

# A ética da contingência e a implicação da psicanálise no laço social

*The ethics of contingency and the implication of the psychoanalysis in the social tie*

*Fábio Santos Bispo\**

## Resumo

*Este artigo relaciona a lógica da ética da psicanálise, a partir da noção de contingência, com sua implicação no laço social. Levantamos questões relativas às possibilidades de uma orientação lacaniana da prática do psicanalista nos espaços sociais, tendo em vista a sustentação de uma experiência ética, para além de uma simples aplicação técnica de um saber esclarecido. A noção de implicação evocada no lugar da noção de aplicação indica a vertente lógica que o discurso da psicanálise formaliza para demarcar a possibilidade de provocar efeitos nos outros discursos com os quais se relaciona. Justamente por ser impossível obter garantias antecipadas a respeito da prática, a orientação do analista a partir de uma lógica da contingência torna-se uma condição fundamental para que uma ética que leve em conta a singularidade do desejo seja sustentada nos espaços coletivos. Abrem-se assim possibilidades pontuais de subversão da lógica de dominação inerente ao laço social.*

**Palavras-chave:** ética; contingência; laço social; psicanálise aplicada.

## Abstract

*This article relates the logic of psychoanalysis ethics from the contingency notion with its implication in the social tie. Questions are raised regarding the possibilities of analytical Lacanian orientation in the practice of the psychoanalyst in social spaces, aiming at sustaining an ethical experience beyond a*

---

\* Psicólogo da Escola Judicial Desembargador Edésio Fernandes (EJEF) do Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais (TJMG). Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Texto elaborado a partir de palestra proferida no Seminário de abertura do Curso de Atualização “Psicanálise e Laço Social: Violência e Criminalidade”, do Departamento de Psicologia da UFMG. E-mail: fabio.siloe@gmail.com

*simple technical application of a clarified knowledge. The notion of implication evoked in place of the notion of application indicates the logical aspect that the psychoanalysis discourse formalizes to state the possibility of causing effects in other discourses with which it interacts. Precisely because it is impossible to obtain anticipated guarantees regarding the practice, the analyst's orientation, from a logic of contingency, becomes a fundamental condition, so that an ethics that takes into account the singularity of the desire be sustained in the communal spaces. Thus, unique possibilities of subversion of the logic of domination intrinsic to the social tie are open.*

**Keywords:** *ethics; contingency; social tie; applied psychoanalysis.*

## INTRODUÇÃO

Podemos iniciar por uma questão central para as discussões a respeito da prática efetiva da psicanálise na cidade, a saber, a questão de sua aplicação. Por que falar de implicação da psicanálise no laço social em vez de aplicação ou de psicanálise aplicada?

Miller (2011), que a princípio forjara essa noção de psicanálise aplicada à terapêutica, vem recentemente criticar a noção de aplicação, a partir do que considerou como uma “rendição” da psicanálise aos impasses da civilização e, o que é pior, pelo “preconceito terapêutico” que viria reduzir a psicanálise ao “exercício profissional de psicanalistas confundidos com os psis e os trabalhadores sociais” (p. 14). De fato, Lacan (1967/2003) provoca uma reviravolta na psicanálise ao colocar o seu efeito terapêutico como um objetivo secundário, elevando a experiência de passagem do psicanalisante a psicanalista, a análise didática, ao estatuto de “psicanálise pura”. É ao isolá-la da terapêutica que Lacan visa constituir a psicanálise como uma “experiência original” (p. 251). A aplicação da psicanálise à terapêutica seria, pois, uma redução dessa experiência original, que deveria permanecer como um efeito secundário da prática de uma analista. Em dado momento, entretanto, Miller (2011) acredita ter havido uma reinversão da reviravolta lacaniana que, como num fenômeno de massa, colocou em evidência essa dimensão reduzida e aplicada da psicanálise.

Independente dos motivos que Miller apresenta para essa crítica à noção de aplicação, permanece a questão: é possível sustentar algo dessa “experiência original” da psicanálise no espaço social? Nossa resposta é

afirmativa, ainda que seja importante esclarecer a lógica do “possível” em questão, já que não se trata de nenhuma garantia de possibilidade, mas de uma aposta que não ignora os riscos envolvidos. Tentaremos demonstrar que essa aposta coincide justamente com a dimensão ética do discurso analítico, na medida em que ele tem um modo próprio de formalizar os impossíveis e paradoxos da relação do sujeito com o laço social.

Deslocamos, para tanto, nossa reflexão para esse termo implicação, que tomamos de empréstimo ao Prof. Célio Garcia (2011), quando este trata da interface entre Psicanálise e Direito. Ele sugere que, em vez de se falar de aplicação da Psicanálise a diferentes áreas do conhecimento, pode-se dizer que a Psicanálise encontra-se “implicada em outros discursos com os quais ela se confronta além da clínica propriamente dita” (p. 26). Enquanto o termo aplicação poderia evocar mais uma questão técnica, de reduzi-la e adaptá-la à terapêutica em outros espaços distintos do *setting* analítico clássico, o termo implicação destaca mais propriamente a vertente lógica.

Não se trata de propor um protocolo fixo de aplicação, mas de desvendar o que implica, para o laço social e para toda a dimensão ético-política da ação humana, o funcionamento do discurso do analista. Lacan (1972-73/1985) diz, no Seminário 20, que o discurso do analista aparece em cada passagem de um discurso ao outro, sendo o que promove um efeito de movimentação no discurso. Um efeito de movimentação e de desestabilização dos discursos de domínio implica, pois, a própria possibilidade do discurso do analista, na medida em que ele pode surgir nesses lapsos e reviravoltas de um discurso a outro.



Figura 1 – Aplicação x Implicação

## 1. ÉTICA DA PSICANÁLISE

A princípio, quando se fala em ética da psicanálise, pode vir à mente quase que uma deontologia, ou seja, assim como existe o código de ética do psicólogo, do médico, da Ordem dos Advogados, pode-se entender que Lacan proporia um código de ética do psicanalista. Não é absolutamente essa a ideia. Outra ideia, um pouco mais filosófica e mais elaborada, poderia ser a de que a ética da psicanálise demarca uma pretensão de que a psicanálise proponha um novo ideal ético. Ou que ela construa um novo sistema de pensamento para a ética, uma nova moral, alternativa ao exercício filosófico da reflexão ética. Quem tiver a oportunidade de ler o seminário 7 de Lacan (1959-60/1997) verá que não é isso que ele faz.

Nesse sentido, ética da psicanálise não é uma aplicação da cosmovisão psicanalítica, seja no pensamento sobre a ética, seja no apontamento de caminhos para a vida das pessoas. Não é também apenas um discurso sobre como deve atuar um psicanalista. Esse é um ponto chave, porque costumamos às vezes pensar que o estatuto ético da psicanálise diz respeito somente à especificidade de atuação do psicanalista. Claro que a problemática da atuação do psicanalista perpassa o tema da ética, mas não é o ponto principal. O que destacamos como ponto principal é que, diante de tudo que se pensou sobre a ética, para toda a reflexão sobre a ação humana, seja ela advinda da ética filosófica, do campo religioso, das artes ou mesmo da política, a psicanálise levanta uma questão fundamental que a princípio é posta por Freud e por Lacan em termos do *desejo inconsciente*. O problema pode então ser resumido da seguinte maneira: Como pensar a ação humana, todas as questões sobre o bem e o mal, sobre as escolhas, os deveres, a própria liberdade, enfim, como pensar a dimensão ética da vida tendo em vista que existe uma parte da subjetividade que escapa à própria consciência de quem age?

Podemos destacar que, em Freud (1900/1996), esse campo do inconsciente é explicitado primeiramente a partir do desejo, na medida em que os sintomas neuróticos possuem um sentido inconsciente. Os sintomas, sonhos e atos falhos nos mostram que os nossos atos visam, no fundo, à realização de desejos dos quais nós mesmos não nos damos conta. Num

segundo momento, Freud (1920/1996) articula esse campo do inconsciente, do que foge do controle de nossa razão, à dimensão das pulsões. O movimento de Lacan é parecido, indo do foco no desejo para o foco no gozo (que pode ser entendido aproximativamente como a satisfação da pulsão, na medida em que ela nunca é completa). Bispo (2012) trabalha esse deslocamento que Lacan faz, do foco no desejo no Seminário 7 para o foco no gozo no Seminário 20. A princípio, entretanto, posso destacar que tanto um quanto outro dizem respeito a dimensões da ação humana que escapam à consciência e que, portanto, constituem um problema crucial para todo o pensamento sobre a moral.

Mais ainda: a psicanálise mostra que desejo é sempre desejo do Outro, desejo de desejo. O desejo sempre remete ao laço com o Outro, colocando-se, pois, na própria base do laço social. O gozo, por sua vez, mesmo que se possa considerar nele uma dimensão bem solitária, que não faz laço com o outro, interessa inteiramente ao Outro social. É sobre o campo do gozo que incide a ordenação da cultura. O laço social organiza o gozo, permitindo alguns modos e proibindo outros. Seja através do pai, da família, da escola, das leis, etc., o laço social e o próprio Estado estabelecem limites implícitos ou explícitos para o gozo. Quando esses limites são ultrapassados é que aparece mais diretamente o problema da violência: tanto na transgressão pela qual o sujeito acede a um gozo proibido, quanto na repressão pela qual o laço social ou o próprio Estado buscam eliminar o modo de gozo indesejado (e, às vezes, os próprios indivíduos transgressores).

## 2. LÓGICA DA CONTINGÊNCIA

O segundo ponto a ser destacado tem a ver com a noção de contingência, naquilo que ela marca a ética da psicanálise, a partir da seguinte tese: é justamente por formular uma lógica que acolhe a contingência que a psicanálise pode ser evocada para intervir em questões relativas ao laço social.

Em seu seminário *Coisas de fineza*, que foi publicado em português no livro intitulado *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Jacques Lacan*, Miller (2009; 2011) deixa entrever claramente a pertinência dessa

tese. Essa expressão do título lhe fora inspirada por duas fontes: um texto de Freud (1935/1996) traduzido para o português como *As sutilezas de um ato falho*; e uma referência onde Pascal destaca uma dimensão que escapa aos geômetras, dizendo que eles se perdem nas “coisas de fineza”, ou seja, nas sutilezas. A ideia dá conta de que a psicanálise, sobretudo o último ensino de Lacan, destaca aquilo que escapa à formalização, aquilo que não cessa de não se escrever, que é impossível de se escrever: as sutilezas da ação humana.

Mais explicitamente, Miller (2011) defende a tese de que Lacan foca num primeiro momento a estrutura simbólica e caminha para, no último ensino, focar o real sem lei, naquilo que escapa à estruturação propiciada pela linguagem. Essa tese é apresentada por Bispo (2012) a propósito da ética: no Seminário 7, Lacan (1959-60/1997) focaliza o caráter necessário da incidência da lei na subjetividade – a partir da noção de *das Ding* e da Lei Moral kantiana – e o caráter impossível de realização do desejo. No Seminário 20 (Lacan, 1972-73/1985), por sua vez, esse impossível é oposto não mais ao caráter necessário da Lei, mas ao seu caráter contingente.

O que vem a ser, então, essa noção de contingência?

Pode-se imaginar, ao ler o sintagma “ética da contingência” (Bispo, 2012), o que quer dizer a ética, mas o termo contingência parece sempre um enigma. Isso pode ser ilustrado pela significação que o termo contingência adquire na engenharia, sendo utilizado para designar os restos, as coisas que sobram, os excessos inesperados, que escapam ao planejado. Soa estranha a noção de uma ética dos restos, ética dos excessos, das sobras, dos dejetos. Para a psicanálise, essa aproximação faz todo o sentido, pois é justamente o que a sua clínica valoriza, ou seja, os tropeços da fala, as sutilezas de um ato falho, as besteiras que a gente diz sem querer. É justamente nisso que sobra, que escapa ao sentido, que Freud vai buscar a emergência da verdade escondida nas racionalizações do nosso discurso oficial. A psicanálise presta atenção naquilo que o sujeito desvaloriza como supérfluo, e é assim que ela opera para desfazer os engodos que o narcisismo produz ao lidar com as pulsões sexuais e agressivas.

Na administração também encontramos esse termo na noção de “plano de contingências”, que é também chamado de planejamento de

riscos, plano de continuidade de negócios ou plano de recuperação de desastres. Um plano de contingências tem então o objetivo de descrever as medidas a serem tomadas por uma organização para fazer com que seus processos vitais voltem a funcionar plenamente, ou num estado minimamente aceitável, em caso de ocorrências imprevistas e inevitáveis, como enchentes, incêndios, rebeliões, terremotos, furacões, acidentes ambientais, ataque de hackers, etc. Por esse sentido é possível visualizar um posicionamento diante da contingência: prevenir-se contra ela, evitar surpresas e danos a partir do estabelecimento de protocolos de ação que possam orientar claramente as intervenções em momentos de crise. O administrador tenta escrever a previsão das contingências e determinar um plano de ação para lidar com elas.

Uma vertente da Psicologia comportamental também utiliza uma lógica similar. Com a análise funcional do comportamento, busca-se mapear as contingências que determinam e controlam as ações dos indivíduos para intervir sobre elas, modificando assim o comportamento indesejável. Não obstante à variedade de definições sobre a análise funcional do comportamento (Neno, 2003), é possível demarcar, nas definições mais clássicas, esse modo muito específico de lidar com a contingência, como demonstra a definição de Hayes e Follette (1992): “A análise funcional clássica é essencialmente a arte de analisar um caso individual em termos de contingências funcionais” (p. 361). Os autores a descrevem como uma metodologia de “avaliar-formular-intervir-avaliar”, de modo que a avaliação das contingências que determinam o comportamento orienta a intervenção no sentido de identificar relações causais importantes que poderiam ser mudadas (p. 350).

Ora, a estratégia psicanalítica abre mão justamente desse plano de ação prévio ou desses mecanismos de controle sobre as contingências. Ela lida com aquilo que foge ao protocolo, aquilo que pode ser tanto de um jeito quanto de outro, sem tentar encaixar o sujeito em categorias necessárias e pré-definidas. Teixeira (2011a; 2011b) levanta a hipótese de que, a partir da reforma psiquiátrica, a psicanálise fora largamente evocada a atuar na substituição progressiva do atendimento hospitalar pelos serviços abertos de saúde mental por uma razão muito específica. Para ele, essa substituição implicou a passagem de uma terapêutica que funcionava como uma

experimentação controlada, cuja metodologia poderia ser parametrizada em protocolos, para uma prática cuja orientação se conceberia no momento oportuno da experiência. Nesse sentido, a exemplo dos planos de contingências administrativas, o tratamento hospitalar funcionaria justamente pela tentativa de padronizar procedimentos – ou seja, de instituir soluções com pretensão de que sejam válidas para todos – enquanto os serviços abertos, por outro lado, marcariam a impossibilidade de se controlar todas as contingências que podem vir a interferir na saúde mental do paciente. Isso vem ratificar a nossa tese sobre a importância da contingência para a qualificação da intervenção psicanalítica sobre o laço social, na medida em que resgata a noção de prudência, que é tomada por Aristóteles como “princípio que orienta a ação no nível contingente da realidade prática” (Teixeira, 2011b, p. 06).

Apesar disso, essa noção mais imediata do termo contingência ainda não esclarece toda a sua riqueza epistemológica. Bispo (2012) se propõe resgatar o valor lógico dessa noção e o modo como ela ajuda esclarecer o pensamento sobre a ética. Não será necessário recuperar aqui toda construção lógica desde Aristóteles, mas apenas apresentar o quadro das oposições modais, a fim de localizar a apropriação que Lacan faz dessas categorias.

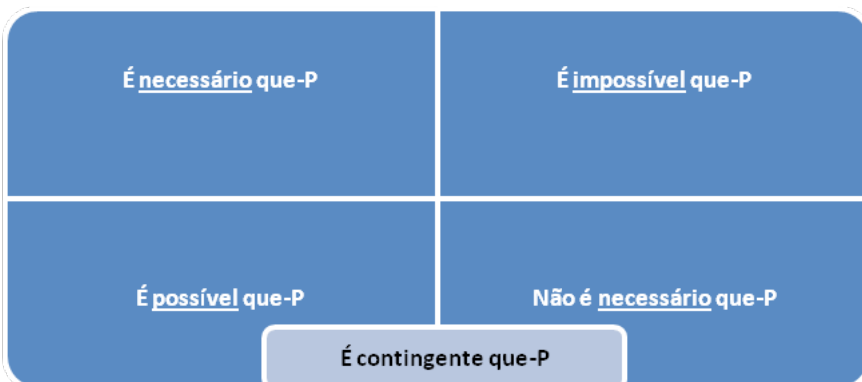


Figura 2 – Quadro das oposições modais de Aristóteles



Podem ser destacados dois pontos cruciais nesse quadro: as relações de necessidade e impossibilidade e as de possibilidade e contingência. A necessidade é algo que, para Aristóteles, realiza-se necessariamente na própria essência da coisa. Por exemplo, Spinoza (1677/2009) diz que a existência de Deus é necessária porque sua essência pressupõe a existência. Por outro lado, ele diz que a existência de outro Deus é impossível, pois, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (Proposição 14, 1ª parte, p. 22). De igual modo, Parmênides dizia que o ser é Uno, só pode haver Um ser, porque, se houvesse dois, aquilo que distingue um do outro, é em um e não é no outro, o que é inconcebível, pois, pelo princípio da não contradição o ser não pode não ser. Trata-se então de uma necessidade e de uma impossibilidade ontológicas, marcadas na própria essência que define o ser da proposição. Sendo assim, na lógica clássica, necessidade e impossibilidade seriam marcas essenciais da própria natureza das coisas.

Por esse quadro também podemos ver que Aristóteles utiliza o termo ‘possível’ em dois sentidos: o primeiro, mais óbvio, para indicar aquilo que não é impossível. Entretanto, o que é necessário também não pode ser impossível, de modo que do necessário segue-se o possível, mas a recíproca não é verdadeira, ou seja, nem tudo que é possível é necessário. Às vezes Aristóteles utiliza o termo possível num sentido mais fraco, que não o diferencia do necessário, e outras vezes num sentido mais forte, para indicar aquilo que não é nem impossível, nem necessário. Kneale & Kneale (1962) optam por reservar ‘é possível que-P’ para a contraditória de ‘é impossível que-P’ e utiliza ‘é contingente que-P’ para aquilo que é possível, mas não necessário, conforme visualizamos na figura acima. A noção de contingência está, pois, vinculada aos aspectos não essenciais das coisas, aos aspectos acidentais, que não se afirmam necessariamente.

Lacan traduz essas relações em termos de simbolização. Em vez de uma necessidade ontológica, ele demarca no sintoma uma necessidade simbólica. Dessa maneira, se ele admite que persiste no sujeito um desejo insaciável, significa que esse desejo é impossível – ele não cessa de não se escrever, não importa o que o sujeito faça. Essa impossibilidade de satisfação, por sua vez, faz com que o sujeito repita insistentemente algo que

lhe trouxe prazer, na busca de alcançar uma satisfação completa. Desse modo, o gozo que aí se instala torna-se necessário para o sujeito, ou seja, não cessa de se escrever. Pode-se citar o exemplo da toxicomania, que se apresenta como uma busca compulsiva (necessária, portanto) pela droga, sustentada por um anseio implacável (impossível). Em suma, porque o desejo é impossível, o gozo se torna necessário.

A apresentação dessas oposições modais serve para mostrar que o contingente tem esse sentido na filosofia e que a ética sempre buscou sustentar a noção de bem a partir de um fundamento que fosse universal e necessário. Kant (1788/2002), em sua elaboração da Lei Moral, busca chegar a essa lei que seja válida para todo ente racional. Aristóteles (trad. 2001), por outro lado, valoriza os aspectos contingentes da experiência, destacando inclusive a prudência como uma virtude moral necessária para se deliberar bem sobre as coisas da vida humana, que são contingentes. Para ele, entretanto, as leis da lógica são aplicáveis às coisas universais e necessárias, e a opinião experiente (*doxa*) seria aplicável às coisas contingentes, que exigiriam prudência e experiência para ser bem resolvidas.

Como expusemos anteriormente, Teixeira (2011a) destaca a importância de se resgatar, para a psicanálise, a noção de prudência, justamente por que ela lida com essas coisas de fineza, das quais não se pode extrair nenhuma ontologia, nenhuma lei válida para todos. Ou seja, para as questões do desejo e do gozo, os pretensos protocolos sempre se mostram falhos. O que buscamos circunscrever com a expressão “lógica da contingência” é que Lacan, a partir dos matemas, visa justamente ultrapassar a dimensão da simples opinião e definir uma lógica da contingência. Não se trata de uma lógica para o controle das contingências, mas de uma lógica que permita que aquilo que não pode ser padronizado (impossível de se escrever) apareça e encontre uma solução circunstancial (às vezes se escreva) em seu próprio campo. Mesmo que essas soluções não sejam generalizáveis, não sirvam para todos, mesmo que até pareçam ridículas, é importante que elas sejam escutadas e aventadas como possibilidade para aquele que padece. Que o sujeito tenha o direito, ou mais, que ele se autorize a utilizar sua própria solução singular para lidar com seus sofrimentos sem ser escravizado por ela, sem transformá-la numa necessidade.

Veja que ao trazer a contingência, trazemos à tona também uma valorização do possível. No seminário 7, Lacan (1959-60/1997) coloca o impossível do desejo como a marca da ética da psicanálise, criticando inclusive a ética de Aristóteles por basear-se na medida do possível, no meio termo. Entretanto, ao focar o gozo a partir do Seminário 20, Lacan (1972-73/1985) traz de volta o possível para se pensar a relação do sujeito com a satisfação que ele pode conseguir. Um possível no sentido forte, ou seja, que não escorrega para o necessário.

Miller (2009; 2011) mostra isso em seu seminário, afirmando que, quanto ao gozo, já não se trata tanto de ultrapassar uma barreira do mais além. Ao realizar essa comparação entre o gozo transgressivo do Seminário 7 e o gozo ilimitado do Seminário 20, que ele chama de gozo por toda parte [*partout*], sugere que não se trata de sempre, necessariamente, levar o sujeito a romper com toda a ordem limitada do serviço dos bens, articulada ao gozo fálico, em prol de um desejo puro. Às vezes se pode almejar apenas que fiquemos “mais confortáveis em nossa miséria” (Miller, 2011, p. 157). Trata-se do que ele chama de arranjos. É preciso que a coisa se arranje de outro modo para que a quantidade de desprazer causado pelo sintoma diminua, deixando o sujeito numa situação mais confortável que lhe permita uma mínima tomada de posição diante do próprio sofrimento. Não é necessário sempre levar o sujeito a atravessar seu gozo limitado pela fantasia, mas apenas arranjar-se com ele, na medida do possível. Ou seja, fazendo com que ele cesse de se escrever, ou que ele não se escreva, a menos que se queira, como Lacan (1976-77/2012) diz no Seminário 24.

Como já é possível depreender, às vezes o que é possível pode tornar-se necessário e fixar-se como única possibilidade. É por isso que Cortella (2007) critica a noção de possível. Ele diz que, enquanto os americanos dizem “*I’ll do my best*”, nós brasileiros dizemos “vou fazer o possível”. É bem diferente dizer “eu vou fazer o melhor e não apenas o possível”. Mas é porque o possível nesse sentido quase flerta com a impotência, justamente porque se prende nisso: “é só o que eu posso fazer”. Ou seja, subentende-se que foi necessário ficar nisso. O contingente é aquilo que é possível, mas não é necessário, às vezes não se escreve, cessa de se escrever, ou, como diz Lacan, não continua se escrevendo a menos que se queira. É, nesse sentido,

um possível que não cede do desejo em nome da segurança. Acena mais para a abertura de possibilidades, sem a ambição de fixá-las e torná-las universais. Trata-se de tornar possível o que antes era impossível por uma solução não prevista, não usual e às vezes até descartável, aplicável somente num dado e específico instante.

Podemos nos remeter a um exemplo relatado pelo Prof. Célio Garcia (Conferência, 30 de outubro de 2009). Na ocasião, ele falava sobre a prática de um psicólogo, chamado a intervir em processos envolvendo atos infracionais de adolescentes. Destacava as situações nas quais esses adolescentes não queriam ser incluídos nos programas comuns, destinados a reinseri-los socialmente. Muitos acabavam encontrando uma solução mais pacífica para a relação com o laço social em situações muito contingentes, que não haviam sido absolutamente preparadas para educá-los. Ele relata, então, o caso de alguns meninos que, após serem levados para uma fazenda onde havia apenas um vaqueiro (que não sabia nada de psicologia) e algumas vacas, que lhes forneciam um leite que eles mesmos extraíam, retornavam para o abrigo muito mais tranquilos, de modo a passarem algum tempo sem necessidade de chutar portas e agredir os companheiros. É essa que ele chama de uma inclusão outra, onde o acaso acaba funcionando para o adolescente como um encontro feliz, um ato equívoco, a princípio, porque não constava de nenhum protocolo de tratamento psíquico, mas que ganha um valor para o sujeito que nunca poderia ter sido previsto.

Em síntese, a ética da contingência implica a valorização subjetiva – e porque não dizer política, no caso das circunstâncias sociais – daquilo que é sutil e imprevisível, mas que marca a própria causa do desejo de cada um. É uma ética que não exclui a salvação pelos dejetos (Miller, 2011), mas que também não torna o dejetos necessário, ou seja, não fixa o sujeito na posição de dejetos.

### 3. A IMPLICAÇÃO DA PSICANÁLISE NO LAÇO SOCIAL

Há um dilema moral, que costuma ser proposto por psicólogos em dinâmicas de grupo, que consiste em solicitar que sejam indicados, dentre um conjunto de indivíduos, alguns que poderiam ser escolhidos para serem

salvos de uma catástrofe. A ideia é que o pequeno grupo remanescente – que não pode ser todo mundo – dê continuidade à sobrevivência da espécie. Se, nesse conjunto, além de um médico, um advogado e um enfermeiro, houvesse um psicanalista, e se os redentores tivessem o direito de interrogá-los sobre a importância da atividade de cada um para pesar sua decisão, o que o psicanalista poderia propor como bem que justificasse a manutenção de sua atividade?

Essa pequena anedota evoca de maneira muito ilustrativa uma interrogação sobre o destino da psicanálise na cidade. Esse destino não parece ser muito distante daquele que Lacan destaca a propósito de Sócrates, já que, “no laço social, as opiniões não adquirem um lugar se não são comprovadas por tudo o que assegure o equilíbrio da cidade, e a partir daí Sócrates não apenas não tem seu lugar nela, mas não o tem em lugar nenhum” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 18). Como situar, pois, a participação da psicanálise na cidade sem cair na “rendição”, denunciada por Miller (2011), à lógica utilitarista dos serviços sociais?

O que essa referência a Sócrates evoca é justamente o contraste entre o caráter atópico da psicanálise e sua oferta como serviço no campo social. Seria possível inscrever e garantir o lugar da psicanálise no serviço dos bens? Qual seria então a contribuição da psicanálise para a política pública? É importante lembrar que, segundo a crítica apresentada no Seminário 7 ao utilitarismo, o serviço dos bens funciona por uma oferta de interesses patológicos (no sentido kantiano do termo, mas que guarda alguma relação com o sentido comum) e que, mesmo que a psicanálise não promova imperativos categóricos, também não propõe nenhum protocolo de imperativos hipotéticos para os sujeitos. Isso é trabalho dos manuais de autoajuda: se seu namorado o trair, *então* arrume outro. O “se... então...” aqui marca um imperativo hipotético que fixa o sujeito numa necessidade simbólica (não é uma necessidade objetiva ou racional, no sentido kantiano, que caracterizaria uma lei moral) ou numa compulsão a repetir o que o outro faz ou a repetir seus próprios fracassos.

Esse é um dilema permanente para os praticantes de psicanálise que participam da gestão das políticas públicas, já que muitas vezes se dividem entre os interesses do sujeito e os interesses considerados públicos ou do

Estado. Não é nossa intenção resolver esse dilema, mas evocamos uma referência que tem sido objeto de nossas pesquisas e que pode ser elucidativa. Giorgio Agamben (2010) traz uma problematização de inspiração foucaultiana ao destacar que o corpo biológico do cidadão ocupa posição central nos cálculos e estratégias do poder estatal. Isso significa que a política moderna transformou-se numa biopolítica, onde a vida politicamente qualificada (*bios*) perde todo seu espaço para a vida nua (*zoé*) – a vida natural, que coincide com o corpo biológico dos cidadãos, despojado de toda relevância política.

Somente é possível dizer que o discurso analítico intervém ou se apresenta no laço social se e somente se abrir-se espaço para a emergência do sujeito, para além de seu corpo biológico. Ou seja, quando o cálculo utilitário e a biopolítica excluem totalmente da cena as dimensões incalculáveis, contingentes e sutis que concernem ao sujeito, temos o império do discurso do mestre [ou da universidade, que é chamado por Lacan (1969-70/1992) de “discurso do mestre moderno”], que é o avesso do discurso do analista. É o que faz um protocolo de atendimento quando estabelece um fluxograma de decisões baseadas em critérios que prescindem tanto do profissional que decide o rumo da assistência quanto do sujeito que é atendido. O que se pode fazer no interior de um discurso como esse é, ou adaptar-se a ele, ou subvertê-lo, a partir das suas brechas, das sutilezas, dos dejetos que todo discurso de domínio produz.

De todo modo, podemos concluir afirmando que a psicanálise está politicamente implicada no laço social como uma *contingência*. No sentido de que ela nem sempre se escreve. Pode ser ofertada, pode haver psicanalistas trabalhando no posto de saúde, na escola, nas medidas socioeducativas, mas nada disso garante que um efeito subjetivo próprio ao discurso do analista, ou seja, um efeito de mudança de discurso, deverá ocorrer. Permanecerá talvez sempre atópica, sempre como uma aposta e sempre com o risco de pender para um discurso burocrático.

A teoria dos conjuntos distingue as noções de pertencimento e inclusão, que Badiou (1996) traduz em termos políticos. Ele diz que um termo *pertence* a uma situação se ele é apresentado e contado como unidade nessa situação – como os indivíduos presentes numa fila, por exemplo. Diz

ainda que um termo está *incluído* em uma situação se é representado na metaestrutura – os indivíduos recodificados pelo Estado em classes, como a de “eleitores”. A partir dessas duas relações, de pertença e de inclusão, Badiou define três condições possíveis que aqui poderemos utilizar para pensar como a psicanálise está implicada no laço social. Ele diz que:

- 1) *Normal* seria um termo que está, ao mesmo tempo, apresentado e representado, isto é, pertence e está incluído. Nesse sentido, a psicanálise não é normal, porque, por mais que ela se apresente e produza efeitos, ela escapa a essa representação metaestrutural. Toda tentativa de representá-la acaba subordinando-a ao discurso do mestre e fazendo-a desaparecer.
- 2) *Excrescência*, por sua vez, seria um termo que está representado, mas não se apresenta, ou seja, está incluído na situação sem pertencer a ela, como um funcionário fantasma na folha de pagamento.
- 3) Finalmente, *singular* é um termo que está apresentado, mas não representado (que pertence, sem estar incluído). Minha apropriação aqui foi bastante rápida, mas suficiente como uma proposta de mostrar que o discurso da psicanálise opera efetivamente no laço social (ele pertence ao laço, pois aí se apresenta), mas não obedece sua lógica de funcionamento (não está incluído ou representado) – já que laço social é fundamentalmente dominação e o discurso do analista é avesso ao domínio. A situação da psicanálise no laço social é, por conseguinte, uma situação singular.

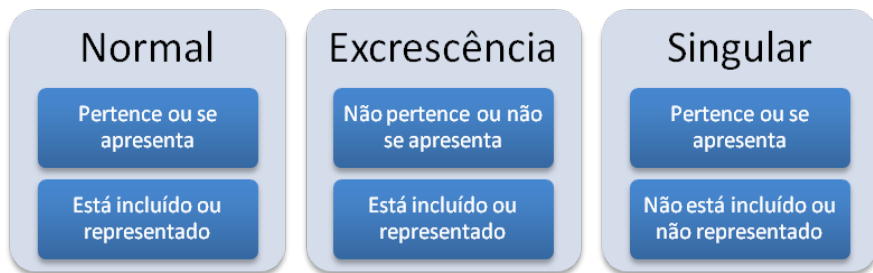


Figura 3 – Relações de inclusão e pertença propostas por Badiou (1996)

#### 4. A implicação política da psicanálise e a efetivação da liberdade

Chegamos então ao último ponto, onde destacamos a noção de liberdade, tão cara ao campo da ética, como marcando essa relação da psicanálise com a política social. A questão da efetivação da liberdade está diretamente ligada à situação de violência e do controle que o Estado opera para tentar reduzir seu risco, sendo, portanto, um ponto bastante propício para interrogar a relação da psicanálise com o laço social. Miller (2011) sugere que a vida social não se organiza mais em Cidades (*Polis*), como nos tempos gregos (p. 14) e que, nesse caso, trata-se de saber se a psicanálise se colocará numa posição servil em relação aos interesses da sociedade, rendendo-se aos impasses da civilização. Do ponto de vista da ética, a efetivação da liberdade é, para Hegel (2000), a questão crucial, na medida em que ela representa o momento supremo da relação dialética do sujeito com o Outro, momento em que a vontade singular realiza a vontade política universal ou do Estado ético.

O primeiro momento dessa dialética corresponderia ao *direito abstrato*. Ou seja, seria a dimensão do contrato social – destacada por Hobbes – onde o “Leviatã” representaria um controle dos impulsos individuais operado pelo Estado. O que estaria no horizonte desse contrato social é simplesmente o temor da morte – como ele explicita vividamente na dialética do Senhor e do Escravo, apropriada por Lacan para referir-se à constituição subjetiva. É o medo da morte que leva o sujeito a ceder ao Outro o domínio sobre sua vida em troca de uma segurança mínima.

Essa alienação é, para Hegel (2000), um momento necessário na dialética de efetivação da liberdade, mas não é o único. É preciso haver uma inversão que recoloque o sujeito no centro. Nesse sentido, a ética kantiana destacaria a passagem da heteronomia para a autonomia como um momento crucial onde o sujeito se apropriaria da norma, transformando-a em lei moral a partir da luz da razão pura. Esse momento, que Hegel chama de *moralidade*, é um momento em que o sujeito assume autonomamente o seu dever por uma vontade racional, e não apenas por temer a morte. Ou,



para dizer em termos hegelianos, a vontade “é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, a individualidade” (p. 24).

Esse dois momentos, no entanto, ainda são para Hegel momentos abstratos, e é o terceiro momento, da *eticidade*, que representa a concretização verdadeira da liberdade. É o momento onde a liberdade individual se concretiza coletivamente – e não apenas subjetivamente. O termo “concreto” remete etimologicamente a “*cum-crescere*”, crescer junto, o con-crescer do singular e do universal. A eticidade seria, pois, o momento de concretização da liberdade através das instituições do Estado. Lembrando que este, para Hegel, não significa unicamente a estrutura burocrática e abstrata das organizações (a esfera econômico-jurídica), mas justamente a efetivação política da participação de cada sujeito particular na realização universal do momento supremo da liberdade (esfera público-política).

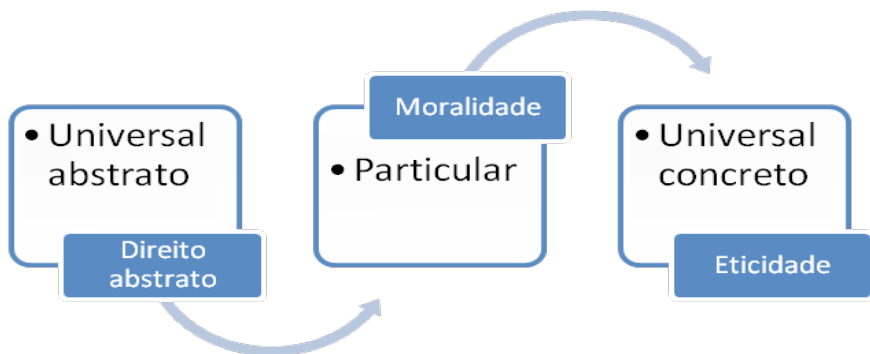


Figura 4 - Momentos da dialética de efetivação da liberdade propostos por Hegel (2000)

A ideia fundamental de Hegel é que o objetivo e o subjetivo (o universal e o particular; ou o Estado e o indivíduo) não se suprimem reciprocamente. A contradição ou o conflito levam a um outro nível de desenvolvimento da verdade que suprassume o primeiro. Ou seja, assume em um nível superior de inteligibilidade. Nesse sentido, a eticidade supera a contradição entre o direito abstrato e a moralidade fazendo com que a segunda realize o primeiro de forma concreta. A *aufhebung*, nesse sentido, seria a operação de superação das contradições.

Freud e Lacan vêm demonstrar justamente que essa *aufhebung* é, diz Lacan (1972-73/1985), “um desses bonitos sonhos de filosofia” (p. 115). Não no sentido de que ela não se realize, mas no sentido de que é sempre uma realização incompleta, não-toda. Nessa suprassunção sempre fica algo que passa para o próximo nível sem ser por ele assumido. É como Freud (1896/1996) explicita no modelo da Carta 52, articulando a noção de recalque com uma “sobrevivência” de algo que não foi traduzido e permanece na nova configuração como um corpo estranho. Desse ponto de vista, toda realização concreta da liberdade – entrevista, por exemplo, no funcionamento justo das leis sociais – sempre guarda em si elementos recalcados das fases anteriores. A esfera política do Estado ou da Cidade sempre carrega em si elementos típicos da lógica de dominação e controle dos corpos inerente ao laço social. A contradição não é toda resolvida pela *aufhebung*, e é justamente a impossibilidade dessa resolução que faz com que o equilíbrio da cidade somente seja conseguido à custa de uma supressão do sujeito.

Se a psicanálise vai ser chamada a atuar nessa dimensão onde o sujeito se submete a um discurso, ou seja, onde ele se aliena ao desejo do Outro na busca de pertencimento ao laço social, certamente não será a favor da coerção exigida para o equilíbrio social. Se o sintoma é uma solução de compromisso entre as exigências civilizatórias e as pulsões que habitam o corpo, os sintomas sociais são, de igual modo, manifestações do conflito estrutural entre esse equilíbrio da cidade e a singularidade de cada sujeito. Assim como a psicanálise se propõe a fazer falar o sintoma individual, afrouxando os nós que a ele prendem o sujeito, de igual modo, nos sintomas sociais, é a dimensão da fala que possibilitará com que, por meio do dizer, sejam afrouxados os nós que prendem os sujeitos a uma forma rígida e localizada do laço social.

## CONCLUSÃO

Para finalizar, podemos destacar algumas conclusões cruciais a respeito da participação da psicanálise no laço social. Em primeiro lugar, que ela é contingente e singular, ou seja, não se pode prescrever a psicanálise

como um protocolo de serviço no laço social, sob pena de subjugá-la ao discurso do mestre ou da universidade. Não há garantias de que uma “experiência original” se realize a partir de uma prática de psicanálise voltada para o campo social. Isso, porém, não a elimina como possibilidade. A contingência indica esse caráter possível, mas não necessário. A singularidade é um outro modo de demarcar essa contingência, ao se propor, nos termos de Badiou (1996), que essa experiência original pode apresentar-se, mas não se representar, ou seja, pode acontecer, mas não como efeito de nenhum protocolo oficial de tratamento. Em segundo lugar, é preciso estar sempre advertido do risco de rendição aos impasses civilizatórios quando se coloca o efeito terapêutico, o bem-estar ou o equilíbrio da cidade como metas primárias em relação à experiência do sujeito. A biopolítica, o utilitarismo e o próprio direito abstrato ou a moralidade são modos de se apresentar o caráter de dominação inerente ao laço social impossível de ser completamente superado. Qualquer eticidade ou experiência original, embora possível, será estritamente contingente e a psicanálise está implicada nessa condição. É importante não tentar fugir disso, entregando-se à tentação da busca de garantias sociais para a prática do psicanalista, sob pena de se apagar sua dimensão ética mais radical.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2ª ed., H. Burigo, trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicômacos* (4ª ed., M. G. kury, trad. do grego). Brasília, DF: Universidade de Brasília.
- Badiou, A. (1996). *O ser e o evento* (M. L. X. de A. Borges, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Ed. UFRJ.
- Bispo, F. S. (2012). *A ética da contingência: a lógica da ética da psicanálise*. Curitiba: Juruá.
- Cortella, M. S. (2007). *Qual é a tua obra? Inquietações propositivas sobre gestão, liderança e ética*. Petrópolis: Vozes.

- Freud, S. (1996). Carta 52. In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud [ESB]* (J. Salomão, trad., Vol. I, pp. 281-287). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original escrito em 6 de dezembro de 1896)
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. In S. Freud, *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. IV). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1996). Além do princípio de prazer. In S. Freud, *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. XVIII, pp. 11-76). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1996). As sutilezas de um ato falho. In S. Freud, *ESB* (J. Salomão, trad., Vol. XXII, pp. 227-232). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1935)
- Garcia, C. (2011). *Psicologia jurídica: orientação para o real* (D. Matoso, org.). Belo Horizonte: Oficina de Arte & Prosa, 2011.
- Hayes, S. C & Follette, W.C. (1992). Can functional analysis provide a substitute for syndrome classification? *Behavior Assessment*, 14, 345-365.
- Hegel, G. (2000). *Princípios da Filosofia do Direito* (O. Vitorino, trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Kant, I. (2002). *Crítica da Razão Prática* (V. Rohden, trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1788)
- Kneale, W. & Kneale, M. (1962). *O Desenvolvimento da Lógica* (M. S. Lourenço, trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lacan, J. (1997). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1959-60)
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 8 - a transferência* (D. D. Estrada, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1960-61)
- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da Escola. In J. Lacan, *Outros Escritos* (pp. 248-264), Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1967)

- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise* (Ary Roitman & A. Quinet, trads.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1969-70)
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20: mais, ainda* (2ª ed. revista, M. D. Magno, trad.). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Lições originalmente pronunciadas em 1972-73)
- Lacan, J. (1976-77). *Séminaire XXIV - L'insu-que-sait de l'une bévue s'aïlle à mourre*. [Versão eletrônica]. Recuperado em 05 de fevereiro de 2014, de [http://gaogoa.free.fr/Seminaires\\_HTML/24-INSU/INSU17051977.htm](http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/24-INSU/INSU17051977.htm).
- Miller, J-A. (2009). *Coisas de fineza em psicanálise* (V. A. Ribeiro, trad.). Documento de trabalho para os seminários de leitura da Escola Brasileira de Psicanálise.
- Miller, J-A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan* (V. A. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Neno, S. (dezembro, 2003). Análise funcional: definição e aplicação na terapia analítico-comportamental. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva (São Paulo)*, 5(2). Recuperado em 05 de fevereiro de 2014, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-55452003000200006&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-55452003000200006&lng=pt&nrm=iso).
- Spinoza, B. (2009). *Ética* (T. Tadeu, trad.). Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Trabalho original publicado *post mortem* em 1677)
- Teixeira, A. M. R. (2011a). *La reprise psychanalytique de la notion de prudence* (Flash vídeo). Paris: Universidade de Paris VII. Conferência proferida por ocasião do IV Colóquio da Sociedade Internacional de Psicanálise e Filosofia. Recuperado em 05 de fevereiro de 2014, de <http://youtu.be/mWrw7AmWA4Y>.
- Teixeira, A. M. R. (2011b). Singularidade subjetiva e metodologia clínica. *Revista Clinicaps: impasses da clínica*, 5(13), 1-7. Recuperado em 05 de fevereiro de 2014, de [http://www.clinicaps.com.br/clinicaps\\_pdf/Rev\\_13/Padronizado%20Antonio%20Teixeira.pdf](http://www.clinicaps.com.br/clinicaps_pdf/Rev_13/Padronizado%20Antonio%20Teixeira.pdf).