

AS NORMAS IMPERFEITAS: INSTITUIÇÕES JURÍDICAS E DESTINOS PULSIONAIS

Monique David-Ménard

Professora de Filosofia e Diretora de Pesquisa na Universidade Paris-VII-Denis-Diderot, Psicanalista membro da Société de Psychanalyse Freudienne (SPF). Foi membro da École Freudienne de Paris e do Centre de Formation et de Recherches Psychanalytiques (CFRP). Doutora em Filosofia e em Psicopatologia Clínica e Psicanálise.
E-mail: mdm01paris@aol.com

Resumo: Tem-se como objetivo testar a viabilidade de uma articulação entre subjetividade e democracia baseada na retórica dos desejos que, sob determinadas condições a serem precisadas, podem solucionar os impasses causadores de sintomas. Coloca-se a questão de saber se os argumentos pelos quais os desejos singulares se constituem são dependentes de uma lógica. Aprecia-se que a retórica dos desejos não se articula ao político em um sentido definido acima da democracia, pois o desejo não pode ser resumido a uma lógica. Posteriormente, trabalha-se com dois exemplos clínicos que ilustrarão a retórica no campo da análise e demonstram que a repetição e a significância de desejos não são primeiramente reguladas por uma lei universal da sexuação. Define-se singularidade a partir de um impasse na história de relações ao gozo e das identificações, apontando que singular não se opõe ao universal. Apoiado na concepção hegeliana, afirma-se que a singularidade não é sempre determinada como a síntese do universal e do particular, mas que ela designa a materialidade de dispositivos reais. Ao abordar afetos e política, com base na teoria do direito abstrato de Hegel, conclui-se que o social e o político oferecem aos impasses de desejo modos-tipos de substituir suas apostas e de se desconhecer, e, por isso, tem-se a riqueza dos conflitos sociais tratáveis onde as paixões seriam intratáveis. Ao legislar sobre as propriedades, o direito abstrato no sentido hegeliano do termo, possui não apenas uma função econômica, mas também uma função simbólica. Finalmente, considera-se que a opacidade residual na transposição de desejos ocasionada pela política e o social pode ser fecunda pela relativa impessoalidade de sequências de atos que ela põe em forma. Conclui-se assinalando a possibilidade de uma “subjetividade democrática” que permita às subjetividades transpor seus conflitos subjetivos sem os explicitar.

Palavras-chave: psicanálise; política; direito; desejo; singularidade; democracia.

Abstract: The aim of the present paper is to test the feasibility of an articulation between subjectivity and democracy based on the rhetoric of desire which, under certain conditions that need to be accurately expressed, can solve the impasses that cause symptoms. It is discussed whether the arguments through which singular desires are constituted depend on a logic. It is argued that the rhetoric of desire is not articulated with politics in the above mentioned sense of democracy, because desire cannot be summarized as a logic. Then, two clinical examples illustrate the rhetoric in the field of analysis and show that the repetition and significance of desires are not primarily regulated by a universal law of sexualization. Singularity is defined based on an impasse in the history of relations to enjoyment and of identifications, and it is shown that singular does not oppose to universal. Based on the Hegelian conception, it is stated that singularity sometimes is not viewed as the synthesis of universal and particular; rather, it denotes the materiality of real devices. By approaching affections and politics, in light of Hegel's theory of abstract right, it is concluded that the social and the political offer to the impasses of desire modes-types of substituting their bets and of failing to know oneself. Due to this, there is the richness of the social conflicts that can be treated where passions would not be treated. When the abstract right in Hegel's sense legislates about properties, it has not only an economic function, but also a symbolic one. Finally, it is considered that the residual opacity in the transposition of desires caused by politics and by the social can be fruitful due to the relative impersonality of sequences of acts that it puts into form. The paper is concluded by signaling the possibility of a "democratic subjectivity" that allows subjectivities to transpose their subjective conflicts without explaining them.

Keywords: psychoanalysis; politics; right; desire; singularity; democracy.

Refiramos, por hipótese, à idéia, desenvolvida por Ernesto Laclau (2000), de que uma democracia seja uma sociedade na qual a identificação de significantes que representa a unidade ausente de uma comunidade suponha uma luta entre várias diferenças que vêm da sociedade civil; e que essas reivindicações, opostas como os fenômenos de uma língua, tentam, além disso, ocupar uma função hegemônica sedutora e, entretanto, constitutiva da política. Aceitemos igualmente a idéia de que, numa tal sociedade, a necessidade de fazer valer certos conteúdos de reivindicação como representativos do universal, compreendido como totalidade, tende a introduzir os interesses, estruturados pelas suas diferenças mútuas, numa lógica de equivalência. O que pode querer

dizer nesse caso “subjetividade democrática”? Ligar esses dois termos deixa supor que haja algo em comum entre a universalização de uma reivindicação particular, que vem a ocupar o lugar do significante vazio da totalidade política, e a retórica ou a lógica pela qual, no campo político, os sujeitos transformam seus interesses e suas paixões – para empregar um vocabulário clássico; transformam seus destinos pulsionais – para empregar um vocabulário freudiano; ou, ainda, afastam, sem o desmentido, o Gozo que polariza seus desejos – para empregar um vocabulário lacaniano.

Esta exposição visou, então, pôr à prova a hipótese de uma tal articulação: há certamente uma retórica dos desejos que pode, em condições a precisar, solucionar os impasses que fabricaram os sintomas. Mas a questão que se coloca é de saber se os tropos, pelos quais o estilo dos desejos singulares se constitui, dependem, além disso, de uma lógica. Definamos provisoriamente a lógica como um pôr em forma suplementar que consiste em relacionar os tropos do desejo à oposição do particular e do universal. Em lógica, por essa única razão, transforma-se a retórica em proposições capazes de revelar a veracidade e a falsidade. E, em psicanálise, a construção de uma relação entre a retórica dos fantasmas e a quantificação de julgamentos que são considerados resumir esta retórica conduz a axiomatizar a sexualidade, como o fez Lacan nas “fórmulas da sexualidade”. Estas últimas tentam pensar a diferença entre o masculino e o feminino como exprimível pela quantificação desde que essas posições se coloquem diversamente em torno de um termo abstrato comum; dessas duas posições sexuais, uma é solidária da contradição entre o universal e o particular (lado masculino) e, o outro, da oposição entre o universal e aquilo que lhe escapa (lado feminino) sem o contradizer. O equivalente na sexualidade do papel jogado pelo significante vazio do todo da comunidade seria, então, o falo acentuado por um signo: vazio de significação, ele resume, entretanto, através das fórmulas lógicas nas quais ele pode entrar, todas as possibilidades de sexualidade.

Enfim, se se verificasse que a identidade ou, pelo menos, a similitude dos mecanismos pelos quais se transformam os desejos dos sujeitos e pelos quais os conteúdos das lutas sociais chegam a valer para a unidade ausente da comunidade política não fosse assegurada, seria preciso se perguntar se a política não teria por função, antes, de inventar os dispositivos institucionais, jurídicos, culturais que empenham os indivíduos de uma sociedade nos empreendimentos que mobilizam seus desejos sem que estes tenham que se definir como sujeitos singulares.

As substituições de objetos e a retórica de desejos

Há uma retórica dos desejos, mas ela não se articula ao político no sentido definido mais acima da democracia, já que ela não pode se resumir a uma lógica.

Em *Les constructions de l'universel*, tentei mostrar o que é preciso compreender por singularidade nos destinos pulsionais, para experimentar a transferência: a idéia freudiana de que uma vida humana pode ser considerada como um destino pulsional equivale a isto: os objetos pulsionais, sendo todos da mesma materialidade que um corpo concernido pelo prazer, o desprazer e o gozo, não têm nada de natural: são as experiências de perda e de transformação dos primeiros objetos pulsionais, tomadas das primeiras pessoas amadas, que traçam a singularidade, o caráter “de não se assemelhar a nada” de nossos desejos. Desde que Freud descreve esses processos, ele emprega a expressão *einzigiger Zug*, que Lacan retomou e desenvolveu de modo esclarecedor, em particular no Seminário de 1960-1961 sobre *L'Identification*, para mostrar que os traços identificatórios que fabricam um sujeito de desejo e que programam os objetos capazes de causar seus desejos não introduzem o sujeito a uma plenitude, mas a uma experiência de falta ou de inadequação. Este não pode se reconhecer sem divisão de si nos objetos que, todavia, o constituem como sujeito-ao-desejo. Poder-se-ia descrever a clínica analítica como o pôr em evidência este *einzig*, este caráter “de não se assemelhar a nada” e, contudo, decifrável por destinos pulsionais, que segue o traçado das substituições de objetos de uma pulsão. Sobre esse caráter singular de objetos pulsionais tomados nas substituições, Lacan e Freud não dizem exatamente a mesma coisa. Uma vez que o objeto é eminentemente substituível, que ele pode ser deslocado, escreve Freud, quantas vezes se queira, então esse objeto é do mesmo registro que a linguagem. A substituíbilidade implica que se falha em abandonar certos objetos e a linguagem é o elemento na qual essas perdas podem encontrar sua forma.

Exemplos clínicos

Tomemos dois exemplos clínicos que precisarão do que é feita essa retórica dos desejos no campo da análise: uma mulher que teme que seu amante a abandone, sonha que ela está com sua filha numa fila que se assemelha à espera de judeus diante dos fornos crematórios. Ela se permite, entretanto, passear na vila vizinha onde circula com um carro vermelho emprestado por um amigo; depois se sente envergonhada de ter deixado sua filha sozinha e acorda angustiada.

As associações do sonho a levam a um tropo, justamente, que opõe dois homens: aquele que ameaça abandoná-la e que lhe disse recentemente: “vou vir ver sua filha”, e um outro homem bem diferente do primeiro que deu recentemente os primeiros passos para conquistá-la e que tinha um belo carro, contrariamente ao primeiro, que circula a pé. “Ter um belo carro” [*“En avoir une belle”*], em francês, tem uma conotação fálica bastante audível e quando, durante a sessão, essa analisada pronuncia a expressão, ela explode de rir no momento em que está contando seu pesadelo, reconhecendo, nesse sonho, onde ela imagina o pior podendo sorrir, um modo de tornar representável a passagem de um homem a um outro. Ela afasta assim, pela invenção, em sonho, num cenário que substitui um homem por um outro através do significante do belo carro, o risco de melancolia que a torturaria devido à separação que se perfila na sua vida. Em *Les constructions de l’universel*, interessei-me em mostrar que substituir um objeto por um outro não fazia, aqui, penetrar na problemática da perda numa lógica da equivalência de todos os objetos, solidário da formação de uma culpabilidade de um sujeito diante de uma lei universal que resumiria *a priori* todas as perdas postas, desde então, como necessárias, mas que se trataria de um tropo que dá forma a uma vergonha de existir que correria o risco de sair fora de si. Em outras situações, essa vergonha tinha produzido uma melancolia, mas, graças à transferência, a analisada inventou a língua de uma separação possível que não era mais a abolição de sua vida. O elemento transferencial consiste, nesta cura, numa interpretação da minha parte: um pouco antes da sessão desse sonho, e em relação a um outro sonho na qual uma manifestação agrupou na rua 300 000 homens “a pé” [*“à pied”*] (suspender [*mis à pied*] = cessar [*au chômage*]); lancei: “quantos homens disponíveis”, abrindo num jogo uma saída possível do desespero.

A “imaginação do pior” que constitui uma sublimação antes que um recalcamen- to, não introduziu essa invenção de uma nova diferença significativa numa lógica de equivalências de objetos, como é o caso no adágio: *une de perdue, mille de retrouvées*; mas esse tropo do desejo substitui a fixação melancólica a um objeto absoluto por um traço de humor que abre, graças ao sonho, a um futuro possível.

Segundo exemplo: um homem que tinha sido classificado na categoria de “distúrbio bipolar” na nomenclatura psiquiátrica atual, passa por um estado de hesitação permanente assim como nas suas escolhas de objetos sexuais – ele vive com mulheres, mas tem uma atração notória pelos homens –; e quanto às suas atividades profissionais:

ele pede demissão aos brados da direção de uma empresa onde ele ingressou graças aos conhecidos de seu pai, pois, diz, ele não foi feito para esse tipo de vida, “isto não é ele”; ele é, antes de tudo, um artista e quer se tornar pintor. Sua vida é ritmada por episódios recorrentes de desespero, uma vez que passa de uma posição a outra entre dois domínios, somente “durando” nalguma das posições que ele ocupa alternadamente. O pai desse homem teve, quando ele tinha seis anos, um acidente no cérebro que o deixou fora de condições de assumir qualquer trabalho que ele então ocupava “de alto funcionário”. Além do que, o analisado tem uma filha que nasceu com um sintoma neurológico que se parece com aquele que provocou a doença incurável de seu pai. Ele hesita sem fim nisso também, não suportando se ocupar dessa criança, só podendo, durante muitos meses, “realizar” tal, senão por ele ser pai, e isso se faz passar como uma maldição.

No momento da eleição do último papa, ele teve um sonho de angústia: está no quarto de seus pais, o muro rui e uma aranha está presa no muro do quarto, prisioneira de fissuras.

Ele viu, em vigília, sua irmã e se recorda de repente que, na morte de um papa precedente, vinte anos antes, estava com ela quando ouviu uma emissão de rádio que dizia: “Um novo papa foi *convocado a reinar* [à régner]”. Ele se lembra muito bem que a emissão se tratava da espera da cor da fumaça no Vaticano: será ela branca, será ela negra? Quer dizer: o novo papa foi ou não designado? *Um novo papa é convocado arañhar* [araignée]. Ora, essa antiga eleição aconteceu no momento em que seu pai foi arruinado. A espera concernida à cor da fumaça no Vaticano o reenvia ao período de espera – meu pai vai se curar? – o que fez oscilar sua vida disto que ele imagina retrospectivamente como um paraíso para uma existência onde ele se consagra a ignorar que há um morto-vivente nele: “meu pai, eu o bufei”, disse então. O “*a reinar*” [à régner] o fez dizer que viveu toda sua adolescência na esperança delirante que seu pai fosse curado.

Na cura, o sonho inventa um significante que pudesse transformar uma perda insuportável e lhe fazer experimentar, enfim, o sofrimento admirativo que ele tinha por seu pai desde que este último foi arruinado. Essa introjeção de morto-vivente, para que ele não esteja morto para ele, se destaca na sua vida pela extrema importância que ele concilia às vestes: ele adorava, quando criança, ver seu pai se vestir, este era muito elegante, vestido sempre à moda de Londres, e ele, o filho, se vestia com bastante apuro num gênero não-conformista e vidente: trajes vermelhos com ricas, num modo

de trajar bem esporte misto com detalhes elegantes. Um dos primeiros sonhos tidos durante sua análise o representava descalço (justamente) num casamento enquanto seu pai usava um traje de fio de ouro.

Então, os desejos atravessam as experiências constitutivas da sexualidade inventando uma retórica a partir dos restos diurnos e dos materiais eventuais, pessoais, mas também históricos, que um sujeito toma como tantos traços singulares capazes de encontrar similitudes no espaço transferencial. Por exemplo, sua hesitação se destaca durante muito tempo por um jogo constante sobre os horários, a presença e a ausência, que recolho por muito tempo, por minha vez, como um enigma, não sabendo ao certo com qual propósito, salvo por fazer a aposta de lhe permitir colocar em cena essa hesitação, o que é fundamental. Colocar em cena, é o caso de o dizer, porque ele ama ser olhado, em particular quando dança: ele dança por horas se os outros o olham, e o gozo sexual está bastante ligado para ele à feição, que seja com uma mulher ou com um homem. Essa hesitação sobre os horários das sessões vai de par com sua hesitação sobre suas escolhas de objeto – heterossexual ou homossexual – e sobre o que o mantém na vida – a indústria ou a pintura, as passagens incessantes sendo acompanhadas por um sofrimento inverossímil e durante muito tempo sem limite que o fez ser classificado como maníaco-depressivo.

Como se vê ainda aqui, a repetição e a significância de desejos não são primeiramente reguladas por uma lei universal da sexuação – seja eu homem ou mulher –, a lei imponente de escolher de modo nítido, incondicional teria dito Kant. Os componentes homossexuais de seu desejo se relacionam a esse período (seis anos) brutalmente interrompido em que ele adorava seu pai. Os traços exibicionistas de seu desejo concernem seu sexo, mas se trata aí como de um pênis que não suportaria ser transformado em falo. “Ser convocado a reinar” é ao mesmo tempo muito importante, porque ele hesita sem cessar em ser um dirigente e, contudo, pintar na solidão é insustentável.

O que quer dizer “singularidade”?

Gostaria de precisar o que compreendo aqui por “singularidade” dos destinos pulsionais segundo Freud ou do desejo segundo Lacan: singular quer dizer aqui que “não se assemelha a nada”, mas não no sentido em que se trataria de uma apologia ao indivíduo; inclusive, o que denominamos muito rapidamente “indivíduo” é realizado, nos dois casos, de “peças e pedaços” tomados sobre nossas paixões e experiências,

infantis e atuais. “Singular” designa o caráter ao mesmo tempo programado e, contudo, contingente da repetição, que permite um impasse da existência de voltar a jogar de outro modo: há uma inventividade e um risco tomado por esses dois analisados que consiste em encontrar, no espaço da cura, os detalhes significantes que lhe permitem inventar tropos, sonhando e nas sessões, daquilo que eles vivem de modo desesperados. O sonho do primeiro analisado “aproveita” daquilo que eu disse sobre a suspensão [*la mise à pied*] de 300 000 homens para sair da melancolia pela imaginação do pior: um homem a abandona e isso é imediatamente o campo de concentração, mas, outro, com o meio de escapar... e isso graças à oposição “suspensão”/ um outro “tem um belo” (carro).

Para o analisado, a singularidade consiste em arriscar suas hesitações perpétuas entre vir e não vir, entre “estar no extremo”, como ele disse, e gozar passivamente de ser olhado, entre estar quase morto e ser vivente, para recomeçar de outro modo ao mesmo tempo o desejo de ser seduzido e o trauma da ruína de seu pai, morto-vivente que lhe corrompe a vida. E isto, tendo ousado também aproveitar da morte recente de um papa para inventar um objeto fóbico, a aranha, que dá os contornos de sua angústia.

A singularidade designa o processo pelo qual um impasse na história de relações ao gozo e das identificações volta a jogar graças às invenções significantes que ligam os detalhes transferenciais aos “traços unitários” que marcaram a história. Diz-se “singularidade” também uma vez que o modo cuja transferência e história são postas em correspondência supõe uma diferença entre os dois campos: a “disparidade subjetiva”, para retomar uma expressão de Lacan, não é a mesma nos restos identificatórios que são o resultado da sexualidade infantil face à adulta e naquilo que o analisado toma do analista. O ponto em comum entre essas duas dissemetrias é que as realizações sexuais são interditas ao terem sido investidas, o que favorece, justamente, as invenções retóricas do desejo que dão forma aos “traços unitários”. Ora, é o pôr em relação desses dois campos que faz a “densidade” da repetição e por isso mesmo, sua singularidade. Se uma análise pode ser eficaz, é graças ao conteúdo diferente destas duas cenas: o desejo de incesto e de assassinar não são convocados do mesmo modo na história dos sujeitos e na transferência, e é justamente o pôr em relação significativa desses espaços heterogêneos que torna possível uma saída do impasse. Deleuze nomeou esse gênero de agenciamento “síntese disjuntiva”.

Então, “singular” não se opõe aqui a “universal”: nem ao universal serial de um predicado que, em lógica, é atribuído a todo elemento de um conjunto, nem ao universal totalizante que, de Aristóteles a Hegel, relaciona o que é dito de cada elemento de uma série à série ela mesma considerada como um todo, nem a cada elemento *x* pertencente a um conjunto. Recordar-se que, segundo Aristóteles, é dito universal o que não somente é predicado de cada sujeito, mas o que caracteriza o sujeito por ele mesmo e enquanto tal. Segundo Hegel, o ponto de vista da totalidade substitui este “por ele mesmo e enquanto tal” da essência. Em lógica, desde Frege, quer dizer, desde a crítica da lógica aristotélica, o conjunto não deve ser pensado como um todo, pois ele é, por definição, infinito.

Nos dois exemplos que citei, nada ganhamos ao dizer que a junção inventada pelo analisado e pelo analista, entre a transferência e os traços unitários, valem para “o todo” do desejo. Não podemos de uma só vez considerar a singularidade do processo que inventa substituições de traços e de objetos, e dizer de um significante soberano ou de um significante-mestre, como diria Lacan.

Tomei o cuidado de escolher exemplos que, num homem como numa mulher, oferecem um material fálico, mas que, todavia, não damos conta da dinâmica própria à transformação axiomatizando o processo da cura que se colocaria então em torno de dois modos de se relacionar ao significante “phi”, supondo resumir o essencial dos pólos identificatórios.

Singularidade da cura, isto quer dizer que o princípio de seu poder se mantém nessa mistura de programação da repetição e da contingência de elementos selecionados por aquilo que é primeiramente inconsciente segundo o paciente e não sabido pelo analista. Singularidade não se opõe à universalidade, mas caracteriza a complexidade do dispositivo que mobiliza de um modo parcial, mas decisivo, contingente, mas determinado, as cenas da história infantil bloqueadas e da transferência.

A análise hegeliana da singularidade

Que a singularidade não seja sempre determinada como a síntese do universal e do particular, mas que ela designa também a materialidade de dispositivos reais, encontro, paradoxalmente, num exemplo segundo o próprio Hegel, em *Grundlinien*

der Philosophie des Rechtes. Três termos são empregados nesta obra para designar o particular ou o singular e só o segundo desses termos entra na lógica daquilo que contradiz o universal da lei.

Hegel trata primeiramente, sob o nome de direito abstrato, as relações que se instauram entre os homens pela mediação das coisas inanimadas, metafisicamente diferentes das vontades que se fazem reconhecer como proprietários; as insuficiências desse direito levam à exigência, para as vontades, de produzir situações a partir da vontade, enquanto que as coisas das quais uma vontade é proprietária não podem senão ser “encontradas” passivamente, naquilo que não convêm ao que há de ativo numa vontade.

Hegel denomina então *einzel* do que é visado por uma vontade que tem um projeto determinado (*Vorsatz*) e que o realiza. Que a dita vontade seja necessariamente confrontada às conseqüências que o projeto não domina não faz perder em nada o fato de se ter um conteúdo que não se assemelha a nada que faz o empenho da vontade na realidade social.

A este *einzig* – que, na ação, revela sempre um sujeito desigual a ele mesmo como o *einziger Zug* freudiano –, responde, no seguimento da análise hegeliana, àquilo que é propriamente o particular: *das Besondere*. A consciência de si moral só é dita particular, no seguimento deste capítulo sobre a moralidade subjetiva, quando não se trata mais do projeto singular da ação (*Vorsatz*), mas de sua intenção (*Absicht*). É nesse registro que o particular se opõe ao universal. A importância da materialidade do propósito preciso é então concebida como menos importante que aquela exigência reflexiva de dar valor ao que se está por fazer na confrontação à universalidade de uma lei. O propósito preciso, por conseguinte, é determinado como particular. *Besondere*, em alemão, quer dizer, ao mesmo tempo, particular e separado, e Hegel joga explicitamente nesse duplo sentido. É porque a consciência moral se define pela exigência da intenção universal que ela distingue dela mesma a materialidade sempre particular dessas ações, se distinguindo por isso mesmo do projeto. A cisão do universal e do particular, que é também sua correlação, vale para esse momento da análise da vontade.

Enfim, quando ele trata das relações das Igrejas e do Estado, Hegel emprega ainda uma outra palavra para dizer o que é singular, e num sentido ainda diferente: a religião, escreve, é muito útil num Estado se ela serve para cultivar o sentido da comunidade na interioridade da vida dos indivíduos que formam o corpo social: no “Estado externo”, quer dizer, na sociedade civil regida pela concorrência de interesses, o sentido

da comunidade se dissolve na interdependência mecânica das vontades. E as regras estatais corrigem do exterior os efeitos dessa concorrência mecânica. A religião, quanto a ela, tem por função forjar uma comunidade da alma e do coração, pelos seus ritos e pela apropriação por todos de um absoluto denominado “Deus”. Hegel denomina *eigen* e não mais *einzel* nem *besondere* essa interiorização de uma experiência separada do absoluto. Trata-se de fazer “Deus” seu, não completamente só para si, mas graças ao modo pelo qual todos também o fazem e na interioridade de “si”.

Concluamos parcialmente: é bastante notável que Hegel, cujo pensamento é, contudo, polarizado pelas formas múltiplas de oposições entre o universal e o particular, quer dizer, que se une a uma lógica e a uma ontologia do político, não reduza toda singularidade a esse momento. Ora, para que uma análise de desejos se articule diretamente a uma teoria do político, seria preciso que esses dois campos fossem concebíveis por uma mesma lógica, estrutural (Laclau) ou totalizadora (Hegel), que fizesse ao significante-vazio-de-significado jogar um papel similar. Mas se a singularidade de processos de desejo consiste numa especificidade epistemológica ligada ao dispositivo, se essa singularidade não se inscreve numa lógica da sexuação, quer dizer, se ela não tem um termo representando o absoluto, mesmo vazio, no processo de sexuação, então a articulação do político e do desejo não pode ser pensada por uma comunidade de estrutura.

Articular e separar afetos e política

Como, portanto, articular política e processos de desejo? De vários modos, sem dúvida, e poder-se-ia, por exemplo, se referir à concepção de normas segundo Judith Butler em *Bodies that matters*: uma sociedade estabelece sempre, de diversas maneiras, uma separação estrita entre os gêneros que é, para *psique*, indutor de melancolia; essa separação fabrica, na sexuação, lutos impossíveis e não reconhecidos. Mas por isso mesmo, o repúdio aos amores homossexual precoces forma a psique ela mesma. O “corpo erógeno” seria o efeito de uma retórica hipocondríaca e fálica tomada no repúdio aos amores impossíveis de serem reconhecidos e, então, impossível à perda. O interesse desta análise é de ligar muito estreitamente a produção do *socius* e a produção da *psyche*. Mas as pulsões não são, talvez, somente formadas por um tropo; e uma sociedade não é, talvez, somente um sistema de normas. Não é somente, do mesmo

modo, um sistema estruturado de circulação de bens e de mulheres. Nem somente uma transformação social da natureza, no sentido hegeliano do termo, articulado a uma servidão da *psique* que reconduziria o tropo da hipocondria.

Gostaria de me apoiar sobre um Hegel diferente daquele das relações entre sociedade civil e Estado; um outro Hegel, também, diferente da dialética do mestre e do escravo.

Desejo, para isto, apresentar uma leitura um pouco atípica da *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, que poderia nos dar a idéia de uma articulação paradoxal entre a retórica de desejos e a lógica do político.

No lugar de concentrar nossa atenção sobre a problemática relação do Estado à sociedade civil, como nós fizemos seguindo Marx e Kojève – o Estado como pura mediação e como totalidade é um puro “dever-ser” ou uma *Wirklichkeit?* –, destaque-mos a fecundidade de toda a análise do direito abstrato: a propriedade como direito consiste no face-a-face de uma vontade às coisas inanimadas. É pela mediação de coisas, naturais ou artificiais, que os homens produzem a si mesmos como pessoas jurídicas, capazes de se reconhecerem mutuamente como proprietários. A propriedade só adquire a função de uma norma social infligindo sob o não-humano. É o ponto de vista da posse, da alienação de bens e de contratos, de herança.

Ora, o que é interessante no direito à propriedade é que ele é uma norma imperfeita de relações sociais: graças a essa imperfeição mesma, todas as relações sociais que intentam fluir nas fórmulas que dispõe o direito de propriedade se mostram mais ricas de conteúdo que essa forma jurídica mesma. Isso não impede em nada que o pôr em forma da vida social pela propriedade tenha uma função indispensável, mas seus prejuízos são tão importantes como seus êxitos. Tem-se aí a situação inversa daquela que caracteriza o estatuto lógico do Estado: este último é definido como mais racional e real que todas as esferas da vida social nas quais ele brilha por sua ausência; o que lhe marca – Hegel o sabia bem e Ernesto Laclau nos lembra dele – com o estatuto do Deus de provas ontológicas: aquele do mestre Eckart, mas também aquele de Santo Anselmo. Aqui, somente a norma é positiva e as realidades que ela não organiza, ou não completamente, serão consideradas contingentes, acidentais, de uma racionalidade imperfeita, etc...

No direito abstrato, ao contrário, a norma é considerada como uma grande invenção social e, ao mesmo tempo, como deixando escapar fora dela uma grande parte daquilo que faz a riqueza de tudo aquilo que é produzido por uma cultura.

Do que se trata uma norma? Daquilo que a heterogeneidade metafísica do objeto possuído e da vontade livre que se afirma pela relação a uma coisa permite determinar sobre o que da propriedade ela pode ser aplicada e sobre o que ela falhará, dando assim a prova de sua imperfeição: por exemplo, as obras do espírito e da cultura não terão jamais êxito em fluir no direito de herança, pois uma obra é demasiada concreta – ela concerne a todos os seres humanos de uma cultura ou mesmo à humanidade como tal – para entrar naquela correlação entre as vontades dos proprietários e as coisas. Enquanto famílias, as heranças continuam a existir e as obras do espírito produzidas por um de seus membros serão sempre a ocasião deste processo, que exprimem, justamente, que a transmissão familiar é bastante restringida para os objetos que adquiriram uma densidade espiritual mais rica que toda propriedade pessoal. Ou ainda, antes de ter mostrado sobre o que suporta a relativa conveniência do pôr em forma as relações entre os homens por aquele face-a-face de vontades a coisas – em particular, na alienação de objetos, ou na busca da equivalência quantitativa entre os delitos e as punições da lei –, Hegel concilia a maior atenção às múltiplas relações sociais em que a realidade mesma é concebida pelo modo, cada vez singular, em que o direito de propriedade falha: por exemplo, uma vez que o objeto possuído deve ser heterogêneo à vontade, o assassinato é interdito: o corpo de outrem não tem, para mim, a exterioridade necessária em relação à sua vontade para que eu possa ter o direito de ser o proprietário. E, pela mesma razão, toda lesão infligida ao corpo de outrem é uma lesão à sua personalidade mesma. Ao contrário, desde que se trata de mim mesmo, escreve Hegel, posso distinguir meu corpo de minha vontade. Se bem que não se está de nenhum modo interdito, pelo direito abstrato, de me infligir sofrimentos ou de me matar.

Mais interessante ainda para nosso propósito: lembremos que, para Hegel, o casamento não é um contrato: a violência de nossos desejos retém tão intimamente a relação de conjuntos que seria absurdo querer ajustá-la por esse “modelo” do contrato. O modo cuja história de uma relação conjugal se tece mostra uma interação entre os desejos (para os homens somente, segundo Hegel, como se sabe!), os sentimentos e a procriação, mas não é isso que é regulado pelos notários. Certo, os notários participam

da vida das famílias, mas a norma jurídica pela qual eles colocam em forma as relações humanas permanece exterior ao que ela rege parcialmente. Um casamento não é um contrato, pois a selvageria dos sentimentos se civiliza, numa família, por uma dinâmica que tem outras leis.

Poder-se-ia tomar exemplos, ainda, nos quais Hegel é exímio em descrever a riqueza do concreto pelo modo cuja forma da propriedade se frustra para ser dada numa fórmula racional.

Mas esse “modelo imperfeito” da propriedade, graças à sua imperfeição mesma, dá também uma outra idéia: representando as relações entre agentes sociais como relações entre vontades e coisas, o direito abstrato evita aos agentes sociais se reconhecerem, quer dizer, de se afrontarem diretamente... E isso graças ao fato de as pessoas jurídicas não serem sujeitos dotados de interioridade psicológica.

Não é somente na transformação da natureza sob condição de dissimetria entre dominantes e dominados que “as coisas” mediatizam as relações entre os homens. A filosofia do direito não é um simples acréscimo à dialética do mestre e escravo. E a distinção imóvel entre as esferas públicas e privadas da existência dos cidadãos não diz nada do caráter fecundo da disjunção entre as subjetividades e as instituições. Assim como falar de propriedade pode evitar aos conjuntos em discórdia de se entrematarem, do mesmo modo, na maneira cujos dispositivos institucionais imputam os processos de desejo transformando-os todos em outra coisa que eles mesmos, talvez haja uma transformação que seja uma disjunção inventiva. O social e o político oferecem, talvez, aos impasses de desejos, modos-tipos de substituir suas apostas e de se desconhecer, e, por isso, se tece a riqueza de conflitos sociais tratáveis lá onde as paixões são intratáveis. Quer dizer, o que é precioso, no direito abstrato, no sentido hegeliano do termo, é seu caráter formal. Há uma função simbólica e não somente econômica mesmo que esta legisle sobre as propriedades. No direito abstrato e, também, nas instituições mais concretas, essa forma permite que as relações entre os homens não se mostrem diretamente enquanto relações entre subjetividades, mas enquanto relações entre coisas. Hegel teve, certamente, de sonhar erroneamente sob o nome de Estado, de uma instância coletiva que seria a mediação mesma, sem opacidade residual entre as subjetividades e os dispositivos jurídicos. Pois não é a transparência da mediação que permite às subjetividades de existir socialmente, mas, antes, a instituição de certas opacidades bem construídas. Longe de conduzir a uma reificação das relações humanas, essa transposição pode ser fecunda, pela relativa impessoalidade

de seqüências de atos que ela põe em forma. Mas nessa transposição de desejos cuja política e o social oferecem ocasiões, tratar-se-ia de determinar se é a unidade ausente do grupo que fornece mais ocasiões à retórica de afetos de mudar de objetos ou bem se é o caráter multiforme das instituições que permite aos impasses dos desejos de inventar novas formas. Uma democracia que permite às subjetividades de transpor seus conflitos constitutivos sem os explicitar seria, talvez, instauradora de uma “subjetividade democrática”.

Tradução: Ronaldo Manzi

Possui graduação em filosofia pela Universidade Católica de Goiás e mestrado em filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Co-organizou o livro “A filosofia após Freud” (Humanitas), assim como co-revisou o livro “A visão em Paralax” (Boi tempo). Publicou artigos em periódicos especializados, além de diversas traduções de artigos. Atua principalmente nas áreas da Fenomenologia francesa e da Epistemologia da Psicanálise. Participa do grupo de pesquisa Latesfip (Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise).

Referências

- BUTLER, Judith. *Bodies that matters*. Nova York e Londres: Routledge, 1993.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *Les constructions de l'universel*. Paris: PUF, 1997.
- HEGEL, F. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire IX – L'Identification (1960-1961)*. Inédito.
- LACLAU, Ernesto. De l'utilité des signifiants vides en politique. In: *La guerre des identités*. Paris: La Découverte et Syros, 2000.

Recebido em 4/12/2008; Aprovado em 19/1/2009.

