço a pagar pela certeza da conservação da vida que ele oferece, é a alienação de todas as liberdades ao Estado. Sua teoria do contrato social é, paradoxalmente, uma teoria do absolutismo de Estado.

A ascensão política da burguesia levou a cabo pela via revolucionária a queda das monarquias absolutistas. O Estado moderno nasce aparelhado pela substituição do absolutismo pelo constitucionalismo. A separação dos poderes segue-se às duas grandes revoluções: a da Independência Americana e a Francesa. O Estado constitucional foi obra de filósofos contratualistas inclinados a transformar as instituições e o laço social. Locke, Montesquieu, Rousseau e Kant produziram a ciência política que dará corpo às instituições e às leis que governam o ordenamento político e social. Em sua prosa poética, Bonavides (2012) traduz assim a influência deste autores sobre o espírito desta revolução:

“A filosofia política, expendida em livros do quilate do Contrato Social de Rousseau ou do Espírito das Leis de Montesquieu, teve na época sentido altamente subversivo, portanto inspirando a ação revolucionária, traçou a linha mestra das mutações profundas da sociedade. Foi sobretudo o breviário do novo credo, a cartilha por onde rezaram os constituintes de 1791 e 1793, depois de escreverem, iluminados das lições de tão sábios preceptores, a célebre Declaração dos Direitos do Homem.” (Bonavides, 2012:p.48)

A declaração dos direitos do homem funda o Estado de Direito, quer o adjetivemos como Liberal, Democrático ou Social. Pois, sem a liberdade, sem a limitação do poder dos governantes, sem moralidade administrativa e fé pública, sem direitos fundamentais como garantia da cidadania,

não existe Estado de Direito. Desde sua inauguração o Estado constitucional apresenta três modalidades distintas:

“A primeira é o Estado constitucional da separação dos poderes, a segunda, o Estado constitucional dos direitos fundamentais (Estado Social), a terceira, Estado Constitucional da Democracia participativa (Estado Democrático-Participativo).” (Ibid, 2012:p. 47)

Estas três modalidades resultam da transformação efetuada pela expansão crescente dos direitos fundamentais e da invenção de novos direitos. O Estado Liberal, forçado a ampliar constantemente seu conceito de liberdade, engendrou o Estado Social por meio da introdução na constituição dos direitos sociais.

O século XIX foi o século das Constituições liberais individualistas e que configuram o clássico Estado de Direito. O novo Estado Constitucional dos direitos fundamentais é menos marcado pela preocupação com a liberdade e mais com a justiça que abrangem os direitos sociais. Foram os filósofos políticos do Socialismo Utópico (Owen, Fourier, Saint-Simon e Proudhon) além dos fundadores do Socialismo Científico (Marx e Engels) – críticos do capitalismo – que advogaram a reforma social ou a apropriação coletiva dos meios de produção seguida da extinção do Estado. Lançam sobre o Estado uma suspeição que me parece ser a marca da relação que políticos de esquerda mantêm com esta entidade. Sua função consistiria em manter a máquina coercitiva da sociedade burguesa dominante. Os regimes social democráticos respondem aos anseios por uma sociedade mais igualitária e com maior justiça social. Verifico que muitos psicanalistas têm a mesma atitude. É preciso separar o que resulta de suas opções pela esquerda e o que deriva de sua condição de psicanalista.

A passagem do clássico Estado de Direito ao novo Estado Constitucional de direitos fundamentais inaugura, entretanto, uma época de ruptura dos princípios de legalidade e legitimidade. A ação corrosiva de ideologias organicistas antagônicas ao Estado Liberal, em virtude de conflitos sociais cada vez mais agudos, desestabilizaram o ordenamento liberal conduzindo à suspeição contra a legalidade, agora considerada antagônica da legitimidade. Cresce o sentimento anarquista de que o Estado de direito é legal, mas não é legítimo. Cresce a aspiração à soberania popular direta, não mediada pela representação política e pelo voto. Assim, a lei já não é tudo. No constitucionalismo contemporâneo a Teoria da Norma Constitucional passou a ter a legitimidade dos direitos fundamentais como o princípio da normatividade constitucional. Segue-se que:



“Quebrada a unidade dos dois princípios, a sequência histórica nos certificou, duma parte, a paulatina ruína da legalidade; e doutra, a lenta dissolução da velha legitimidade, sucumbente ao império de outras crenças, valores e princípios introduzidos no campo ideológico, econômico, político e social.” (ibidem:p. 54)

A supremacia da legitimidade sobre a legalidade na evolução do Direito Constitucional contemporâneo coloca em tensão a observância de leis e regras que se apresenta em permanente contraste com a legitimidade em concretizar valores e princípios, Como valor supremo ergue-se o princípio da dignidade da pessoa humana. Segue-se que a rede de implicações derivadas da complexidade da aplicação deste princípios dentro do ordenamento jurídico constitucional anuncia uma praça de guerra onde se digladiam interesses, reivindicações, pretensões e expectativas de direitos. Deste estado de coisas deriva a percepção do cidadão comum de que o Estado é fraco e impotente, que reina a anarquia e que a violência ameaça todo o tecido social.

Finalmente, o Estado Constitucional da democracia participativa precisa estabilizar estes conflitos entre direitos numa sociedade complexa e heterogênea, concedendo supremacia aos princípios sobre as normas e regras, das Constituições sobre os Códigos, da legitimidade sobre a legalidade, da Hermenêutica sobre a Dogmática, da justiça sobre a vontade política dos governantes. Cresce a percepção de que o poder judiciário está cada vez mais apropriado por forças políticas que se sobrepõem à aplicação da lei.

### **A psicanálise e o problema da soberania popular**

Este não é um assunto que se preste a manifestações conclusivas. Mas, fico à vontade para defender o ponto de vista freudiano e lacaniano, apropriando-me da definição de conservadores esclarecidos que lhes deram E. Roudinesco e A. Badiou. O conservadorismo se opõe ao progressismo. Em Freud, justifica-se em razão da pulsão de morte, aspecto que ele reconhece como inerente ao funcionamento pulsional e que resulta em dois julgamentos que ele faz do laço social e que me parecem, senão esclarecidos, esclarecedores. Consolida o ponto de vista de Hobbes quando considera que:

“O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lúpus.*” (Freud, 1974: p. 133)

Diferentemente de Arendt (2016), Freud não considerava que a liberdade do indivíduo constitui um dom da civilização. Ao contrário, ela lhe impõe restrições mais pesadas à medida em que avança. Civilização também não é sinônimo de aperfeiçoamento pré-ordenado dos homens. Nenhum evolucionismo social anima o pensamento freudiano. Razão pela qual, declara (Freud, 1976) que “Amar ao próximo como a ti mesmo” é um mandamento impossível. Ideologias socialistas ou comunistas lhe parecem insensatas:

“Os comunistas acreditam ter descoberto o caminho para nos livrar de nossos males. Segundo eles, o homem é inteiramente bom e bem disposto para com seu próximo, mas a instituição da propriedade privada corrompeu-lhe a natureza. A propriedade da riqueza privada confere poder ao indivíduo e, com ele, a tentação de maltratar o próximo, ao passo que o homem excluído de posse está fadado a se rebelar hostilmente contra o opressor. Se a propriedade privada fosse abolida, possuída em comum toda riqueza e permitida a todos a partilha de sua fruição, a má vontade e a hostilidade desapareceriam entre os homens. [...] Não estou interessado em nenhuma crítica econômica ao sistema comunista; não posso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa. Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável.” (Ibid: p. 135)

Lacan (1948/1966), em seu artigo acerca da “Agressividade em Psicanálise”, situa com precisão e clareza tudo aquilo que na condição humana se opõe à realização das utopias socialistas. Mais além da agressividade – que é narcísica – Lacan retoma a teoria freudiana da pulsão de morte para formalizar o Real como impossível. “Amar ao próximo como a ti mesmo” é impossível pois aquilo que nos é mais íntimo (nossa identidade, o que somos como Coisa em si) nos é completamente estranho, êxtimo, odiado e temido.

A natureza essencialmente conflitiva do laço social não nos exime, entretanto, de fazer escolhas políticas. A evolução do Estado moderno pelo caminho das transformações constitucionais me parece compatível com a valorização freudiana central da liderança do tipo paterno. Mais importante do que a figura do líder, amado ou não, são as limitações que lhe são impostas pela separação entre os poderes. Sua função simbólica, isto é, as ideias e abstrações que ele deve encarnar e sua submissão a instâncias institucionais que limitam e regulem seu poder, me parecem de acordo com o espírito da psicologia de grupo freudiana.

Quanto à orientação lacaniana, penso que a inflexão no sentido de tomar a psicanálise como uma ideologia diferente da visão de mundo científica traz ao primeiro plano sua escolha nietzscheana pela tese sobre a verdade: “não há fatos, somente interpretações”. O relativismo que dela deriva explica, talvez, porque Lacan comportava-se como um soberano radicalmente “liberal” cujo poder arbitrário não se curvava diante de nenhum outro poder. É Miller (2011) quem ao retratar

Lacan, afirma que ele se confessava orgulhosamente um transgressor e que bancava o delinquente, o velhaco, o vadio. Suas declarações nos convidam a pensar que espécie de laço social seu exemplo nos inspira:

“Vida de Lacan não saberia negligenciar o fato de que Lacan era analista. Então, vamos dar aos analistas, Lacan como exemplo? {...} Não existe analista exemplar,[...] não se pode dar a vida de Lacan como um exemplo, nem como um contra-exemplo.” (2011: p. 20)

A leitura da civilização contemporânea de Miller (1996/2005) exalta a ascensão do relativismo, graças ao declínio do Nome do Pai. Nossa época testemunha o avanço da pluralização dos nomes do pai, do crescimento dos comitês de ética entre pares, de um tipo de poder que se exerce por meio da contratualidade, isto é, a negociação horizontal entre iguais. O crescimento da ideia de direitos fundamentais e do Estado social me parece compatível com essa tendência da civilização. O estatuto da lei, outrora uma voz imperativa que se faz ouvir, hoje se apresenta como equivalente àqueles que devem ouvi-la e submeter-se a ela. Miller e Milner (2004), ao avesso do elogio à pluralização dos Nomes do Pai, denunciam os engodos do contratualismo generalizado enquanto um esforço ineficaz de conferir estatuto simbólico ao estádio do espelho. Argumentam que uma lei funciona tanto pelo que ela diz quanto pelo que ela silencia. Tudo que não é expressamente proibido, é permitido. É isso um regime liberal, o poder da lei é limitado tal como o poder paterno. A lei expressa a autoridade soberana, régia do Estado como uma garantia da liberdade do indivíduo e do poder estatal de mediação. No regime do contratualismo generalizado, só vale o que está expressamente escrito. O silêncio não funciona como garantia da liberdade. É a sociedade do controle generalizado, onde o poder não cessa de reinventar-se, se exerce de modo ilimitado como o poder materno.

Em lugar de um Estado soberano e garantidor de direitos e deveres entre indivíduos supostamente iguais, temos um Estado mergulhado na quase impossibilidade de fazer a mediação entre os interesses de grupos em conflito que reivindicam ser tratados como minorias ou exceção. Cada vez mais dependemos da negociação entre os defensores da lei e os defensores dos direitos fundamentais. A legalidade da lei vem dando lugar a suposta legitimidade dos acordos entre pares ou até mesmo entre desiguais. É o tempo da hegemonia do discurso politicamente correto.

### **Referências bibliográficas:**

Arendt, H. (2012). *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Arendt, H. (2016). *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.

Aron, R. (2016). *O ópio dos intelectuais*. São Paulo: Três Estrelas.

Badiou, A. e Roudinesco, E. (2012) Jacques Lacan, passado e presente, Editora Difel, Rio de Janeiro

Bonavides, P. (2012) *Teoria geral do Estado*, Rio de Janeiro, Malheiros Editores

Coelho dos Santos, T. (2001). *Quem precisa de análise hoje?* São Paulo: Bertrand Brasil.

Coelho dos Santos, T. Do supereu sujeitado à lei simbólica à normatividade do laço social in: Coelho dos Santos, T. Martello, A. e Santiago, J. (Org.). Os corpos falantes e a normatividade do supersocial Rio de Janeiro, Cia de Freud, 2014, v. 1, p. 27-63. **5**.

Coelho dos Santos, T. (2008a). A política do psicanalista: o saber da psicanálise entre ciência e religião. *Psicologia em Revista*, 14(1), 63-82. Belo Horizonte: PUC-MG.

Coelho dos Santos, T. (2008b). Ciência e clínica psicanalítica: sobre o estruturalismo. *Estudos Lacanianos*, 1(1), 187-199. Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em Psicologia e do Laboratório de Psicanálise da Universidade Federal de Minas Gerais.

Coelho dos Santos, T. (2009). Semblante e discurso: estrutura e verdade na ciência e na psicanálise. *Latusa – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio de Janeiro*, (14). Rio de Janeiro: EBP.

Coelho dos Santos, T. (2009). Do saber exposto ao saber suposto e retorno: ensino, pesquisa e transmissão da psicanálise. *Opção Lacaniana – Revista brasileira internacional de psicanálise*, (54), 83-94. São Paulo: Eólia.

Coelho dos Santos, T. (2009). Do desejo do analista ao analista parceiro-sinthoma. *Curinga*, (27). Belo Horizonte: EBP.

Coelho dos Santos, T. (2010, mai a out.). Ditadura da homogeneidade ou direito ao gozo autista do sinthoma? In: *aSEPHallus Revista de Orientação Lacaniana*, v. V, n. 10.

Coelho dos Santos, T. (2010, out.). Lá onde o inconsciente falassério, o real morre de rir. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, (58), 147-159. São Paulo: Eólia.

Coelho dos Santos, T. (2012). Existe uma nova doutrina da ciência na psicanálise de orientação lacaniana? In Coelho dos Santos, T.; Martello, A. & Santiago, J. (Orgs.). *De que real se trata na clínica psicanalítica? Psicanálise, ciência e discursos da ciência* (pp. 35-61). Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Coelho dos Santos, T. (2012, mai. a out.). O lugar certo onde colocar o desejo do analista na era dos direitos. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 7(14), 14-26. Recuperado de [http://www.isepol.com/asephallus/numero\\_14/artigo\\_01.html](http://www.isepol.com/asephallus/numero_14/artigo_01.html).

Coelho dos Santos, T. & Lopes, R. G. (2013). *Psicanálise, ciência e discurso*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.

Coelho dos Santos, T. (2014). Responsabilidade coletiva ou responsabilidade subjetiva: a saúde é um direito ou um dever? In: Barros R. M. M e Anciães V. *Psicanálise e saúde: entre o sujeito e o Estado*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.

Coelho dos Santos, T. (2014, agosto). A psicanálise é uma ciência e o discurso analítico é uma práxis? In: *Revista Ágora, Estudos Psicanalíticos*.

Coelho dos Santos, T. (2016a). O Outro que não existe: verdade verídica, verdades mentirosas e desmentidos veementes. *Ágora*, (19), 565-582. Rio de Janeiro: PPGTP/UFRJ.

Coelho dos Santos, T. (2016b) Desmentido ou inexistência do Outro: a era da pósverdade. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, 11(22), 4-19. Recuperado de [www.isepol.com/asephallus](http://www.isepol.com/asephallus). doi: 10.17852/1809-709x.2019v11n22p04-19.

Freud, S. (1976) A questão de uma Weltanschauung, in Novas Conferências Introdutórias, In J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, (Vol 22, pags. 193-222), Rio de Janeiro, Imago (trabalho original publicado em 1933)

Freud, S. (1976) Psicologia de grupo e análise do eu, in: In J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol 17, pags. 89-182) Rio de Janeiro, Imago (trabalho publicado originalmente em 1921)

Freud, S. (1974) O futuro de uma ilusão, In J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol 21, pags:13-74) Rio de Janeiro, Imago (trabalho publicado originalmente em 1927)

Freud, S. (1976). Mal-estar na civilização. In J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 81-178). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1930[1929]).

Hobsbawm, E. (1962). *A era das revoluções*. São Paulo: Cia das Letras.

Hobsbawm, E. (2003). *Revolucionários - Ensaio contemporâneos*. São Paulo: Paz & Terra.

Jones, E. (1979) *Vida e obra de Sigmund Freud*, Rio de Janeiro, Zahar Editores

Lacan, J. (1998). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1959-1960).

Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original publicado em 1965-1966).

Lacan (1998) A agressividade em Psicanálise, Rio de Janeiro, Jorge Zahar (Trabalho originalmente publicado em 1948)

Lacan, J. (1969-1970/1991). *Le séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1971/2006). *Le séminaire, livre XVIII: d'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil. Zahar (Trabalho original publicado em 1975-1976).

- Lamounier, B. *Liberais e antiliberais: a luta ideológica do nosso tempo*, Cia das Letras, São Paulo, 2016
- Lamounier, B. *Tribunos, profetas e sacerdotes: intelectuais e ideologias no século XX*, Cia das Letras, São Paulo, 2014
- Miller, J.-A (2003b). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Miller, J.A. (2011) *Vida de Lacan*, Rio de Janeiro, Litteraterra,
- Miller, J.A. e Milner, J.C. (2004) *Évaluation: entretiens sur une machine d'imposture*, L'instant de voir, Paris
- Miller, M. A. (1998). *Psychoanalysis in Imperial Russia and in Soviet Union*, New Haven, University Press.
- Miller, M.A. *Freud and the Bolsheviks: Psychoanalysis in Imperial Russia and the Soviet Union*, New Haven: Yale University Press, 1998
- Matet-Lazarus, C. (2012). *Rapport de la commission de la passe 2010-2011 (A10-B10)*, *École de la Cause Freudienne*, Paris.
- Roudinesco, E. (1994) *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, História de um sistema de pensamento*, Rio de Janeiro, Cia das Letras
- Rice, J. (1998). *Freud's Russia: National identity in the evolution of Psychoanalysis*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Tucker, R. C. *Stalin as a Revolutionary, 1879-1929*, New York: Norton, 1973
- Wolfenstein, E. (1967). *Victor The Revolutionary Personality: Lenin, Trotsky and Gandhi* Princeton: Princeton University Press.