

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

EDCARLA MELISSA DE OLIVEIRA BARBOZA

QUANDO NÃO HÁ ACONTECIMENTO:  
A defesa contra os efeitos do real

ALAGOAS

2020

EDCARLA MELISSA DE OLIVEIRA BARBOZA

QUANDO NÃO HÁ ACONTECIMENTO:

A defesa contra o real sem lei

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Saúde, clínica e práticas psicológicas.

Orientador: Prof. Dr. Cleyton Sidney de Andrade

ALAGOAS

2020

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos - CRB-4 - 2062

B239q Barboza, Edcarla Melissa de Oliveira.

Quando não há acontecimento: a defesa contra os efeitos do real / Edcarla Melissa de Oliveira Barboza. – 2020.

107 f.

Orientador: Cleyton Sidney de Andrade.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas.  
Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2020.

Bibliografia: 99-107.

1. Acontecimento. 2. Psicanálise. 3. Abordagem do real. I. Título.

CDU: 159.964.2



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGP**

**TERMO DE APROVAÇÃO**

**EDCARLA MELISSA DE OLIVEIRA BARBOZA**

**Título do Trabalho: “QUANDO NÃO HÁ ACONTECIMENTO: a defesa contra os efeitos do real”.**

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:

Prof. Dr. Cleyton Sidney Andrade (PPGP/UFAL)

Examinadores:

Profa. Dra. Márcia Angelita Tiburi (PARIS VIII)

Prof. Dr. Guilherme Massara Rocha (UFMG)

Profa. Dra. Susane Vasconcelos Zanotti (PPGP/UFAL)

Maceió-AL, 16 de março de 2020.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha mãe, Edmilda, por apostar diariamente no conhecimento, por me ensinar que essa é a via necessária para a produção de um sujeito político. Obrigada por cada livro, por cada afeto. Seu desejo me conduz e ressoa ainda hoje.

Agradeço ao meu pai, Carlos, por me ensinar sobre bondade e dignidade, por fazer do retorno para casa, um aconchego.

Agradeço ao professor Cleyton, por me lançar frente a um desejo que hoje, se apresenta a mim como necessário, a psicanálise. Agradeço por cada orientação e supervisão preciosa, pela paciência e cuidado comigo e com este trabalho.

Agradeço ao Rafael, que me permite sentir e entender todos os dias porque o amor se manifesta tão bem como um processo da verdade.

Agradeço à minha família por todos os votos e afetos constantes na minha jornada, pela compreensão e paciência, especialmente àqueles que dividem um amor chamado Benício.

Agradeço à Rosa Reis, por sua presença.

Agradeço à Marcia Tiburi, Guilherme Massara e Susane Zanotti por gentilmente se disporem à leitura e discussão deste trabalho.

Agradeço aos colegas de mestrado pelos diálogos e parcerias ao longo desta jornada, sobretudo os que dividiram comigo o amor pela psicanálise e política.

Esta pesquisa contou com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), à qual agradeço.

O real resiste  
Autoritarismo não existe  
Sectarismo não existe  
Xenofobia não existe  
Fanatismo não existe  
Bruxa fantasma bicho papão

O real resiste  
É só pesadelo, depois passa  
Na fumaça de um rojão  
É só ilusão, não, não  
Deve ser ilusão, não não  
É só ilusão, não, não  
Só pode ser ilusão

Miliciano não existe  
Torturador não existe  
Fundamentalista não existe  
Terraplanista não existe  
Monstro vampiro assombração  
O real resiste  
É só pesadelo, depois passa  
Múmia zumbi medo depressão  
[...]

Trabalho escravo não existe  
Desmatamento não existe  
Homofobia não existe  
Extermínio não existe  
Mula sem cabeça demônio dragão  
O real resiste  
É só pesadelo, depois passa  
Como o estrondo de um trovão  
É só ilusão, não, não  
Deve ser ilusão, não não  
[...]

Esquadrão da morte não existe  
Ku Klux Klan não existe  
Neonazismo não existe  
O inferno não existe  
Tirania eleita pela multidão  
O real resiste  
É só pesadelo, depois passa  
Lobisomem horror opressão  
Não, não, não, não

Arnaldo Antunes

## RESUMO

A presente pesquisa investiga a ausência do acontecimento e sua relação com a defesa contra o real sem lei. Partimos de uma problemática evidenciada na clínica, que reverbera na esfera política, acerca de determinadas situações que, embora demonstrem potência transformadora de uma dada realidade, ou seja, demonstrem a possibilidade de inscrever um acontecimento, acabam resultando em seu efeito oposto. Trata-se de uma pesquisa teórica em psicanálise, que estabelece um diálogo com o campo da filosofia e da política. Considerando que quando não há acontecimento, não há possibilidade de emergência do real, pois este acontece enquanto efeito de um acontecimento, propomos investigar possíveis mecanismos que impeçam a emergência do real. Abordamos a passagem da paixão pelo real vivida no século XX à morte dessa paixão, que se desenha no modo niilista como se passou a encarar a vida. Tal configuração é expressa na forma como se configura a razão neoliberal, marcada pelo imperativo do Um identitário e por dispositivos de defesa contra tudo que é da ordem do indeterminado, e, portanto, do real. Dessa forma, de Pascal a Lacan, discutimos a posição de resistência que o homem assume diante da indeterminação que o constitui, criando estratégias diversas que impedem a inscrição de um acontecimento. A fim de compreender o conceito de acontecimento, realizamos uma investigação a partir da teoria de Alain Badiou, abordando o caráter de indeterminação próprio ao acontecimento e a produção de processos de verdade, sujeito e novidade que dele resultam. Identificamos que a ausência do acontecimento não se limita à racionalidade neoliberal, tampouco aos efeitos que a paixão pelo real causou. Discutimos isso através da análise de conjuntura que faz Marx do império de Luís Bonaparte e a restauração da monarquia em plena insurgência proletária francesa. A análise de Marx permitiu pensar que os elementos favoráveis à restauração da monarquia, fracasso da revolução proletária, e, portanto, da ausência de acontecimento, não se resumem à uma imposição de poder. Nesse ponto, recorreremos à Freud, a fim de considerar que processos libidinais inconscientes coletivos e individuais favorecem a adesão a regimes totalitários e, com isso, impedem a produção do acontecimento e do real que dele pode emergir.

**Palavras-Chave:** psicanálise, acontecimento, real.

## ABSTRACT

The current research investigates the absence of the event and its relationship with the defense against the lawless real. We start from a problem evidenced in the clinic experience, which reverberates in the political sphere, about certain situations that, although demonstrating transformative power of a given reality, that is, demonstrate the possibility of registering an event, end up resulting in its opposite effect. It is a theoretical research in psychoanalysis, which establishes a dialogue with the field of philosophy and politics. Considering that when there is no event, there is no possibility of the emergence of the real, because this happens as an effect of an event, we propose to investigate possible mechanisms that prevent the emergence of the real. We approach the transition from the passion for real, experienced in the 20<sup>th</sup> century to the death of that passion, which is outlined in the nihilistic way in which life has come to be viewed. This configuration is expressed in the way neoliberal reason is configured, marked by the imperative of the One and by defense devices against everything that is of the order of the undetermined, and, therefore, of the real. Thus, from Pascal to Lacan, we discuss the position of resistance that man assumes in the face of the indeterminacy that constitutes him, creating different strategies that prevent the realization of an event. In order to understand the concept of event, we conducted an investigation based on the theory of Alain Badiou, addressing the character of indeterminacy proper to the event and the production of processes of truth, subject and novelty that result from it. We identified that the absence of the event is not limited to neoliberal rationality, nor to the effects that the passion for the real had. We discussed this through the analysis of the current situation that Marx makes of Louis Bonaparte's empire and the restoration of the monarchy in the midst of French proletarian insurgency. Marx's analysis allowed us to think that the elements favorable to the monarchy, the failure of the proletarian revolution, and, therefore, the absence of events, are not limited to an imposition of power. At this point, we turn to Freud, in order to consider that collective and individual unconscious libidinal processes favor adherence to totalitarian regimes and, thus, prevent the production of the event and the real that may emerge from it.

**Key-words:** psychoanalysis, event, real.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	6
1. O REAL NA URGÊNCIA .....	9
1.1. Urgência subjetiva: quando a pressa anula a pausa... e o sujeito .....	10
1.2. Urgência política: o junho brasileiro .....	14
2. O QUE RESISTE AO REAL? .....	18
2.1. Obscuro escândalo da consciência .....	19
2.2. Da paixão à morte do real .....	23
2.3. O real no neoliberalismo e a indeterminação como experiência (im)produtiva ....	33
2.4. O real como impasse da diversão e a aposta de Pascal .....	43
3. ACONTECIMENTO .....	49
3.1. Acontecimento-verdade .....	51
3.2. “Aqui começa uma verdade”: a fixação nominal do Acontecimento .....	60
3.3. A abertura ao novo .....	68
4. QUANDO NÃO HÁ ACONTECIMENTO: o que há? .....	75
4.1. O fracasso da revolução e a ascensão do fascismo .....	75
4.2. Sujeição e repetição .....	83
4.3. Política antipredicativa .....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	95
REFERÊNCIAS .....	100

## INTRODUÇÃO

Alguns verão e julgarão com a alma  
Outros verão e julgarão com a alma que eles não têm  
Ouvirão apenas dizer... Será belo e será ridículo  
Haverá quem mude com os ventos  
E haverá quem permaneça na pureza dos rochedos  
Vinícios de Moraes

Quando Freud subverte o pensamento da época e introduz uma teoria sobre a sexualidade que visa o real do sexo e não seu sentido, ele provoca uma ruptura com as narrativas impostas e introduz uma nova e original forma de pensamento. Sua aposta não só o faz um dos grandes heróis do século como também o inscreve como um gesto que tem a potência de produzir uma fissura radical no estado das coisas, e que poderíamos denominar acontecimento. Freud realiza o que é exigido para a inscrição de um acontecimento, a saber, instaura um antes e um depois na história da civilização.

A subversão que se arrisca Freud é caráter próprio ao acontecimento, uma vez que, sua condição mesma é a de destituição de todo saber prévio, o acontecimento é justamente o que escapa ao saber, o que desorganiza uma racionalidade e revoluciona um domínio. Por isso ele está diretamente relacionado com a noção de real em Lacan. Conforme expõe Badiou (2017), o acontecimento é o gesto que possibilita a emergência do real sem lei, desarticulado do sentido. Estamos falando aqui de experiências de indeterminação radical, que portam tanto uma potência destrutiva, e muitas vezes insuportável, quanto também uma dimensão produtiva de transformação de uma dada realidade.

Uma aposta descomprometida com os saberes e que interrompa o fluxo estável da razão é a exigência para a inscrição de um acontecimento. Isso exige coragem, tal como provou Freud. Contudo, sua coragem causou escândalo e, conseqüentemente repulsa, uma vez que a teoria sobre a sexualidade introduzida adquiria um estatuto jamais pensado anteriormente, ao mesmo tempo em que desmontava toda uma estrutura de saber sobre o sexo. Essa é a marca do acontecimento, a de provocar uma fissura em saberes já estruturados. Porém, isso dá a ele um lugar frequentemente evitado, rechaçado ou não reconhecido.

Assim como a efetivação do acontecimento tem efeitos sobre uma sociedade, a sua ausência também produz uma série de conseqüências, determinando modos de vida e incidindo sobre o social. Devido essas marcas, tais experiências são raras, pois por mais que se ventilem uma série de novidades e transformações acontecimentais, nem sempre, efetivamente elas

portam esse caráter. Na maioria das vezes, significantes nomeados como novos não passam de semblantes, que mais refletem uma nova forma de alienação, do que efetivamente uma emancipação.

A ausência do acontecimento, bem como os efeitos que resultam da mesma, nos convocam a questionar possíveis razões que sustentem essa não consumação. Se o acontecimento é o gesto que desvela o real, a resistência em torno dele implica também uma defesa contra o real. Portanto, o que propomos na presente pesquisa é discutir as razões que determinam a ausência do acontecimento e, conseqüentemente a defesa contra os efeitos do real sem lei. Trata-se de uma pesquisa teórica em psicanálise que estabelece interfaces com o campo da filosofia e da política. A fim de compreender, sob a perspectiva psicanalítica, questões vivenciadas tanto na clínica quanto na política acerca da emergência do real, e investigar os processos implicados com este conceito, lançamos mão da teoria de Lacan e de Freud, sobretudo de textos em que os autores estabelecem uma comunicação com a teoria social. No que diz respeito à filosofia e política, o autor que mais influenciou as discussões apresentadas neste estudo foi Alain Badiou, principalmente pelo desenvolvimento de sua teoria, que leva em conta a leitura psicanalítica, especificamente a lacaniana.

Assim, partindo de duas casuísticas, no primeiro capítulo demonstraremos como algumas situações de urgências, que implicam na ruptura com uma programação e com a ordem simbólica, tendo como efeito o encontro com o real da angústia, podem não ocasionar a inscrição de um acontecimento, mas um efeito de significação oposta. Tal efeito reconduz às velhas narrativas identitárias de alienação e repetição que mantém a sociedade sob a paralisia confortável e segura que nada tem de emancipatória. No caso das urgências subjetivas em instituições hospitalares, a potência devastadora, porém transformadora do encontro com o real, é perdida em detrimento de manejos protocolares e normatizadores, sobretudo quando o que está em jogo é a dimensão temporal. Na esfera política, por sua vez, uma urgência pode ter a potência de instaurar uma revolução, romper com o estado das coisas, com a estrutura de governo vigente e com velhas narrativas. Contudo, o lugar dado ao seu caráter de ruptura pode ter como consequência justamente o oposto do que se pretende uma emancipação, a saber, a não produção de sujeitos políticos, mas de sujeitos reativos.

Tais casuísticas nos convidam a pensar num sintoma hostil frente ao real e seus efeitos, encontrado na forma como se organiza a lógica contemporânea. É o que propomos discutir no segundo capítulo, estabelecendo um percurso que levou de uma paixão pelo real vivida no

século da destruição, o século XX, à morte dessa paixão vivida em seu subsequente. Enquanto um século viveu em função de fazer o impossível do real existir, um século heroico, porém devastador, seu posterior vive em função de se proteger dessa herança. Na realidade, a herança deixada pelo século XX foi justamente uma defesa contra todo o horror correlativo aos efeitos causados da paixão pelo real. Como consequência dessa defesa, o século XXI se limita a uma vida pautada em previsões, cálculos e ao culto à identidade, denotando uma vida mortificada, entregue à ditadura da técnica. O capitalismo e seu estágio produtor de subjetividades, o neoliberalismo, consegue exercer com primazia tal defesa, através de estratégias diversas que servem para mascarar tal mortificação. A produção de indivíduos autônomos, proprietários de si e empresários, funciona como semblante para que corpos sejam gerenciados, administrados e cada vez mais se afastem da possibilidade de emancipação, que só um acontecimento poderia produzir.

Apenas pela via do acontecimento, uma verdadeira emancipação seria possível. É o que o terceiro capítulo se dedica a investigar, a partir da leitura de Alain Badiou sobre o conceito de acontecimento. Para este autor, a noção de acontecimento implica justamente no fora de sentido, fora do regime determinado e determinante do saber do Um, ele é, por sua vez, desprovido de predicados e narrativas identitárias. Com efeito, o acontecimento produz uma verdade universalizável, genérica, que também não se submete à ditadura do Um e por ele é excluída. Há várias maneiras de dizer de múltiplos inconsistentes não reconhecidos pelo regime do Um e que por isso mesmo são excluídos, tornados improdutivos na sociedade. Noções como experiências de indeterminação, corpos abjetos, povo e vida nua nos ajudaram a exemplificar tal problemática. Contudo, Badiou vai dizer que o acontecimento só se inscreve através de uma aposta assentada pelo sujeito, o acontecimento por si só não se institui, ele precisa de um sujeito que aposte em sua ruptura e se mantenha fiel à verdade por ele produzida. É assim que também uma novidade efetiva pode advir, algo raro na contemporaneidade. Segundo a leitura badiouana, a contemporaneidade se distancia cada vez mais da busca por algo novo. A paixão pelo novo que o real produz, ficou retida no século XX.

Porém, não é só na modernidade que encontramos a defesa em torno do acontecimento. Em “O 18 de Brumário de Luís Bonaparte”, Marx dá mostras de que uma revolução insurgente, que parecia ter a potência de produzir uma transformação radical, resultou em seu oposto, a saber, na restauração da monarquia. É o que tentaremos indicar no quarto capítulo deste estudo. O fracasso da revolução proletária, devido ao sucateamento que a burguesia causou nesta classe,

teve como resultado a ascensão da burguesia ao poder, e, posteriormente o poder concentrado nas mãos do imperador Bonaparte. Marx vai mostrar que além das investidas agressivas por parte da burguesia para enfraquecer a classe revolucionária, boa parte da ascensão do império de Bonaparte teve como apoio o que Freud chamou de amor da massa pelo líder. A massa mais numerosa da França se posicionou totalmente avessa às insurgências provocadas pelos revolucionários e apostou não em um acontecimento, mas em favor de um líder totalitário que restaurasse a monarquia e o imaginário da harmonia. Freud irá dizer que o amor da massa pelo líder faz com que ela assuma uma posição servil e conservadora, que respeita a autoridade e medidas de violência, demonstrando completa repulsa pelo progresso. O efeito disso é o que Lacan chamou de retorno ao ponto de partida, retorno ao mestre soberano, distante de qualquer transformação na estrutura de saber, proposta do acontecimento.

É nessa direção que o último capítulo busca concluir este estudo, retomando os mecanismos de defesa contra o real sem lei e introduzindo possíveis medidas, que possam contribuir na desmontagem dessa defesa. A aposta em torno de uma política antipredicativa que leva em conta a despossessão, o desamparo e a des-identificação é encarada como rumo possível para a inscrição de um acontecimento da verdade e do sujeito que a ele se mantém fiel. Além disso, procuramos apontar como o dispositivo do ato analítico nos ajuda a pensar essa desmontagem da defesa contra o real, dispondo de mecanismos inconscientes e fora de saber, que promovam uma transformação radical na posição subjetiva e na estrutura do saber.

## **1. O REAL NA URGÊNCIA**

A vida estrebuchava-me no peito, com uns ímpetos de vaga marinha  
esvaía-se-me a consciência, eu descia à imobilidade física e moral  
e o corpo fazia-se-me planta e pedra, e lodo, e coisa nenhuma.  
Machado de Assis

Quando Lacan [1969-1970]/(1992) afirma que o real é o impossível, ele fala não a partir de uma dimensão utópica, irrealizável, mas impossível no que diz respeito à apreensão simbólica. O real seria justamente “a espinha na garganta” que denuncia a impossibilidade de uma ordem que se diz intacta, sem furo. O real coincide com a própria indiscernibilidade, à contingência constitutiva que não tem sentido, ao ponto que resiste à cadeia discursiva e que suspende a harmoniosa e segura ordem das coisas. Quando o real emerge, abre-se uma fenda, um hiato, desorganizando o aparato formal e racional em que se apoia o sujeito, tal como afirma

Badiou: “[...] o real se mostra aí como aquilo que, para o sujeito, é sem medida” (BADIOU, 2017, p. 14).

É o que acontece, por exemplo, em determinadas urgências, em que o programado se esvaece e a angústia ou o sentimento de desamparo passa a estar na ordem do dia. Tratam-se de urgências que nos põe em confrontação com o real, impondo um impasse aos saberes disponíveis e desordenando o arsenal estruturado e estável que se respalda uma racionalidade. Em meio ao caos, a urgência confronta um indivíduo ou uma sociedade com o horror do real e convoca-os a se haver com essa dimensão que é traumática, porém, com potência transformadora de uma realidade, além de fértil à inventividade.

Uma urgência assim, pode tanto desmontar uma estrutura racional e protocolar de saber, como acontece em hospitais gerais em situações de urgência subjetiva, quanto denunciar uma fissura na estrutura simbólica de governo, como acontece em urgências políticas. Em ambos os casos, a destruição em curso permite a abertura a uma nova possibilidade de vida, a novas narrativas singulares. Contudo, o manejo frente ao real traumático nem sempre leva em conta sua possibilidade produtiva. Uma série de significantes podem ser atribuídos, produzindo mais um semblante de novidade do que propriamente algo novo. É o que o presente capítulo propõe demonstrar, tomando como casuísticas situações de urgência subjetiva em instituições hospitalares e em específico, a urgência política vivenciada no Brasil durante as manifestações de junho de 2013.

### **1.1. Urgência subjetiva: quando a pressa anula a pausa... e o sujeito**

Em um dado momento, que nem sempre vai coincidir com situações graves, se produz uma ruptura do equilíbrio que sustentava a relação com o outro e com o próprio corpo, uma ruptura súbita que indica um momento de crise e trauma. O indivíduo pode ser atravessado por um real avassalador e traumático, que rompe com as referências simbólicas que outrora o sustentavam. Em psicanálise, nomeamos esse tipo de experiência como urgência subjetiva, comuns em instituições hospitalares, por exemplo, quando o que está em jogo é a dimensão subjetiva e aspectos como medo, dor e morte.

Lembremos com Miller (2014), que o real lacaniano é “um real arriscado, contingente [...] é um furo no saber incluído no real” (p. 30). Pelo seu caráter desarticulado com o saber, o encontro com o real, suspende o recurso à linguagem. O furo no saber diz da ruptura que ocorre na dimensão simbólica e que faz com que o indivíduo, tomado pelo desespero, caia “sem

palavras, sem imagens, enterrado no mais profundo mutismo, impulsionado a atos desesperados ou preso na mais cruel angústia”, afirma Seldes (2006, p. 34, tradução nossa).

Desse modo, na urgência subjetiva, aquilo que unia os registros imaginário e real e, conseqüentemente, a sustentação do senso de realidade, se esvai. Esse desordenamento favorece um efeito de mortificação, em que o paciente se encontra entregue ao indeterminado abismo de seu próprio desamparo, restando-lhe ancorar-se nos recursos mais precários, a saber, o *acting out* ou a passagem ao ato. O indivíduo em urgência subjetiva, encontra no ato uma saída para aliviar os efeitos mortificantes do significante desarticulado da cadeia (SELDES, 2006). Durante esse momento, um tempo o atordoa, paralisando-o na condição de puro objeto. Em um tempo sem tempo que atordoa o indivíduo, “o presente se anuncia atropelado por um futuro suposto, formatado por um passado hipotético que nunca foi. Muitas vezes, nessa estranha temporalidade, reminiscências, novela familiar, sintoma, repetição traumática, parecem dar notícias de um tempo que não passa” (FINGERMAN, 2009, p. 36).

De acordo com Sotelo (2007), de todo modo, o indivíduo quando atravessado pela urgência subjetiva tem sempre a ideia de que “não há tempo”, tudo parece deslizar-se sob uma vertiginosidade, onde a demanda por resolução é prioridade e responde a um arsenal terapêutico protocolar que prescreve o que é normal e anormal. Ou seja, diante do insuportável da urgência o indivíduo se percebe ante a um atravessamento da normalidade para a anormalidade, partindo de pressupostos do que é ou não esperado em termos de normal. Tratam-se de juízos de valor impostos, de tal maneira que, se perceber fora dessa regra, ocasiona por parte do paciente, família e até mesmo da instituição uma exigência de restauração do estado anterior (SOTELO, 2007).

Um retorno à posição anterior do paciente não é a proposta da psicanálise, por exemplo. Ao se deparar com a urgência subjetiva, o analista deve ter o compromisso de possibilitar à desordem um novo tempo que a inclua em um dizer, e de apostar que aquele que sofre, em sua urgência, tem a quem dirigi-la, e mais, apostar na possibilidade de que ali, a produção de um sujeito ativo é possível (SELDES, 2006). Levar em conta uma sutura simbólica, operada por meio da escuta desprovida de receitas prévias, consiste em apostar na contingência da fala a fim de transformá-la em demanda. Trata-se de apostar no “para-além do sentido”, considerando que a própria presença do analista é vazia de significação, ou seja, fora de sentido. Em outras palavras, é sob um vazio de sentido que a aposta do analista se afirmará, permitindo, que através da fala e reparação simbólica um sujeito possa advir. “A presença do analista não significa uma

presença real, mas da ordem do encontro com o real, “uma presença ‘traumática’, que autoriza a subjetividade”, tal como afirma Rocha (2013, p. 32).

Nesse sentido, a sutura simbólica deve levar em conta as consequências, o desejo e o gozo, ou seja, a dimensão de responsabilidade subjetiva frente à urgência. A função operatória do desejo do analista é elemento fundamental para que uma sutura simbólica seja possível em meio à crise, e uma pausa seja instaurada, priorizando o tempo subjetivo que cabe ao inconsciente. Significa dizer que um tempo subjetivo está em jogo e deve ser priorizado, pois, a temporalidade que rege o tratamento analítico e a urgência subjetiva não é a cronológica, mas aquela que Lacan (1998) vai chamar de lógica. Diz respeito a um tempo que ganha o valor de ato e se distingue pelo instante de ver, tempo para compreender e momento de concluir. Trata-se de um tempo articulado ao movimento, que permite ao sujeito construir uma hipótese sobre si (AZEVEDO, 2016).

Para que o sujeito possa alcançar a verdade que o sintoma revela, para que possa encontrar-se com aquilo que o sintoma soluciona em termos de modo de gozar, para que o sujeito encontre o modo de limitar esse gozo e de saber fazer com seu sintoma, será necessário o tempo de compreender, para que algo da verdade, não toda, se enuncie (SOTELO, 2006, p. 105, tradução nossa).

Permitir que a partir da escuta a desordem encontre um dizer singular por meio da tradução do real em palavras, é favorecer a produção de um sujeito desejante, possibilita que o sujeito possa reinventar novas saídas e narrativas singulares de se haver com o insuportável. Trata-se de dar lugar à capacidade criativa para que ele possa de algum modo responder ao impasse provocado pela urgência. Assim, a intervenção do analista deve direcionar-se para um lugar vazio de significação, que não está pré-determinado por nenhuma classificação ou protocolo, pois seu ato implica na própria ruptura com a repetição. A aposta no fora de sentido, situa-se na lógica do para além da demanda e da identificação, levando em conta o desejo.

O analista em urgência, para além de ocupar-se com intervenções ou procedimentos eficazes e imediatos, deve sustentar a aposta no compromisso do sujeito com seu sofrimento que possibilite que em um segundo tempo a a-normalidade que o trouxe à consulta, possa transformar-se em trabalho analítico (SOTELO, 2006, p. 105).

Dessa forma, é preciso que ao invés da pressa pelo momento de concluir, haja uma pausa, um tempo para compreender que permita, diante do sofrimento que toma o paciente, a emergência de um sujeito do desejo. É, pois, no intervalo entre o imediato e a suspensão que um sujeito pode emergir. “O tempo de compreender é o tempo marcado por uma possibilidade de construir sobre si uma hipótese, uma resposta singular a partir daquilo que se perdeu diante da urgência no instante de ver” (AZEVEDO, 2016, p. 65).



Contudo, em situações de angústia, o tempo de compreender está suspenso, de forma que a pressa faz com que os três tempos lógicos se limitem apenas ao instante de ver, “como uma tradução da percepção primeira, ou seja, desse olhar que em seu instante pode engolir todo o tempo para compreender”, afirma Azevedo (2016, p. 11). Isso bloqueia qualquer possibilidade de um contorno do significante que permita ao sujeito se haver com o sofrimento que lhe causa. O que se instaura é apenas a certeza da angústia devastadora e a precipitação e pressa em solucioná-la.

Quando o tempo de compreender é anulado em detrimento da pausa, o sujeito é apagado e conseqüentemente a possibilidade de uma subjetivação é perdida. Essa exigência de imediatez responde, em geral, a uma racionalidade protocolar, prescritiva e normativa, onde a dimensão contingente do real, que escapa ao saber médico, não encontra lugar. O sujeito é engolido pela pressa em se resolver urgentemente aquele sofrimento, que se corporifica nas tentativas de incluí-lo numa categoria diagnóstica, que irá determinar a terapêutica que se crê mais conveniente (ROCHA, G., 2013).

Esta exigência de ter que resolver rápido, bem, sem erro, lembra que também nossa prática está recoberta pela indústria do juízo normativo que nos atravessa. A demanda em resolver urgentemente, sem recursos, mas de forma eficiente, põe os profissionais frente a suas próprias urgências (SOTELO, 2007, p. 30, tradução nossa).

Estancar o horror do real que ali se instaura advém de uma forma de pensamento totalitária de que tudo que foge à norma é rapidamente tratado como patologia, erro e forçado a uma formalização ou exclusão. O discurso da legislação, do ordenamento e da sugestão tem como objetivo primeiro fazer desaparecer os sintomas, de modo que as coisas voltem ao “normal” e o equilíbrio perdido seja restaurado. “As intervenções, nestes casos, tendem a aliviar o paciente por via farmacológica ou através de indicações ao paciente e à sua família, com o objetivo de modificar condutas ou pensamentos do sujeito, nos casos extremos se indica a internação” (SOTELO, 2006, p. 101, tradução nossa).

“É que se odeia agora o sofrimento mais do que antigamente, dele se diz mais mal do que nunca, e que se vai mesmo ao ponto de já nem sequer suportar a ideia dele”, afirmara Nietzsche (2017, p. 71). Portanto, a prerrogativa de que se mune a racionalidade contemporânea institucional é a de sanar qualquer resquício de sofrimento que advenha do encontro com o real, de tal maneira que, uma vez desaparecidos os sintomas ou ao menos o excesso insuportável que ali devora o paciente, tende-se a acreditar que uma cura fora alcançada e o tratamento se concluiu.

Tal mecanismo nos convoca a questionar a ditadura da consciência e “uma censura à existência, em sua totalidade” (NIETZSCHE, 2017, p. 71), se levarmos em conta que há algo de constitutivo nessa dimensão de indeterminação e que convida ao encontro com nossa própria existência. A tentativa de resistir a esse encontro inserindo o que é da ordem da angústia em uma classificação diagnóstica, nos explicita, pois, um tratamento já formalizado, além de revelar uma incapacidade por parte de tais terapias em lidar com a emergência do real e sua possibilidade de produção de sujeito.

A pressa faz com que o simbólico seja restaurado não de maneira autêntica e construída singularmente, mas em sua função totalitária, já pré-estabelecida, demonstrando que aí um tempo cronológico e institucional se sobrepõe ao tempo singular do sujeito. Nesse sentido, o manejo pautado na pressa nos desperta para o seguro campo do saber protocolar, onde para cada dimensão subjetiva insuportável, encontra-se uma classificação.

Podemos pensar essa lógica a partir do que propõe Freud ao falar do despertar do horror no sonho. Quando durante o sonho nos aproximamos da dimensão irruptiva do horror, do real impossível de suportar, despertamos para “o seguro campo da realidade consciente, onde cada coisa tem seu lugar, e a racionalidade impera” (FRANÇA NETO, 2014b, p.352). O despertar e o campo da vigília nos protege da presentificação insuportável do real, acordamos para que a harmonia seja restaurada e nos mantenha à salvo do impossível devastador que ameaça se impor.

Se podemos dizer que o despertar, aquele momento intermediário, o entre duas cenas, se impõe e nos faz acordar, se esse despertar tem a ver com a percepção, certamente é de uma outra percepção que se trata. É a percepção de algo que ultrapassa os limites do sonho – ou os limites de onde se tem franquia ir – da qual a cena do sonho não foi capaz de nos proteger (FRANÇA NETO, 2014b, 353).

Ousamos dizer que o mesmo despertar encontra seu reflexo no campo da política, por exemplo, durante as manifestações de junho de 2013. Quando o Brasil gritava “o gigante acordou”, tal significante que parecia demonstrar um lampejo revolucionário, resultou, por fim, numa retomada da estrutura de governo, agora representada pela extrema direita. As manifestações confrontaram o país com o “horror” da revolução, que parece não ter sido suportado, de modo que o significante “acordar” não passou de um despertar que nos redirecionou para o campo da realidade. Este, por sua vez, cada vez mais afastado do real e de sua capacidade produtiva e transformadora.

## **1.2. Urgência política: o junho brasileiro**

Em junho de 2013 o Brasil vivenciou uma das maiores e potentes reações populares de que o País foi palco, uma onda de protestos se alastrou por vários estados brasileiros, inicialmente sob a pauta de reivindicação contra o aumento da passagem de ônibus, sendo incorporada posteriormente por diversas pautas. As manifestações foram impulsionadas por estudantes de setores periféricos, que de maneira contingente foram ganhando as ruas, e o que começou com um público predominantemente jovem, foi sendo incorporado por demais camadas da população e movimentos organizados, reivindicando a partir de diversos lugares.

Antes da entrada de outros segmentos e grupos organizados, as manifestações foram eminentemente deslegitimadas pelos meios de comunicação que a trataram como vandalismos e tumultos, protestos indefinidos, sem direção, sem pauta e sem identidade. O manejo frente às manifestações por parte da mídia e de demais segmentos públicos, como a polícia, atingiram tamanho rechaço que alguns manifestantes foram até criminalizados e presos, acusados de formação de quadrilha e depredação. De acordo com França Neto (2014a), para o Estado, as manifestações se apresentaram rapidamente uma ameaça, de tal maneira que os meios de comunicação oficiais não esperaram muito para se posicionar totalmente contra, retratando-as com narrativas de deslegitimação e criminalização. “Frente ao incontrolável das manifestações que ocuparam as ruas, o Estado, em consonância com o modo de funcionamento da consciência, foi célere em nomeá-las fora da lei ou vandalismo” (FRANÇA NETO, 2014a, p. 357).

Diante da amplitude que as manifestações foram tomando, alguns enunciados que as desqualificavam foram perdendo força, deixando os mesmos meios de comunicação atônitos. Contudo, a tentativa de dar-lhes sentido, enquadrá-las em narrativas que a unificassem e neutralizassem sua potência caótica persistiram. Uma série de enunciados foram atribuídos às manifestações, buscando defini-las, justificá-las e com isso encontrar respostas que pudessem contê-las, ou seja, que pudessem a seu teor caótico pôr um fim (FRANÇA NETO, 2014a).

Somente após a percepção por parte da mídia, da desidentificação total com o poder público e do poder de crítica que as manifestações evidenciavam, elas passaram a ser federalizadas e lhes foi dado, pelos meios de comunicação, outra estética. Os protestos passaram a ser considerados não mais como vandalismos, mas como pacíficas expressões democráticas. Agora com teor nacionalista, os protestos foram transmitidos com rostos pintados de verde e amarelo e bandeiras do Brasil, denotando uma face do movimento antigoverno, representado agora não mais por jovens manifestantes, mas pela família tradicional, que assume como tema central, o fim da corrupção (SOUZA, 2016).

Com isso, uma série de narrativas nacionalistas e normatizadoras foram atribuídas às manifestações, obstruindo a causa inicial que representava uma minoria marginalizada. Para Gallego (2018), a ênfase na “agenda moral” e conservadora surgia como uma via de restabelecimento do poder por parte da direita, de reconquista daquilo que perdera com as políticas de inclusão de minorias.

Desse cenário desdobraram-se uma série de consequências, como as denunciadas pela ONG Artigo19, que publicou um infográfico expondo os mecanismos de restrições e repressões criados desde as manifestações de junho de 2013 até 2018. As violações ao direito de protesto, as tentativas de criminalização de manifestações populares, praticadas sob articulação institucional entre os poderes Executivo, Legislativo e o Sistema de Justiça tiveram como fim impulsionar uma série de restrições que reprimissem e silenciassem vozes (MARQUES; RIELLI, 2018). Tais medidas impostas produziram sujeitos cada vez mais reativos às manifestações, apoiados que sempre foram no fortalecimento de fundamentalismos religiosos, na inflação de um núcleo teológico emparelhado com a política; no extremismo ultraliberal, que se fundamenta por doutrina neofeudal, na redução de direitos e privatização generalizada; e no fortalecimento da direita do antigo anticomunismo (GALLEGO, 2018).

O que se pode considerar com isso é que uma revolta que parecia ter a potência transformadora da realidade política e social vigente, apesar da aparente força para produzir sujeitos políticos e implicados com a ação dos protestos, resultou num efeito contrário do que de fato se propunha a revolta popular. Uma onda de narrativas conservadoras radicais, munidas do significativo “anticorrupção”, inflamaram-se de discursos de ódio e aversão a qualquer mobilização popular. A consequência direta disso foi o aumento considerável da segregação, ou ao menos trouxe à cena aquilo que estava recalcado.

Algumas leituras alegam que junho de 2013 foi propulsor de uma catástrofe sem qualquer horizonte de esperança em que se apoiar, sem produção de novas narrativas ou de transformações sociais. Seu cunho insurgente e caótico fora tomado como desordem, tumulto e balbúrdia, narrativas que tendem a desconsiderar o caos como possibilidade produtiva. Logo, o que parecia solo fértil para uma transformação resultou apenas em mais uma nova forma de alienação, mais um retorno ao mesmo lugar do que propriamente algo novo. A produção de narrativas nacionalistas, engendradas por discursos de ódio e de exclusão demonstram antes um retorno a algo que foi recalcado ou uma nova forma de alienação, que mantém e sustentam o regime do qual se rebelam.

Esse é um dos riscos da revolução, seu efeito de repetição, pois a vã veiculação de novidade não condiz, de fato com algo novo. Para que uma novidade seja possível, é preciso uma ruptura concernente ao campo do real. É o que havia alertado Butler (2003), por exemplo, ao elaborar uma crítica ao feminismo da década de 80. Ali a autora afirma que a luta do feminismo pautada na categoria Mulher, onde se pleiteava a destituição do lugar de objeto, para que enfim a mulher pudesse se tornar sujeito, não estava fora da lógica por ele contestada. Ou seja, quando o feminismo, enquanto prática de resistência, insiste que a mulher deve assumir seu lugar de sujeito em pé de igualdade com o homem, não está, com isso, contestando a lógica masculinista e heteronormativa. Não é aí que combate ou formula uma crítica de fato ao falocentrismo. Pelo contrário, está ainda em alienação a essa mesma lógica da qual se dedica a denunciar.

Em “História da sexualidade”, Foucault (1988/2013) também expõe essa questão ao dizer que as resistências às insígnias do poder, podem não se encontrar externas a ele, mas dentro de sua própria lógica: “[...] lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (p. 91). Com isso, queremos demarcar que algumas vezes, por mais que determinados fatos veiculem uma série de representações como sendo novas ou transformadoras, elas nem sempre portam, de fato, uma novidade. Ou mesmo quando uma série de movimentos se nomeiam como resistência ao poder, nem sempre estão externas a ele.

Nesse sentido, o efeito de significação oposta que junho de 2013 resultou, demonstra que a urgência que ali se instaurava, com possibilidade de ruptura real de uma estrutura simbólica de governo, parece ter se perdido em meio a inflação de sujeitos reativos. As narrativas que foram sendo atribuídas a tais manifestações e o manejo dado a elas parecem estratégias que denotam uma defesa contra o efeito transformador da urgência. Para França Neto (2014b), manifestações populares como essa que ocorreu em 2013 e as ideias que elas produzem, serão sempre uma ameaça ao status quo, pois, em meio à contingência, elas expõem um furo do status quo, demonstrando a existência de algo que não mais se resume à pura satisfação individual.

Nesse sentido, o caráter de encontro com o real da urgência, seja política ou subjetiva, faz dela alvo de rechaço. Tanto a pressa por concluir quanto o esforço por formalizar parecem revelar uma recusa ao real e conseqüentemente, um apagamento do sujeito desejante e político. “Ao sistema jamais faltarão esforços no sentido de descaracterizá-las enquanto ideias

portadoras de verdades, jogando-as na vala comum das opiniões (FRANÇA NETO, 2014b, 362). Às urgências são atribuídas narrativas que escamoteiam o real, ao invés de reconhecê-lo como potência produtiva e política. Mais uma vez o manejo em torno do real demonstra mais uma violenta aversão, defesa, do que acolhimento, frente às suas possibilidades de produção. A questão que se impõe diante de situações de urgências que ocorrem não só na clínica, mas na política é: o que drena uma sociedade que se protege dispendiosamente dos efeitos do real e quais consequências essa defesa tem para nossa vida?

## 2. O QUE RESISTE AO REAL?

Á custa de sofrimentos que nos tornaram frios e duros,  
adquirimos a convicção que os acontecimentos do mundo  
não têm nada de divino, nem mesmo nada de razoável,  
segundo as medidas humanas, nada de lamentável e de justo  
Nietzsche

A linguagem que concerne à poesia é simultaneamente profunda e obscura, e com efeito, tem a potência de resguardar “uma confrontação radical com o real”, expõe Badiou (2017). Para este autor, “um poema extorque à língua um ponto real de impossível de dizer” (p. 40), de tal modo que a linguagem privilegiada da poesia permite enunciar aquilo que à prosa é inapreensível, aquilo que excede às linguagens comuns, a saber, o sem sentido. O fato de a linguagem possível de acesso ao real ser a poesia e não a prosa, se deve, conforme argumenta Lacan [1969-1970]/(1992), porque o real não é para ser sabido, dele importa mais seus efeitos do que sua definição. O que importa do real é seu “efeito de verdade e apenas uma queda de saber” (LACAN, 1992, p. 178). É por intermédio da ruína do saber que o real pode advir.

Consideramos que, tal como a psicanálise, a aposta da poesia vai na direção de uma inventividade, lançando mão da contingência e equivocidade dos encontros, fator que a autoriza dizer sobre o real, e com isso, recuar diante do determinismo totalitário e identitário do saber (FRANÇA, 2014). Assim, é a partir da linguagem singular presente na poesia que este capítulo procura introduzir a questão do real e seu lugar na racionalidade contemporânea. Utilizaremos um poema em específico denominado *As Cinzas de Gramsci*, de Pier Paolo Pasolini, marcado por uma crítica do mundo contemporâneo niilista e hostil aos efeitos do real. Trata-se de uma poesia que une expressão, reflexão e representação do mundo político e seus impasses; uma poesia animada por uma inquietação crítica, cujo realismo crítico e radical se traduz por um obscuro “escândalo da consciência”.

Sob a égide do que postula Lacan (1998), de que o psicanalista deve apreender “em seu horizonte a subjetividade de sua época” (p. 322), ao longo do capítulo aspiramos uma discussão sobre o lugar do real no cerne da racionalidade contemporânea. Propomos pensar essa problemática a partir do conceito de neoliberalismo, uma racionalidade que produz e administra novas formas de existir (DARDOT; LAVAL, 2016).

## 2.1. Obscuro escândalo da consciência

*As cinzas de Gramsci* é um poema de Pasolini, escrito em 1954 e publicado pela primeira vez em 1957. Seus versos, dirigidos ao fantasma de Gramsci, este que dentre outros títulos, foi filósofo marxista e membro-fundador do PCI (Partido Comunista da Itália), manifestam uma reflexão crítica da contemporaneidade e da sociedade de classes no cerne do pós-guerra europeu. De acordo com Pilati (2013), Pasolini é considerado a cabeça do marxismo italiano, um poeta cujo pensamento expressa uma crítica rigorosa à racionalização do mundo no materialismo histórico.

Além de cineasta-poeta e comunista, Pasolini foi um indômito e ferrenho crítico da mutação antropológica sofrida pela Itália, onde analisava criticamente a chamada “modernização acelerada do capitalismo”, de modo que, para ele, como anticapitalista, a consequência nefasta dessa modernização seria tornar a burguesia como sendo a própria condição humana. Nesse sentido, seus poemas resguardam figuras e ideais que confrontam a realidade histórica e social. Há em seus versos uma espécie de choque frontal com a acelerada modernização da sociedade capitalista. Pasolini era preciso quando se tratava dos efeitos e rumos do capitalismo acelerado, de modo que, para ele, era lamentável o desmonte das lutas e revoluções de tantas gerações (BUENO, A., 2008).

[...] no centro da crise estava uma aguda percepção do neocapitalismo em marcha, com resultados que o poeta não viveria para ver, e não apenas na Itália. No limite extremo dessa tensão entre o poeta e a polis, pode-se entender os últimos anos da vida de Pasolini, que de fato entendia e sentia o avanço do neocapitalismo na Itália como algo horrendo, uma verdadeira catástrofe, sem volta e sem esperança de superação (BUENO, A., 2008, p. 22).

O anticapitalismo radical de Pasolini chega ao ponto de ele associar a mutação antropológica, efeito do capitalismo moderno, à novas formas de nazismo e do fascismo. Tal analogia fica evidente tanto em seu último filme, *Salò*, quanto em uma intervenção feita pelo poeta no ano de 1974, para o jornal do PCI (Partido Comunista Italiano). Pasolini adverte aos jovens sobre a substituição de valores populares por novos modelos do capitalismo. De acordo

com o poeta, essa modificação consiste numa *“forma de afasia atroz, uma brutal ausência de capacidade crítica, uma facciosa passividade...[...] recordo que estas eram precisamente as formas típicas das SS: e vejo assim estender-se sobre as nossas cidades a sombra horrenda da cruz gamada”*<sup>1</sup>.

Conforme apontou Bertolt Brecht, o poeta da revolução, “a cadela do fascismo está sempre no cio”, essa era também a percepção de Pasolini. Contudo, isso não quer dizer que Pasolini acreditava haver um retorno da barbárie totalitária, o que o poeta indicava era que havia produção de novas formas do exercício de poder, da repressão, da dominação e, conseqüentemente, da violência, que incidia sobre a vida pública e privada. Ou seja, novas formas de totalitarismos se configuravam, agora adaptados ao capitalismo moderno. Ainda de acordo com Bueno, A., (2008), havia em Pasolini:

[...] um convite ao inconformismo radical, de um poeta que não acreditava mais na poesia, de um intelectual que não recusava o debate aberto, de um homem de cultura que não se intimidava com argumentos terroristas, de um homem de esquerda que não mais acreditava na superação do capitalismo, apenas na oposição direta e frontal. Numa época como a nossa, de pasmaceira do pensamento, não deixa de causar admiração a coragem de Pasolini (p. 25).

Sendo um homem de esquerda, Pasolini por decerto, percebia que havia uma catástrofe em curso no interior do progresso, uma espécie de retrocesso, que tem como consequência formas de vida baseadas no conformismo, na ignorância, onde a violência é muitas vezes encarada como uma saída. O progresso que resulta no retrocesso reflete a “máscara de um estado de exceção permanente, que não admite ilusões e compensações fáceis, sobretudo pelo ângulo dos oprimidos, que não cessam de ser derrotados” (BUENO, A., 2008, p. 26). Pasolini expressava, nessa direção, um desprezo pelo mundo tecnocrático, de forma a defender um mundo mais humanista, que resista aos efeitos agressivos da máquina capitalista. “O desejo irracional de chorar eternamente a injustiça contra o povo humilhado se coaduna com o também colossal desejo de compreender a dinâmica de forças, que aproxima e afasta, poeta e poema daqueles a quem a história oprime” (PILATI, 2013, p. 161).

Por conseguinte, é por meio dessa via de denúncia que Pasolini permite uma aproximação ao real, sua questão consiste em o que é o real da História, que ele circunscreve através de uma indissociabilidade entre a poesia e a política. Pasolini expressa a potência crítica

---

<sup>1</sup> Retirado de Bueno, A., (2008, p. 24).



da poesia com relação à política, sua escrita radical versa sobre a paralisia que paira nas sociedades contemporâneas. Essa paixão e procura desesperada pelo real, não é só analisada e denunciada em seus versos, o poeta a experimenta em sua própria história de vida pessoal. Não é à toa que o poema *As cinzas de Gramsci* tenha como cenário um cemitério, pois “quando se está em busca do real como divisão e morte de uma figura anterior da formalização, o cemitério é um bom lugar para se ver com clareza” afirma Badiou (2017, p. 40).

Trata-se de um cemitério em que estão enterradas pessoas não católicas, não crentes, que por ordem do Vaticano, foram separadas das demais numa espécie de seleção católica. É lá que está enterrado Gramsci, no setor dos não crentes, dividindo uma fraternidade post-mortem com protestantes, muçulmanos, judeus e ateus (BADIOU, 2017). Eis alguns versos do poema:

Aqui estás tu, exilado e com dura elegância  
 Não católica, listado entre estranhos  
 Morto: as cinzas de Gramsci... entre esperança  
 E velha desconfiança, me aproximo, aconteceu  
 Por acaso nesta magra estufa, primeiro  
 Ao teu túmulo, ao teu espírito que ficou  
 Aqui embaixo entre estes livres. (Ou é algo  
 De diverso, talvez de mais extasiado)

Badiou (2017) identifica um ponto de real nessa espécie de exílio, sofrida por Gramsci, pois o real é isso que carrega sempre uma dimensão de exílio, que consiste em seu desligamento com a vida ordinária e comum. Visto isto, há três tipos de exílios, o primeiro é o nacional, decorrente do local em que está enterrado Gramsci, um cemitério específico para estrangeiros. Ali, Pasolini demarca o lugar de resistência atribuído ao comunista: “Não vês que só podes repousar em terra estranha, sempre banido”. O segundo é o exílio de classe, devido ao cemitério localizar-se em um bairro dito burguês:

Um tédio  
 patrício reina à tua volta. E só te chega  
 um rumor abafado de bigorna  
 nas oficinas do Testaccio, adormecido

Por fim, Badiou (2017) chama atenção para o exílio histórico, que compreende a dedicação de Gramsci durante sua vida, a fim de fazer com que o real da História se realizasse. Gramsci militou e dirigiu o movimento comunista acreditando que aquele era o momento de realizar o real, ou seja, tornar possível o impossível. No entanto, o real da revolução proletária, o qual marcou toda a vida de Gramsci se dissipou, apresenta-se hoje na forma de sua

“desaparição”. É o que Pasolini vai demonstrar na poesia, declarando que do real testemunhado por Gramsci, durante o comunismo europeu, não restam mais que as cinzas.

Entre os dois mundos, a trégua em que não estamos.  
 Escolhas, dedicações... outro som não tem  
 Já, senão este do jardim doloroso  
 E nobre, em que obstinado o engano  
 Que serenava a vida permanece na morte.  
 Nos cercos dos sarcófagos não fazem  
 Senão mostrar a sobrevivente sorte  
 De gente laica de laicas inscrições  
 Nestas cinzentas pedras, curtas  
 E imponentes. Ainda de paixões  
 Desenfreadas sem escândalo são queimados  
 Os ossos dos milionários de nações

Nesse sentido, de acordo com Rebechi Junior (2016), Pasolini revela sua melancolia diante da frustração de Gramsci e dos conflitos e problemáticas que a sociedade capitalista do século XX carregava, uma sociedade em acelerada transformação, porém devastada pelo consumismo. Por isso concordamos com Badiou (2017), quando ele afirma que o poema de Pasolini não poderia ser mais contemporâneo, pois explicita que a contemporaneidade está cada vez mais distante do real, explicita a resistência de fazer advir o real da história. Essa vida, segundo Badiou, essa forma de vida só pode estar corrompida. Eis mais alguns versos:

Porque não escolho. Vivo no não querer  
 Do naufragado pós-guerra: amando  
 O mundo que odeio – na sua miséria  
 Orgulhoso e perdido – por um obscuro escândalo  
 Da consciência...<sup>2</sup>

Consideremos, com isso, que Pasolini não só lamenta, mas denuncia um tipo de racionalidade que se mune de previsões, cálculos, protocolos e de tudo aquilo que a proteja e a mantenha o máximo possível afastada do real e de seus efeitos. Trata-se, pois, de uma morte da paixão pelo real, da morte da esperança de fazer advir o impossível, que impera nas sociedades

---

<sup>2</sup> “perché non scelgo. Vivo nel non volere/del tramontato dopoguerra: amando/il mondo che odio - nella sua miséria//sprezzante e perso - per un oscuro/scandalo della coscienza...” (tradução nossa).

ocidentais ditas democráticas, sociedades das classes médias, da vida tranquila e divertida, que tenta suprimir qualquer possibilidade de encontro com o real (BADIOU, 2017).

O mundo contemporâneo, sobretudo ocidental, tem como característica a tentativa de se proteger a todo custo do real e tudo aquilo que lhe convém. Tal como indica Badiou (2017), trata-se de um mundo revestido pelo semblante e pelo imaginário de proteção, previsão, cálculo, de modo que tudo aquilo que não esteja submetido a esse regime determinista é, de alguma maneira, evitado. Dessa forma, é sobre a morte da paixão pelo real que nos fala o poema de Pasolini. Trata-se de uma morte, pois uma vida sem desejo de fazer advir seu próprio real, torna-se ela própria inapreensível, amorfa, mortificada, abrigada pelo niilismo. Com isso, Badiou chama atenção para o fato de que a política de emancipação tem como principal inimigo a interioridade niilista, mortificada, e todo vazio cruel e sem limites que ela pode acarretar. É também o que os versos de Pasolini demonstram.

E sentes como nos longínquos  
Seres que, em vida, gritam, riem,  
Nos seus veículos, dos doloridos  
Casarios onde se consuma o infiel  
E expansivo dom da existência –  
Aquela vida é apenas um calafrio;  
Corpórea, coletiva presença;  
Sentes a falta de qualquer religião  
Autêntica; não vida, mas sobrevivência

Enquanto o século XX, especificamente sua primeira metade, protagonizou a paixão pelo real, nosso século a mortificou. “Já em 1954, no meio do século XX, um poeta nos diz que a história desse século, no que ela tinha de intenso, de memorável, de fundamental, terminou” (BADIOU, 2017, p. 52). Restaram apenas as cinzas da paixão pelo real, estas precisam ser mantidas nas sociedades atuais, como forma de garantir a não perturbação do sistema.

## **2.2. Da paixão à morte do real**

É com Lenin em 1917 que a paixão pelo real tem sua origem no século XX, tendo seu auge aproximadamente em 1937, através de Stalin, e por parte de Hitler em 1942-45. Esse fascínio, que por sua vez foi também devastador, se consumou em 1976, com a morte de Mao Tse-tung. A paixão pelo real representa uma paixão por fazer o impossível existir. Foi o que fez o século XX, que embora tenha sido sangrento e assustador, foi também heroico, pois insistia em fazer existir o impossível. Tal como enuncia Badiou (2017), o heroísmo pode ser definido como o ponto de real, que possibilita a existência do impossível.

Nesse sentido, a paixão pelo real não se curvava diante de nenhuma moral, de nenhum elemento ou legislação ordinária que a refutasse, era simplesmente uma paixão por fazer o impossível existir a qualquer preço, essa obstinação fez dele um século heroico. Contudo, esse heroísmo foi sustentado através do imperativo do terror, o que estava em jogo era a relação tensa entre vida e terror, de maneira que este século não hesitou em acreditar que apenas pela via do terror, a vida poderia realizar e cursar o que a ela foi designado. O terror, a destruição, foram considerados necessários para que houvesse abertura a algo novo, isso fez com que naquele século os homens pagassem o preço de testemunhar a História “parir” seu real, mesmo sendo esse preço desmedido. As pessoas acreditaram que valia a pena tanta violência, algo que hoje, num mundo divertido e ilusório da classe média em que vivemos, é intolerável (BADIOU, 2017).

Convém destacar que a experiência do terror, própria ao campo do real, não é da ordem do imaginário, trata-se, pois, das experimentações radicais que fazem “ofício de real”. Ou seja, uma vez que a emergência do real implica sempre numa experiência insuportável, inesperada, que desmonta as referências simbólicas estruturantes, ela é marcada pelo terror. De acordo com Badiou (2007), “o real, correlato obrigatório do pensamento, é considerado pelos ideólogos das restaurações, não sem alguns bons argumentos, como algo sempre suscetível de criar abertura para a iconoclastia política e, portanto, para o Terror” (p. 49).

Esse terror foi o lugar da concretização do que apenas tinha sido pensado e imaginado pelo século XIX, ou seja, o século XX concretizou o imaginário do século XIX e pôs em curso aquilo que foi apenas pensado, organizado no século precedente, mas não materializado. Dessa forma, o século XX, através da barbárie, renunciou a toda promessa feita pela era de ouro, representando o efeito de uma civilização devastada. Nesse sentido, se um século expõe os efeitos do seu precedente, a morte da paixão pelo real, vivida no século XXI, seria fruto de um século heroico, porém sangrento, seria a consequência da paixão pelo real, paixão por fazer o impossível existir, que culminou num efeito radicalmente contrário, resultou no fim dessa mesma esperança. O século XXI vive uma era niilista, de desvanecimento da existência, pois quando a vida não é mais orientada nem habitada pela procura e paixão do real ou pelo projeto de fazer advi-lo, torna-se uma vida precária, dissipada (BADIOU, 2017).

Dessa maneira, essa morte é também “o fim da História como um dos nomes possíveis do real. E, é claro, esse é o fim do heroísmo histórico. O pequeno gozo do sujeito divertido da classe média exige absolutamente que nada de heroico nunca mais aconteça” (BADIOU, 2017,

p. 53). Portanto, o excesso de que o século XX foi agente e testemunha, é aquele que o século XXI, em contrapartida, se protege dispendiosamente.

Se não há abertura de produção possível para aquilo que excede ao sistema, se o excesso ora é hostilizado, rechaçado, ora é julgado enquanto uma mera impotência, a paixão pelo excesso se desloca para um modelo de vida social baseada num medo incontestável a qualquer manifestação deste. Assumimos formas de vida que se protege dispendiosamente dos efeitos desse excesso correlato ao real, de tal maneira que, a busca incessante pela aniquilação do excesso é manejada através de dispositivos diversos, seja normalizando-o, formalizando-o, excluindo ou de alguma forma criminalizando-o. O fato é que ele precisa a todo custo ser mantido fora do Estado (FRANÇA NETO, 2014).

Há uma variedade de dispositivos estruturados no interior da sociedade que funcionam como inibidor desse excesso, um deles é a obstinação em torno da segurança. Diante dessa irrestrita propagação e força do neoliberalismo, um imaginário de expansão do mundo exige a criação de dispositivos que mantenham a estabilidade das vidas em sociedade. De acordo com Dunker (2016), a ideia de expansão global faz com que se criem estratégias redutivas como tentativa de se proteger, por exemplo, dos efeitos dessa expansão, uma delas é erguer muros e limitar espaços de convivência e circulação.

À medida em que se vive essa expansão do mundo, dispositivos são produzidos em torno de uma obstinação por segurança. “Podemos dizer que neste tempo o mal-estar é lido como anomia suprimida” (DUNKER, 2016, p. 123). Isso pode ser pensado a partir do que este autor irá chamar de “lógica do condomínio”, onde os muros facilitam a administração da convivência, entrada e saída de pessoas e principalmente a identificação e conseqüentemente exclusão do inimigo. São eles, na realidade, “muros de defesa”, que sustentam o imaginário de segurança.

Ao entrar em um desses modernos condomínios, projetados com a mais tenra engenharia urbanística, temos o sentimento pacificador de que enfim encontramos alguma ordem e segurança. Rapidamente nos damos conta de que há ali uma forma de vida na qual a precariedade, o risco e a indeterminação teriam sido abolidos (DUNKER, 2015, p. 47).

A obstinação por segurança não se limita às residências. Segundo França Neto (2014a), não é à toa a inflação de seguros de todos os tipos nos dias de hoje, seguro de vida, de carro, de residência, de aposentadoria, etc., que veiculam o imaginário de proteção contra as incontrolláveis contingências da vida. Essa inflação de seguros convoca quase que

obrigatoriamente à sua adesão, de tal maneira que todo aquele que com condições financeiras para tal, se isente dessa adesão, é visto como inconsequente.

Nesse sentido, a busca exacerbada por proteção e segurança retrata que o gozo da sociedade contemporânea se sustenta na inibição de qualquer elemento contingente que esteja sob a dimensão do acaso, e, desse modo, inibe qualquer possibilidade de acesso ao real impossível. “Temos que ter em nosso horizonte que a percepção da contingência traz consigo algo que tentamos evitar ao longo da vida”, confirma Rocha (2013, p. 34).

Portanto, um modelo de vida mercantil, unitário e calculável não admite qualquer elemento fora de seu domínio, tudo que a ele excede, é rapidamente rechaçado. Em *O delírio e os sonhos na Gradiva*, texto de 1907, Freud já denunciava, a partir da noção de inconsciente e sua dimensão de equivocidade e acaso, o lugar que o contingente ocupa no mundo: “O que no mundo exterior denominamos de acaso, resolve-se em leis, como é sabido” (FREUD, 1907, p. 11). Podemos compreender que ali Freud já estabelecia em nome da psicanálise uma crítica precisa a esse modo de racionalidade que se vale da lei, na tentativa de tratar como suscetível de formalização aquilo que se apresenta como impasse dela, o próprio real.

Como nos lembra Lacan [1975-1976]/(2007) “O real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem” (p. 133). Portanto, é justamente devido ao seu caráter caótico que o real sofre diversas tentativas de formalização por parte do que chamamos mundo contemporâneo, conforme revela Miller (2014):

Eu diria que capitalismo e ciência combinaram para fazer desaparecer a natureza e que o que resta do desvanecimento da natureza é o que chamamos de real, quer dizer, um resto, desordenado por estrutura. O real é afetado por todos os lados segundo os avanços do binário capitalismo-ciência, de maneira desordenada, arriscada, sem que se possa recuperar uma ideia de harmonia (p. 29).

Miller (2014) reafirma que no século XXI há uma “defesa contra o real sem lei e fora de sentido” (p. 31), de modo que cabe à psicanálise a desmontagem dessa defesa. Não é à toa que, contraposto a essa esQUIVA em torno do campo do inesperado, Freud já situava o lugar da psicanálise, tal como recorda Cottet (1989): “[...] no fundo, Freud contrapõe aos calmantes que a civilização oferece para adormecer o real do sintoma [...] a ordem comum dos prazeres jamais é atingida pelas diversões que a sociedade propõe” (p. 144).

Manter-se o mais distante possível do real e de seus efeitos é o motor do mundo contemporâneo. É o que tentou denunciar Pasolini em seu poema, lamentando uma vida alheia

à Gramsci e a toda e qualquer possibilidade de fazer advir o real da História. Para que a ordem do capitalismo e do consumo se mantenha, é preciso que renunciemos a tudo que é real. O que resta disso é um semblante, uma encenação, uma peça, a melhor que o capitalismo é capaz de fazer, intitulada: *A democracia Imaginária* (BADIOU, 2017).

Sob o nome de democracia institucional, estatal, regular e normatizada, essa democracia não passa de imaginária, é, na realidade, o semblante contemporâneo do real capitalista. Outro nome que cabe a ela seria “capital-parlamentarismo” (BADIOU, 2017), serve dos banqueiros e essencial à máquina do consumo.

Querem que elogiemos uma “democracia” em que os dirigentes são tão impunemente os empregados da apropriação financeira privada que surpreenderiam até mesmo Marx, que há 160 anos já chamava os governos de “fundos de poder do capital”? Querem a todo custo que o cidadão comum “compreenda” que é impossível tapar o buraco da Previdência, mas que eles devem tapar o buraco dos bancos sem contar os bilhões? (BADIOU, 2012, p. 35).

Podemos ler o “capital-parlamentarismo”, que faz semblante de democracia, a partir do sentimento antidemocrático apontado por Rancière (2014) em “Ódio à democracia”. Trata-se de uma política onde o ideal de igualdade e respeito às diferenças é negligenciado pelo governo dito democrático, ao passo que a luta pela defesa dos valores da civilização é, por outro lado, considerado como eixo da democracia. Rancière (2014) afirma que as leis e instituições baseadas na democracia atual não passam de aparências, máscaras que na sua realidade sustentam o exercício de poder da classe burguesa.

[...] o que chamamos de democracia é um funcionamento estatal e governamental que é o exato contrário: eleitos eternos, que acumulam ou alternam funções municipais, estaduais, legislativas ou ministeriais, e veem a população como o elo fundamental da representação dos interesses locais: governos que fazem eles mesmos as leis (RANCIÈRE, 2014, p. 94).

A democracia ou o governo democrático, sob o véu do semblante, mantém o gozo ilimitado da sociedade moderna, de forma que a democracia real, tomada enquanto o excesso, como forma de vida política e social, ela mesmo coloca em risco de ruptura o “governo democrático”, e, por isso, ela é reprimida e controlada por ele. Logo, é fato que a democracia verdadeira foi deturpada, o que vivemos não passa de uma comédia, na mesma linha que recorda Zizek (2011) da resposta de Gandhi quando questionado sobre a civilização ocidental: “É uma boa ideia. Talvez devêssemos colocá-la em prática!” (p. 89).

Isto nos diz de um “paradoxo democrático” ou uma condição paradoxal que concerne à democracia, o de que ela própria, no seu sentido real, de civilização democrática é reprimida a

todo custo pelo governo democrático que tenta evitar sua queda. Ou seja, a democracia real vem demonstrar que onde parece existir legitimidade há uma constante ausência dela e que a igualdade sustenta a própria condição de desigualdade. Rancière enfatiza ainda que é por isso que a democracia causa sempre ódio, este que se apresenta sempre como um disfarce: “Por trás dessas máscaras ríspidas ou engraçadas, o ódio tem um objeto mais sério. Ele visa a intolerável condição igualitária da própria desigualdade” (RANCIÈRE, 2014, p. 118-119).

É, por exemplo, no gesto do governo democrático de despolitizar assuntos públicos que se explicita a desigualdade violenta por trás do semblante de democracia. Em outras palavras, ao passo que o governo democrático não dá espaço para a invenção democrática, fazendo isso através de instituições superestatais desarticuladas com o povo, ele escancara o paradoxo democrático inerente à democracia. Ao excluir o povo através da despolitização, “os Estados e seus especialistas podem se entender tranquilamente entre si” (RANCIÈRE, 2014, p. 103).

Rancière (2014) indica também que nesse tipo de democracia, onde o povo é desimplicado da política, produz-se um sujeito consumidor narcisista, que só lhe resta vaguear sobre os objetos ofertados pelo universo do consumo, pois a democracia é reduzida a uma governabilidade única, a da lei individual do consumo. Em vista disso, a vida democrática torna-se a vida apolítica, em que a sociedade moderna se resume em uma “configuração antropológica homogênea”. E foi justamente da invenção homogênea, com o princípio da sociedade democrática, que surgiu a técnica da câmara de gás e um dos maiores genocídios da história, já conhecido (RANCIÈRE, 2014).

Os males de que sofrem nossas ‘democracias’ estão ligados em primeiro lugar ao apetite insaciável dos oligarcas. Não vivemos em democracias [...] Vivemos em Estados de direito oligárquico, isto é, em Estados em que o poder da oligarquia é limitado pelo duplo reconhecimento da soberania popular e das liberdades individuais (RANCIÈRE, 2014, p. 94).

No Manifesto Comunista Marx e Engels já indicavam esse sintoma narcisista com potência catastrófica na sociedade, conferido ao capitalismo. Os autores ao se referirem à burguesia, a qualificam como a classe egoísta que se sustenta pura e simplesmente na exploração dos trabalhadores. Para eles, a burguesia

afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio (MARX; ENGELS, 1998, p. 42-43).



O que Marx e Engels demarcam é que a única liberdade reconhecida pela burguesia ou pelo homem democrático é a mercantil, que de maneira violenta se aproveita da relação desigual e fundamental que ocorre entre o trabalhador e aquele que “compra” sua força de trabalho (RANCIÈRE, 2014). A liberdade serve ao mercado como força produtiva de subjetividades e como modo de manutenção do status quo. Melhor dizendo, a liberdade ou liberdade de escolha é um dos ingredientes essenciais de manutenção da economia liberal e de mercado, ela representa mais um aprisionamento à política consumista do que de fato uma liberdade, tal como afirma Zizek (2011):

Na versão “marxista” do tema, a multiplicidade de escolhas com que o mercado nos bombardeia só serve para obscurecer a ausência de escolhas realmente radicais relativas à estrutura fundamental da sociedade [...] situação comum da escolha forçada em que sou livre para escolher com a condição de fazer a escolha certa, de modo que a única coisa que me resta é o gesto vazio de fingir realizar livremente o que o conhecimento especializado me impôs (p. 61).

Nesse sentido, é parte do mecanismo do sistema capitalista trabalhar em função de fazer com que a sociedade acredite ser livre, e, portanto, que seja impossível uma transformação radical, sobretudo se essa transformação pressupor a abolição do capitalismo. Assim, enquanto houver público que aclame a peça da “democracia imaginária”, não há possibilidade de divisão do capitalismo. A abertura possível para dissipação e destruição do capitalismo se manterá politicamente inacessível, caso essa encenação seja sustentada (BADIOU, 2017).

Com isso, Zizek (2011), sustenta que o capital consiste numa fera autoimpulsionada, sem freio, sem controle, pois é ela própria quem nos controla, impedindo até que enxerguemos os perigos notórios que nós mesmos cortejamos. “Sei muito bem os riscos que corro e até a inevitabilidade do colapso final, mas mesmo assim... [consigo adiar o colapso mais um pouquinho, assumir um pouquinho mais de riscos e assim indefinidamente]” (ZIZEK, 2011, p. 42).

Esse peculiar modo de vida contemporâneo também já era denunciado e depreciado por Nietzsche, sobretudo ao se referir à apropriação do saber e da verdade. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche expõe o fascínio dos sábios em se apoderar da verdade, em se apropriar de tudo que existe e tomar como objeto de saber, e afirmar: “Querem primeiro tornar pensável tudo quanto existe, porque duvidais com justa desconfiança que tudo seja antecipadamente pensável” (NIETZSCHE, 2005, p. 102). Decerto podemos considerar que Nietzsche denuncia um tratamento dado pela razão a tudo que existe, de modo que aquilo que ainda não sofreu o

processo de simbolização, não é reconhecido. Ao indivíduo tomado pela obstinação da propriedade, do saber, Nietzsche se refere como o “último homem”:

[...] como chamam isso de que se sentem orgulhosos? Chamam-na de cultura, é o que os distingue dos cabreiros. É por isso que não gostam de nada que os tratem com desdém. É para seu orgulho que falarei. Falar-lhes-ei do que de mais desprezível existe no mundo, quero dizer, do último homem (NIETZSCHE, 2005, p. 15).

Trata-se, pois, de um determinismo universal, que, conforme expõe Garcia-Roza (1990), o homem e os fatos históricos são tidos como meros objetos de estudo, dos quais a razão deve se apropriar. Ou seja, se o homem é incluído no determinismo universal, é para ser explorado, estudado e explicado como um objeto dentre outros. O cientificismo toma tudo o que nos torna humanos como suscetível de medida, tornando a vida submetida a um autoritarismo, que impõe o que se deve fazer, comer, como se deve viver. Uma relação de poder, onde os corpos são administráveis.

É essa a vontade dos sábios da qual nos fala Nietzsche, a vontade da verdade, ou podemos supor, um desespero de saber sobre a verdade, sendo, com efeito, uma vontade de poder. A ciência passa a produzir e agenciar estrategicamente um discurso sobre a verdade dos enunciados, sobrepondo-se sobre os discursos da filosofia e teologia. Portanto o avanço ilimitado da racionalidade tecnocientífica e seu exercício de objetivação tem consequências para a condição humana do desamparo, fazendo produzir demandas de sentido, de identidade, de indivíduos proprietários de si, bem como a incessante necessidade de cura e “maximização do desempenho e da produtividade” (DRAWIN, 2008).

O saber que conhece o seu enraizamento na finitude nos coloca diante da angústia e do nada, mas essa experiência de desamparo é difícil de ser suportada e o seu esquecimento converge facilmente com a clausura narcísica da auto-suficiência. Tais considerações são completamente estranhas para uma ciência comprometida com a dominação técnica da natureza e a organização funcional da sociedade (DRAWIN, 2008, p. 16).

“Tecnologias de biopoder” é como nomeia Sibilia (2002) um poder que não controla, silencia diretamente, mas administra, gestor de vidas a fim de adequá-las à normalidade, à sua prescrição de modelo de vida, de acordo com as estratégias de cada época. Como efeito, certos tipos de corpos e subjetividades são produzidos, moldados a essa lógica mortificante. A autora afirma ainda que os sujeitos da ciência estão “investidos pelo novo regime digital, os corpos contemporâneos se apresentam como sistemas de processamento de dados, códigos, perfis cifrados, feixes de informação” (SIBILIA, 2002, p. 19).

Com isto, significa dizer que a ciência se constrói sob pressupostos que colocam a verdade como um mero jogo de formalizações, de tal maneira que essa dinâmica se dedica a recalcar o saber mítico ou enigmático que lhe escapa e que está no campo do sujeito. Esta problemática já fora enunciada por Lacan [1969-1970]/(1992) no seminário 17, quando ele diz que a consequência da apropriação da verdade por parte da ciência, e de torná-la absoluta, é a própria morte de tudo aquilo que não se reduza ao seu campo de sentido. Isto é, o que Lacan procura denunciar é que todo o saber enigmático que escapa à razão dominante, é por ela subtraído. Nesse sentido, quando Lacan [1969-1970]/(1992) profere sobre o nascimento da ciência, ele afirma que o mesmo acontece a partir do momento em que se subtrai a função do sujeito da relação de significantes, dando vida a um sujeito do conhecimento.

[...] esse sujeito aí, esse sujeito dedutível na qualidade de sujeito do conhecimento, esse sujeito construído de um modo que agora nos parece tão artificial, a partir de bases de aparelhos, de órgãos vitais sem os quais não se distingue, com efeito, o que poderíamos fazer - será disso que se trata na articulação significante? (LACAN, 1992, p. 45)

Nesse sentido, tudo passa a ser regido em torno da satisfação individual, entendida como uma consequência natural da evolução do capitalismo, do consumo desenfreado. O capitalismo, dessa forma, diferentemente das sociedades que buscaram a possibilidade comunista, passou a servir de ideal a ser seguido, de maneira que, qualquer ideologia que buscasse como prerrogativa o bem comum se tornou motivo de rechaço. “A palavra comunidade, ou a concepção de um movimento pautado em uma subjetividade coletiva, foi relegado ao segundo plano” (FRANÇA NETO, 2014a, p. 361).

O produto disso é um “sujeito líquido, precário, sem orientação ou gravidade, ligado às suas práticas de gozo sem uma bússola ética, sem laços sociais ou histórias que lhe permitem cunhar uma experiência de transformação” (ALEMÁN, 2013b, p. 163, tradução nossa). Personagens fictícios podem nos servir como referências narrativas que exemplificam a expressão do paradigma mórbido da sociedade moderna, eles refletem o tipo de subjetividade que se dispõe na modernidade, conforme aponta Dunker (2011). Alguns deles são Hamlet (1599), Dom Quixote (1605), Dom Juan (1620), Robinson Crusóe (1719) e Fausto (1808). São em si, figuras que, tal como a modernidade, se sustentam sob “falsas restituições”, “promessas irrealizadas” e “elaborações melancólicas”. São heróis que caracterizam o sintoma da contemporaneidade, sintoma que evoca existências póstumas, intolerantes aos efeitos do real.

Cada um desses heróis, em cada caso de maneira distinta, expressa uma mesma forma de monomania. Eles estão exclusiva e egoisticamente interessados em seus empreendimentos pessoais, definindo e se fazendo por aquilo que decidiram

autonomamente fazer ou ser. Eles são definidos pelo tipo de divisão subjetiva que lhes caracteriza (DUNKER, 2011b, p. 358).

No caso do capitalismo, o indivíduo vive sob o imaginário de completude, que se realiza a partir do consumo de objetos ofertados pela mesma lógica capitalista. Ou seja, o discurso capitalista faz crer que o impossível pode ser recoberto pelo consumismo, pela apreensão de “objetos-mercadorias” (PACHECO, 2013). “Vende-se a ideia de que a resolução de conflitos está nas tecnologias disponíveis no mercado, que entram para tamponar a falta. Malgrado projeto que muitas vezes põe vidas em risco” destaca Carrenho et al. (2018, p. 106).

O indivíduo passa então a viver resumido a uma temporalidade projetiva, da imagem de uma realidade consistente, onde o futuro é meramente a execução dos planos e o contingente é visto como ameaça. Como consequência, produz-se um imaginário do indivíduo independente, emancipado ou autônomo, mas na realidade, esse imaginário e o indivíduo que ele postula são ambos produtos dessa lógica de poder, são efeitos dessa lógica de controle estatal, nomeada a partir do conceito de biopoder. Elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, o biopoder só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos.

Este mecanismo do capital produz, portanto, subjetividades voltadas à aparelhagem determinista e que tem como função a manutenção da máquina do consumo. Subjetividades hostis à dimensão do real e ao seu excesso correlativo, mas adeptas ao gozo desmedido do consumo. Tal é a engrenagem do que chamamos neoliberalismo, um mecanismo universal baseado numa lógica que normatiza, prescreve e administra corpos.

O que está em jogo nessa racionalidade neoliberal é a própria produção de formas de existência. Trata-se de uma organização social que compactua com uma racionalidade cínica, que não consiste mais em impor conteúdos normativos, prescritivos, trata-se agora de uma tentativa de socialização do desejo. Esse tipo de lógica que organiza as relações sociais e o modo de vida das pessoas, coloca o corpo como objeto, alvo de uma administração empresarial, que produz sujeitos não ativos, mas indivíduos especialistas e proprietários de si, criativos e adaptáveis à flexibilização e à comercialização da vida. Indivíduos que, dessa maneira, se orientam sob uma lógica ansiogênica, que demanda soluções técnicas, rápidas e mensuráveis.

Adotaremos as considerações de Dardot e Laval (2016) sobre o conceito de neoliberalismo, que nos diz de um sistema que ampliou e solidificou sua influência em todo o mundo, determinando relações sociais e formas de existir. “O neoliberalismo deve ajudar a redefinir um novo quadro que seja compatível com a nova estrutura econômica. Mais ainda, a política neoliberal deve *mudar o próprio homem*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 91). Mas de que mudança se trata?

### **2.3. O real no neoliberalismo e a indeterminação como experiência (im)produtiva**

O termo neoliberalismo não é de nenhuma forma empregado como um eufemismo para evitar a palavra capitalismo, ele é a própria racionalidade do capitalismo contemporâneo, consiste numa espécie de capitalismo que se assumiu como discurso normatizador, sob outras regras que não mais as do capitalismo arcaico. Implica agora novas técnicas de poder sobre as relações sociais, sobre as condutas e sobre os modos de vida, que são reduzidas à esfera mercantil e de acumulação do capital. Nas palavras de Zizek (2011):

O capitalismo começou a abandonar a estrutura fordista hierárquica do processo de produção e, em seu lugar, desenvolveu uma forma de organização em rede baseada na iniciativa do empregado e na autonomia no local de trabalho. Em vez de uma cadeia de comando centralizada e hierárquica, hoje temos redes com miríades de participantes nas quais o trabalho é organizado na forma de equipes ou projetos e a atenção geral dos trabalhadores está voltada para a satisfação do cliente, graças à visão de seus líderes (p. 53).

A noção de neoliberalismo ganhou um horizonte muito mais amplo e complexo que vai além de uma prática de desregulamentação da economia e de precarização do bem-estar social, seu modo de funcionamento incide sobre o modo como desejamos e na produção de nossos sofrimentos, afirma Dardot e Laval (2016). Novas formas de existir e gozar baseadas no princípio da concorrência generalizada são determinadas pelo neoliberalismo, que funciona como norma de conduta. Trata-se, pois, de uma lógica que submete o sujeito a uma necessidade de adaptação permanente, ou seja, a concorrência não é mais considerada apenas como um elemento condicionante para manter o bom funcionamento do mercado, essa era sua função na economia clássica. Na lógica neoliberal, a concorrência passa a operar como uma espécie de lei implacável, o próprio mecanismo e dispositivo fundamental ao progresso, que implica a eliminação dos mais fracos.

Segundo Dardot e Laval (2016) “profundamente marcado pela ‘lei da população’ de Malthus, o evolucionismo spenceriano conclui bruscamente que o progresso da sociedade e, mais amplamente, da humanidade supõe a destruição de alguns de seus componentes” (p. 53).

Nesse sentido, o modelo empresarial opera como protótipo de subjetivação, que põe em curso o que Alemán (2013a) atesta como “um conjunto de práticas teóricas, políticas, estatais e institucionais que apontam para uma nova invenção do sujeito” (p. 163, tradução nossa). O sujeito, efeito dessa lógica concorrentista, é o empresário de si, autocentrado, autoconstrutivo, econômico, que administra e gerencia sua própria vida, que se propõe a superar seus limites e objetivos, uma espécie de “autogoverno do sujeito” (DARDOT; LAVAL, 2016).

O homem sabe se conduzir não por “natureza”, mas graças ao mercado, que constitui um processo de formação. Posto cada vez mais frequentemente em situação de mercado, o indivíduo pode aprender a conduzir-se racionalmente [...] Essa ciência da escolha em situação de concorrência é, na realidade, a teoria do modo como o indivíduo é conduzido a governar a si mesmo no mercado (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 140).

Jorge Alemán (2017), cujo pensamento é influenciado pela teoria de Marx, Freud, Heidegger e Lacan, infere que “o discurso capitalista, apresentado por Lacan em 1972, a estrutura da Técnica, apresentada por Heidegger, e os desenvolvimentos de Freud sobre a pulsão de morte e o supereu, permitem-nos pensar a matriz lógica do neoliberalismo<sup>3</sup>”. De acordo com Alemán (2013a), o neoliberalismo produz e se apropria como seu “calçado de guerra” de formas de subjetividades baseadas em construções históricas de poder, subjetividades que sustentam a engrenagem do mercado. Diz respeito a produção de um discurso que administra diferentes formas de sofrimento, não mais sofrimentos que impedem ou desestabilizam o funcionamento da máquina do consumo, mas pelo contrário, há produção e agenciamento de narrativas de sofrimento que funcionam agora como força produtiva, como meio de manutenção da lógica neoliberal.

Essa é a ideia-chave do que Dunker (2017) vai chamar, por exemplo, de “capital humano”. Consiste em um discurso de dominação e gerenciamento de corpos, pautado na ideia do mercado enquanto valor de troca e não de uso, de um gozo que se sobrepõe ao desejo, onde o corpo se torna obsoleto. Trata-se do controle e poder sob a preservação dos corpos alienados ao imperativo do consumo, que diz de uma lógica perversa, do gozo desmedido, de prazeres imediatos, estimulado pela farta oferta de objetos como promessa de completude. Uma espécie de tentativa de saldar aquilo que fora perdido durante o processo civilizatório.

---

<sup>3</sup> Entrevista realizada com Jorge Alemán, disponível em <http://subversos.com.br/uma-esquerda-lacaniana-entrevista-com-jorge-aleman/>, 2017.

Acerca disso, de acordo com Freud, em *O mal-estar na civilização*, a primeira exigência da civilização é marcada por uma perda, a de que uma lei jamais será violada em função de um indivíduo. Isso visa, portanto, um estatuto legal, no qual todos precisam abrir mão da agressividade (FREUD, 2011a). Daí uma falta constitutiva do próprio processo civilizatório, mas que ele mesmo tenta saldá-la, sem sucesso, conforme expõe Zizek (2011):

[...] compramos mercadorias não pela utilidade ou pelo símbolo de status; compramos para ter a experiência que oferecem, consumimos para tornar a vida prazerosa e significativa. Essa tríade lembra necessariamente a tríade RSI lacaniana: o Real da utilidade direta (comida boa e saudável, qualidade de um carro etc.), o Simbólico do status (compro determinado carro para indicar meu status — ponto de vista de Thorstein Veblen), o Imaginário da experiência prazerosa e significativa (p. 53).

Nesta direção, Rosa (2010) recorda um trocadilho feito por Lacan ao tratar do discurso do capitalismo. Entre os termos consumismo e consumição, Lacan explicita o modo de funcionamento do sistema capitalista, onde o consumismo indica uma exaltação do consumo e a consumição indica o modo de gozo, o efeito do consumir, produzindo mortificação. Os objetos de consumo, chamados gadgets “não interpelam o sujeito quanto ao seu desejo, quanto ao seu amor e nem quanto ao seu gozo, parcerias nas quais ele acaba fazendo economia do laço social com o Outro” (Rosa, 2010, p. 169).

Neste modelo de vida, os arranjos e soluções dos quais dispõe o sujeito se tornam precárias, de tal forma que “o especular parece ganhar primazia sobre a alteridade e a extimidade”, alega Macêdo (2016, p. 118). Como retrato dessa precariedade, que produz e alimenta o indivíduo empresarial de si e autoconstrutivo, Alemán (2013a), vai chamar atenção para a inflação atual dos coachings no mercado, por exemplo. Automeados como treinadores estrategistas, consultores empreendedores, especialistas em como adentrar no mercado, os coachings acabam ventilando a ilusão de autonomia e meritocracia nos indivíduos, mas que na realidade, não passa de uma submissão a uma racionalidade que o corrói, através, por exemplo, do imaginário de identidade.

É assim que a individualidade ou uma sociedade autocentrada no indivíduo identitário e autossuficiente passa a ser a “categoria fundamental que define o ideário da modernidade, sem a qual esta é impensável [...] é o indivíduo como valor que funda a modernidade”, atesta Birman (2006, p. 39-40). É diante disso que convém pensar o véu protetor do regime identitário de que se vale o neoliberalismo, que seriam os novos modos de vida hegemônicas, onde o eu, tomado como “sintoma humano privilegiado”, precisa depositar toda sua libido na própria

imagem de si e sustentá-la, resistindo a qualquer dispositivo contingente que ameace sua estabilidade.

Desse modo, a paixão pelo real se converteu em paixão pela identidade, a tal ponto que qualquer vacilação desse sintoma, é fonte de intenso sofrimento. Tudo aquilo que vacile esse eu identitário e o tire do centramento, é evitado. As redes sociais, estruturadas pelo número de likes que se consegue com uma selfie, são um bom retrato da ditadura do eu e do narcisismo nela implicada, bem como dos sofrimentos resultantes da vacilação desse mecanismo. A grande consequência disso é o apagamento da implicação subjetiva, do sujeito, político, ativo e emancipado que ressoa na clínica, e nas formas de constituição dos sintomas e sofrimentos.

De acordo com Safatle (2018b), o sofrimento acaba por se transformar em modos de partilhar laços e identidades, “que trazem em seu bojo regimes definidos de compreensão dos afetos e de expectativas de efeitos” (p. 9). Com isso, a produção de determinadas patologias funciona como motor de processos de socialização. Ou seja, a socialização passa pelo compartilhamento de modos de sofrer que são socialmente aceitáveis. Aos sujeitos é dada uma “gramática social do sofrimento”, que consiste em classificações de patologias instituídas pelo saber médico de uma época.

Com isso, é possível aferir que o movimento em torno das patologias já não segue a ordem de seu surgimento, para que em seguida sofram tentativas de intervenções terapêuticas. O saber científico agora passa a produzir de antemão patologias de sua competência, conforme evidencia Silva Junior (2018). Uma série de sintomas são agrupados e definidos enquanto conjunto de uma patologia que consegue desaparecer após a inscrição de uma determinada terapêutica ou ação neuroquímica. São as chamadas “mudanças epistemológicas da psiquiatria”, que acabam por preceder o “processo de renomeação dos sofrimentos de modo hegemônico e compulsório na era da instalação, o mercantil” (SILVA JUNIOR, 2018, p. 41).

A exigência normativa e repressiva da ditadura da identidade, ao não reconhecer múltiplas formas de existência, acaba provocando no homem grande impacto e sofrimento, de maneira que as saídas encontradas para esses sofrimentos de determinação são, muitas vezes, precárias. Dizendo de uma outra forma, o sujeito que não se submete à “gramática normativa e positiva de reconhecimento”, tenta encontrar soluções possíveis para seu sofrimento de determinação, soluções essas que em sua maioria, são caras ao próprio sujeito. É nesse cenário que o arsenal terapêutico entra como um dos corolários, onde, através da enormidade de



medicações, prometem eficácia, resultados rápidos, seguros e restituição de uma vida plena e ativa. Na realidade, o que se vive hoje é apenas inflação do processo de medicalização que iniciou há duzentos anos (BIRMAN, 2006).

Logo, com a exaltação da medicalização e o crescente marketing da oferta de felicidade e bem-estar por meio dos comprimidos, não é raro vermos a enormidade de epidemias e diagnósticos que são produzidos para satisfazer essa engrenagem da indústria farmacêutica e mercadológica. As consequências disso sobre o homem são evidentemente nefastas. De acordo com Assad (2014) “a humanidade, de algum modo se percebe modificada nas crenças, nos sintomas e nos sonhos de cada um, à medida que uma posição subjetiva sofre modificação, no estilo de um tempo” (p. 3).

O farto conjunto de estratégias em torno de sustentar um culto à identidade, que também nutre a produção de ininterruptas patologias, não passam de “técnicas subjetivas de despolitização da existência”, conforme indica Alemán (2013a, p. 164), e são apoiadas em certa medida por dispositivos neuropsicológicos, que desempenham papel decisivo nesta engrenagem. Propomos guardar a expressão de Jorge Alemán, “despolitização da existência”, que tem sua definição próxima àquilo que Foucault nomeou como biopolítica. Ambos se referem não a uma politização inclusiva ou constitutiva de sujeitos políticos, mas a um processo organizado que mortifica o sujeito e a política. Tal como lembra Zizek (2012) “biopolítica designa essa constelação na qual os dispositivos não geram mais sujeitos (‘interpelam os indivíduos nos sujeitos’), mas apenas administram e regulam a vida nua dos indivíduos” (p. 305).

A noção de biopolítica parece também estar próxima à uma espécie de “institucionalização da vida em comum” (MACÊDO, 2016), que consiste em um modo de vida baseada na inflação da hegemonia do consumo, onde o organismo é colocado como parte dos processos de institucionalização da vida. É também semelhante àquilo que Safatle (2016) denominará de corporeidade neoliberal, em que o corpo, como objeto, é alvo de uma administração empresarial, que produz indivíduos especialistas e proprietários de si, e que além disso, instauram uma necessidade de reconhecimento por parte de outros sujeitos.

Tal modelo de vida hegemônica e determinista não reconhece múltiplas formas de existência, e, conseqüentemente, desconsidera a potência produtiva e criativa da indeterminação na vida do sujeito. Portanto, criam-se estratégias para escamotear o

indeterminado no pulsional, uma das formas é através da tentativa de determiná-lo como abjeto, como experiência improdutiva de determinação. Uma experiência de indeterminação é não só tomada como improdutiva por parte da modernidade, como é também destituída de seu caráter indeterminado. Ou seja, uma experiência (im)produtiva de indeterminação é convertida em experiência improdutiva de determinação (LIMA; VORCARO, 2017).

Isso significa dizer que as experiências de indeterminação “veem-se capturadas no interior de sistemas ou metafísicas que bloqueiam seu potencial transformador” (DUNKER, 2011b, p. 360), tornando-a não só improdutiva, mas mortificando sua própria dimensão indeterminada. Esse circuito reflete uma racionalização da vida, uma hegemonia de gramáticas de reconhecimento que excluem experiências não submetidas ao regime determinista. É o que faz, por exemplo o território da ontologia, afirma Butler (2002). Já profundamente corrompido, a ontologia opera como instrumento de poder, de hierarquização, e, conseqüentemente, de exclusão, determinando modos de existência e modelos de corpos no mundo. É, por sua vez, “um território regulamentado: o que se produz dentro dele, o que é dele excluído para que o domínio se constitua como tal, é um efeito do poder” (BUTLER, 2002, p. 161).

Contudo, a tentativa de determinar o indeterminado é falha, e faz com que ele retorne sob o nome de abjeto, como corpos não reconhecidos, sem importância para a sociedade, corpos excluídos à margem do território da ontologia. Esse corpo abjeto acaba nos confrontando com o aquilo que há de indeterminado e inumano em nós mesmos e que tentamos escamotear, por isso o tomamos como ilegítimo e sem importância política, sem espaço e sem história dentro do discurso, “ele é o que o humano nega ou exclui para se constituir como tal” (CARRENHO et al., 2018, p. 96).

Para Lima e Vorcaro (2017) o inumano ou o encontro com o abjeto enquanto dimensão inquietante, mas ao mesmo tempo familiar, uma vez que confronta com o mais íntimo de nós mesmos, é angustiante, ameaça as identidades do eu, e as defesas organizadas pelo imaginário. Pelo fato mesmo de residir no mais íntimo do humano e provocar-lhe angústia, o inumano pode vir à tona a qualquer momento, por isso seu caráter ameaçador, necessitando estar sempre submetido à hierarquização e à exclusão.

Em função da produção de angústia, a noção de inumano traça um paralelo com o que Freud denomina de *Unheimliche*, traduzido por infamiliar. Diz respeito ao “aterrorizante, ao que suscita angústia e horror” (FREUD, 1919/2019, p. 29). Além disso, Freud vai dizer que o

infamiliar seria tudo aquilo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona, trata-se de “uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo [...] O infamiliar seria profundamente algo do qual sempre, por assim dizer, nada se sabe” (FREUD, 1919/2019, p. 33).

Ao introduzir esta palavra-conceito, Iannini e Tavares (2019) vão dizer que Freud transformou o sentido desta palavra na língua alemã, e além disso acrescentou um emprego inaudito a todas as línguas por onde a psicanálise se difundiu, atribuindo “um significante novo e incômodo, um vocábulo, a rigor, intraduzível” (p. 8). Assim, Freud subverte a língua, pois explicita o caráter intraduzível da palavra infamiliar, do inominável que não se submete à apreensão simbólica e que indica um sentimento aterrorizante, eminentemente rechaçado pelo domínio do saber.

A aparição insuportável do infamiliar rompe com o equilíbrio no qual se sustentavam as relações sociais e do indivíduo com o próprio corpo, rompe com as narrativas identitárias que o eu constrói para si. Isto permite justamente uma experiência de vacilação identitária, pois, conforme afirmado por Lacan (1956/1988), “quando o sentimento de estranheza se manifesta em alguma parte, nunca é do lado do superego - é sempre o eu que não se reconhece mais” (p. 313). Nesse sentido, diante do infamiliar há uma confusão íntima entre o que é meu e o que é do campo do outro, provocando uma desposseção identitária e o imaginário de ameaça intrusiva, que, por sua vez, manifesta no eu a angústia. Esse circuito faz com que o eu se depare com o desamparo de suas identificações, resultado do descentramento radical que a desposseção identitária produz.

Diante do exposto, é válido considerar que o conceito de infamiliar abarca um potencial político a ser sustentado como elemento de indeterminação, de descentramento radical, que pode possibilitar a construção de diferentes circuitos de afetos e que questiona as fictícias narrativas do eu identitário. Se o encontro com o infamiliar é tomado como favorecedor de um descentramento radical, marcado pela dimensão de despossuir os sujeitos de suas identificações egoicas, ele passa a ocupar o lugar de abjeto. Ou seja, é localizado como elemento “monstruoso, terrível, inumano”, que deve ser pretensamente excluído da norma (LIMA; VORCARO, 2017).

Nesse sentido, se diante do encontro com o indeterminado, é produzida como resposta primeira e aceitável uma hostilidade, apaga-se qualquer possibilidade de invenção singular e autêntica do sujeito. Ou seja, responder automaticamente, de forma improdutiva, às

experiências de indeterminação, significa perder a abertura possível de produção de narrativas singulares, faz com que as soluções sejam tomadas pela via do sentido, por narrativas já constituídas e determinadas no campo do saber. “E nós, à beira do precipício, nos agarramos às verdades inabaláveis do conhecimento já possuído. Não há o que lastimar, pois é o que somos como animais mortais e falantes” (DRAWIN, 2008, p. 16).

A tentativa de tratar a angústia pela via dos predicados já dispostos, consiste numa forma de “coisificar” o próprio vazio e contingência constituinte do sujeito no mundo. Ou seja, há uma dimensão de vazio inerente ao sujeito, a-substancial, uma falta de identidade fixa, que permite à ideologia dominante mobilizar e manejar diretamente com essa falta, de modo a manter em curso o processo “interminável de ‘autorrecriação’ consumista” (ZIZEK, 2011, p. 62). Dito de uma outra forma, é como se a ideologia dominante se valesse do vazio que nos constitui enquanto sujeitos para alimentar e impulsionar seu projeto ilimitado de mercado, onde a única forma de vida aceitável é marcada pela dimensão identitária.

O tratamento por essa via ideológica desconhece o sujeito do inconsciente, subtrai este ao indivíduo, ao eu com propriedades, atributos e predicados, provocando uma variedade de sofrimentos de determinação. De acordo com Lima e Vorcaro (2017), isso se deve a uma simplória e reduzida concepção do que vem a ser desejo e sujeito.

[...] o sujeito do inconsciente não se reduz ao eu, à pessoa ou à identidade. Em lugar disso, ele se torna o nome da divisão subjetiva, do processo tenso de negociação entre, de um lado, regimes de determinação socialmente reconhecidos dos entes e, de outro, acontecimentos indeterminados ou marcados pela indeterminação (LIMA; VORCARO, 2017, p. 478).

Portanto, Drawin vai alertar que a tentativa de combater a angústia forçando-a à sedação, à formalização, tamponando de imediato sua expressão, significa anular seu saber enigmático, por assim dizer, “anulá-lo na reiteração do já-sabido” (DRAWIN, 2008, p. 23). Trata-se, como já foi dito, de tomar a experiência de indeterminação como algo improdutivo, e inseri-la num regime determinante que sirva à ditadura do saber e da razão, que ao invés de romper, solidifica o estado das coisas.

Isso é possível de ser pensado, por exemplo, em situações de crise no neoliberalismo. A crise, ao invés de provocar uma ruptura abrupta que interrompa os avanços do neoliberalismo, pelo contrário, ela, quando acontece, muitas vezes serve às classes dominantes como um novo modo de governo, uma maneira de evoluir cada vez mais de forma ilimitada. Ou seja, quando um modelo normativo é interpelado por uma crise, o resultado pode ser tanto a possibilidade de

abertura ao impossível, como também um retorno ao conservadorismo, que reforça e dá consistência à norma.

Neves (2017) aponta bem essa questão ao dizer que são nos momentos de crise de indeterminação ou de intensa anomia, que a norma pode garantir maior fortalecimento. “Os momentos de crise e anomia, no contexto desse argumento, não são outra coisa senão a oportunidade de reparo e restauração do regime de determinação” (p. 58). Esse argumento vale para entender o efeito de significação oposta possível diante da crise, a saber, a produção de sujeitos reativos em detrimento de uma política emancipatória. Significa dizer que os momentos de crise, anomia ou indeterminação, nem sempre resultarão numa transformação radical do status quo.

É o que evidencia Zizek (2011), por exemplo, ao falar das crises econômicas, que não são situações excepcionais do sistema capitalista, elas podem ter a função de solidificá-lo cada vez mais. Ou seja, a crise consiste num modo de produção do próprio capitalismo, é um dispositivo constitutivo de sua dinâmica. Portanto, antes de ameaçar o capitalismo, uma catástrofe ambiental generalizada, por exemplo, pode vir, ao contrário, revigorá-lo, dando abertura para não só novas estratégias como para o próprio fortalecimento do capitalismo. É possível considerar que há aí uma espécie de “falsa atividade” (ZIZEK, 2011), onde não se medem esforços para que nada realmente mude. Basicamente consiste em dizer que assim como as pessoas agem para mudar algo, em função de uma transformação, elas podem também agir no sentido de impedir uma transformação radical, um gesto de resistir que alguma coisa realmente aconteça.

O efeito imediato primário da crise não será a ascensão de uma política emancipatória radical, mas a ascensão do populismo racista, de mais guerras, do aumento da pobreza nos países mais pobres do Terceiro Mundo e de uma divisão maior entre ricos e pobres em todas as sociedades. Embora as crises realmente sacudam o povo para fora de sua complacência, forçando-o a questionar os aspectos fundamentais da vida, a primeira reação, a mais espontânea, é o pânico, o que leva ao “retorno ao básico”: as premissas básicas da ideologia dominante, longe de serem questionadas, são reafirmadas com ainda mais violência (Zizek, 2011, p. 27-28).

Zizek (2011) ressalta ainda que é como se “os acontecimentos recentes tivessem sido encenados, com risco calculado para demonstrar que, mesmo numa época de crise destrutiva, não há alternativa viável ao capitalismo” (p. 27). Dessa maneira, o perigo, afirma ele, é que ao invés de a crise ser aquilo que nos desperta, que provoca uma ruptura abrupta, seja aquilo que nos mantém dormindo, paralisados. Fato que pode ser explicitado a partir do paradoxo da

propaganda inimiga, que consiste naquilo que combate a “possibilidade (o potencial emancipatório-revolucionário utópico) imanente à situação” (p. 34).

Há na propaganda inimiga uma espécie de cinismo contra a política emancipatória radical, trata-se de um cinismo na medida em que a propaganda inimiga emite uma mensagem “de que o mundo em que vivemos, ainda que não seja o melhor dos mundos possíveis, é o menos ruim, de modo que qualquer mudança radical só pode piorar a situação” (ZIZEK, 2011, p. 35). É nesse sentido que tudo se trata de uma política de estratégia, que resiste, bloqueia e neutraliza potências de indeterminação transformadoras, assim como a dimensão do acaso e da contingência. Uma dessas estratégias é o gesto de normalizar, ou seja, experiências de indeterminação, consideradas improdutivas ante à norma, são rapidamente ajustadas para que a regra e ordem sejam mantidas. Trata-se de um movimento que impõe e defende apenas um regime de pensamento: “o pensamento normalizado, aquele que só conjectura saídas para crises em função unicamente da racionalização dos possíveis e enxerga na indeterminação uma patologia que deve ser curada” (NEVES, 2017, p. 17).

Assim como a doença e a anormalidade, a indeterminação é considerada como uma espécie de erro de percurso. Trata-se de uma experiência “fracassada”, no que diz respeito à norma, e por isso, deve ser enquadrada, corrigida de modo a não atrapalhar o curso de estratégias de controle social. É por isso que logo é transformada em experiência de determinação.

Devemos considerar que um regime fixo de normalidades bloqueia, por um lado, o potencial crítico que as experiências de indeterminação trazem para compreendermos o circuito dos afetos que condicionam certo estado de sociedade, e por outro lado, neutraliza a potencialidade que a realização do impossível sempre teve de produzir novos arranjos nos planos individual e social (Neves, 2017, p. 22).

Para Canguilhem (2009), a normalização generalizada é o movimento de impor uma exigência sobre aquilo que se apresenta como um indeterminado. Esse ato significa, na realidade, negar ou resistir à experiência produtiva de indeterminação. A “indeterminação inicial é a determinação ulterior negada” (CANGUILHEM, 2009, p. 110).

Há, portanto, cada vez menos espaço para a experiência real e produtiva de indeterminação no discurso e na ordem simbólica. Dunker (2011a) consegue apreender alguns elementos que favorecem essa insuficiência e inaptidão, a saber, a representação de si que é convertida em desconfiança e desejo de autenticidade; a “colonização da esfera pública pela

gramática privada do reconhecimento intersubjetivo [...] ao lado da ascensão da moral da segurança” (p. 361).

Poderíamos supor aqui uma espécie de diagnóstica, conforme propõe Dunker (2011a), isto é, uma atividade de verificação clínica acerca dos modos de subjetivação inerentes à modernidade. Diagnosticar seria como fazer um reconhecimento de constituição de formas de vida, como nomear o modo como se lida com a perda da experiência e com a experiência da perda. A primeira é entendida como a incapacidade de considerar o sujeito em sua singularidade, e a segunda consiste em tomar a experiência da indeterminação como sendo produtiva. “Diagnosticar é dizer como uma forma de vida se mostra mais determinada ou mais indeterminada, como cria sua singularidade entre falta e excesso e como se relaciona com outras formas de vida por meio da troca e da produção” (DUNKER, 2011a, p. 124).

A partir do que postula Dunker, propomos considerar, portanto, que a teoria do filósofo e matemático Blaise Pascal acerca do divertimento se aproxima de uma diagnóstica social, pois também permite interrogar sobre o sintoma hostil ou defesa contra as experiências de indeterminação. Para Pascal, no mundo contemporâneo o divertimento está na ordem do dia, invadindo as relações de uma vida que capitaliza a sua própria ruína. É através da diversão que o homem escamoteia e tenta se proteger daquilo que o autor nomeia como miséria humana.

Em outras palavras, é como se houvesse no divertimento, assim como há no saber, um “solo seguro que nos protege do caos que insiste em nos invadir” (FRANÇA NETO, 2014, p. 352). Solo este que nos mantém a salvo do insuportável que a experiência de indeterminação, que o encontro com o infamiliar ou com o real da angústia provocam. Pascal chamou esse elemento indeterminado, hostilizado e passível de defesa, de miséria humana (PASCAL, 1984). Nesse sentido, propomos traçar um paralelo ao que Pascal chama de miséria humana com o conceito de real e considerar, a partir das palavras de Alain Badiou (2017) que “Pascal teria dito: o real é o impasse de toda diversão. O real surge quando a diversão começa a se esgotar e não consegue mais nos proteger desse surgimento” (BADIOU, 2017, p. 45).

#### **2.4. O real como impasse da diversão e a aposta de Pascal**

É através da diversão que o homem se protege e evita contemplar sua verdadeira condição ou miséria insustentável, ele tenta amortecer suas misérias existenciais, se divertindo, desfrutando do que chama de vida feliz, é o que nos diz Pascal. A diversão consiste basicamente em dizer sobre essa fuga do homem frente ao indeterminado, frente à angústia insuportável,

embora ela insista em por vezes o espreitar. Pascal (1984) afirma: “[...] não é essa vida mole e tranquila, que nos deixa tempo para pensar na nossa infeliz condição, que procuramos; como não são os perigos da guerra, nem os aborrecimentos dos empregos; é o ruído, que nos desvia de pensar na nossa condição e nos diverte” (p. 71-72).

Daí porque os homens amam tanto o ruído e a agitação, e horrorizam com as prisões, embora uma vida que se quer eminentemente divertida, é uma das piores prisões. O prazer da solidão acaba sendo algo incompreensível ao homem do divertimento. Pascal dá o exemplo dos reis, onde o maior objeto de felicidade é a preocupação que os seus servos têm de diverti-lo, proporcionar-lhes prazer constantemente e em consequência, impedi-lo de pensar em si mesmo. Nesse sentido, o homem busca o divertimento como condição de existência ou de vida feliz, pois sem a diversão, “ei-lo infeliz, [mais] infeliz que o mais ínfimo de seus súditos, que goza e se diverte” (PASCAL, 1984, p. 71).

A condição de miséria humana, nosso vazio existencial e que nos constitui é tão temido que nada nos consola quando nele pensamos de perto. O homem não suporta sequer refletir sobre sua frágil existência, repousar na solidão e se deparar com aquilo que ele tem de mais íntimo. Reconhecer suas múltiplas misérias, seu próprio vazio é tão aterrorizante que ele encontra no “bem-estar” e na diversão uma fuga possível. A vida tranquila e pacata é uma condenação para o homem, que busca o tumulto, agitação e barulho.

Tal como afirma Rocha (2017), Pascal considera o divertimento como uma estratégia que escamoteia, subtrai a insustentável condição insuficiente e miserável da vida humana. Vale ressaltar que a originalidade do termo divertimento, conferido por Pascal, dá a ele um estatuto ontológico e técnico, uma “forma canônica”. O divertimento, na teoria pascaliana, não se limita à categoria dos prazeres humanos, ele é, pois, uma espécie de antídoto que isenta o homem de se implicar e contemplar suas misérias existenciais.

Nesse sentido, a diversão, segura e absoluta é o que mantém o homem ou o eu protegido do real sem lei e fora de sentido, protegido das misérias e preso às narrativas identitárias. De acordo com Birman (2006) “a trágica convivência com a condição desamparada transformou-se na problemática fundamental da subjetividade. Por isso mesmo, diante da dor que isso implica, o sujeito buscaria sempre defender-se dessa condição, custe o que custasse” (p. 60). Nessa direção, as reflexões de Pascal não poderiam ser mais atuais, trata-se de indicar o modo



como o sujeito lida com o mal-estar, este oriundo justamente do impacto que a civilização provocou.

Ou seja, o mal-estar resulta não de um mal funcionamento das normas sociais, mas de seu sucesso, ele seria o excesso não apreendido nesse processo civilizatório, tal como a miséria humana proferida por Pascal. “O mal-estar na cultura é mal-estar em relação às identidades produzidas pela cultura e seus modelos pressupostos de interação” (SAFATLE, 2018b, p. 23). Nesse sentido, como forma de defesa contra o mal-estar (Freud) e da miséria humana (Pascal), que colocam o homem diante do real traumático da angústia, o passatempo ou divertimento servem como saída.

Com isso, a “ditadura da felicidade” ou na lógica da razão neoliberal, o gozo desmedido do consumo e da concorrência funcionam como uma espécie de divertimento, um modo de evitar a todo custo o tédio de contemplar a trágica indeterminação que nos constitui. Sobre a miséria humana, Pascal afirma: “Ocultamo-lo à vista, porque nos aflige; e, se nos é agradável, lamentamos vê-lo escapar” (PASCAL, 1984, p. 80). A dor de existir, a indeterminação da condição humana, é subtraída pelo divertimento que não nos dá espaço para pensar em nós mesmos, sendo, portanto, aquilo que consola e protege da possibilidade de nos depararmos com o que há de mais indeterminado em nós.

É possível aproximar o conceito de divertimento em Pascal daquilo que Zizek (2011) aponta como fetiche. Consiste em dizer que a mentira ideológica, da qual se sustenta o homem, é estruturada de modo fetichista. O fetiche “é a personificação da mentira que nos permite sustentar a verdade insuportável” (p. 62). Nesse sentido, o fetiche tem um papel construtivo para o homem, pois permite tragar a dura realidade. Ressalta-se aqui que não se trata de considerar os fetichistas como sonhadores perdidos, isolados em seu mundo particular, pelo contrário, eles “são totalmente ‘realistas’, capazes de aceitar o modo como as coisas são, porque, ao se agarrar ao fetiche, conseguem mitigar o impacto total da realidade” (ZIZEK, 2011, p. 62).

Contudo, ao passo que o divertimento ou fetiche serve como fuga da miséria, ele é também a maior de nossas misérias, pois ele nos afasta da possibilidade de extrair alguma produção da nossa condição de indeterminação. O divertimento faz da indeterminação uma experiência improdutiva de determinação, da qual devemos escapar, nos condenando a uma vida prisioneira da diversão, que não acolhe diferentes formas de existência. Para Pascal (1984), “o divertimento alegra-nos e leva-nos insensivelmente à morte” (PASCAL, 1984, p. 80).

Se pensarmos a miséria humana da qual foge o homem, explicitada por Pascal, sob a ótica da indeterminação e do real, é possível lê-la como algo que não deve ser concebido como uma negação ou transgressão (automaton), mas que deve ser tomado como contingência e encontro. É por essa relação com o indeterminado e real que a miséria humana e sua contemplação aparece como alvo de um rechaço na sociedade moderna. Assim, fazer o caminho contrário, ou seja, contemplar as múltiplas misérias humanas seria reconhecer a indeterminação como um encontro (tichê). De acordo com Dunker (2011a), é essa a leitura da noção lacaniana de gozo, a saber, uma experiência desprovida de identidade, informe e de estranhamento. “É no reconhecimento da força da anomia, da aposta trágica na desintegração e na verdade contida no mal-estar que ainda não ousa dizer seu nome que se formam demandas por experiências produtivas de indeterminação” (DUNKER, 2011b, p. 360).

Isso significa apostar na indeterminação como uma aventura, uma surpresa, implica considerar que não existe forma de vida normal, natural e determinante por si mesma, o normal consiste mais numa positividade, numa normatividade. Portanto, a experiência de indeterminação não deve ser pensada como anormal, um desvio a ser corrigido pela norma, mas sim como uma potência de transformação no campo das possibilidades. É o que, por outro lado, a teoria de Pascal nos permite pensar, a saber, o real como possibilidade de abertura ao infinito. Esse destino considera a potência produtiva dos efeitos do real, aposta numa ruptura radical com a noção de divertimento e conseqüentemente com as narrativas identitárias que a ele convém.

Acerca disso, Lima e Vorcaro (2017) apontam que a indeterminação como uma experiência produtiva reconhece o desamparo psíquico, abrindo possibilidades para uma reconfiguração subjetiva, sinalizando para a produção de novas formas de vida, que dilui o eu do sujeito e suas narrativas identitárias. Com efeito, ao sujeito é permitido um processo de implicação com o que é indeterminado, de modo que “os processos de constituição de sujeitos generificados ainda podem permitir maior trânsito entre determinação e indeterminação, sem ter de soterrar a qualquer custo esse elemento imperformável que é a pulsão, o sujeito em seu mais íntimo, isto é, o estranho” (LIMA, VORCARO, 2017, p. 284).

Com isso, é bem verdade que a dimensão da aposta é essencial para admitirmos outros destinos possíveis para o real, é o que iremos perceber na “aposta de Pascal”, texto encontrado em seu bolso quando falecido. Pascal estava às voltas com a existência ou não de Deus, convocando a pensar a aposta na existência de Deus como abertura ao infinito da experiência

da indeterminação. O texto versa sobre uma aposta religiosa, baseada na distinção entre o finito e o infinito.

Na aposta, Pascal afirma que já que não é possível conhecer Deus, resta apostar em sua existência, é o que fazem os que se consideram cristãos, eles jogam, se arriscam no “cara ou coroa” diante da incerteza (GUÈGUEN, 2008). Nesse sentido, o que está em jogo na aposta é a possibilidade de assumir o risco daquilo que é desconhecido, ou seja, apostar na existência do que não se sabe o que é. Ali, Pascal propõe uma articulação entre a questão da existência ou não de Deus com os elementos das matemáticas sobre o finito e infinito.

O que Pascal quer apontar é que se temos noção e conhecimento acerca do que é finito, conhecemos tanto sua natureza quanto extensão, isso se deve ao fato de sermos também finitos e extensos. Mas por outro lado, nada sabemos a respeito da infinitude e de sua natureza, resta apostar. Por isso que é a partir da ideia em torno da incerteza que opera Pascal. No caso da aposta na existência de Deus, é esse ato que vai possibilitar a abertura ao infinito. Dizendo de uma outra forma, Pascal nos aponta claramente que somente regido por um não saber, fora da razão, há possibilidade de abertura ao infinito (BUENO, P., 2018).

Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois, não tendo nem partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele é como também se existe. Assim sendo, quem ousará resolver a questão? [...] Examinemos, pois, esse ponto, e digamos: ‘Deus existe ou não existe’. Para que lado nos inclinaremos? A razão não o pode determinar: há um caos infinito que nos separa. Na extremidade dessa distância infinita, joga-se cara ou coroa. Em que apostareis? Pela razão, não podeis atingir nem uma nem outra (PASCAL, 1984, p. 95).

É, portanto, devido à incompreensão da dimensão de Deus para o homem, que é necessário apostar. Trata-se de uma escolha forçada, pois a decisão de não apostar na existência de Deus como sendo o Outro, é também uma aposta. Ou seja, o ato de apostar está no campo do indiscernível, do contingente, daquilo que não tem como se precaver, a aposta é sempre marcada por um risco que deve ser assumido. Apenas esse risco, essa incerteza em saber se Deus realmente existe vai permitir uma abertura possível ao infinito e à verdade que ele carrega (GUÈGUEN, 2008).

De acordo com a argumentação de Pitteri (2012), a aposta subverte os limites da razão, da possibilidade humana, uma vez que, os humanos não sabem precisar aquilo que os fazem apostar. Além disso, a probabilidade de ganhar ou perder na aposta é a mesma, logo, a certeza de arriscar é a mesma proporção da incerteza do ganho. Isto significa frisar que a aposta implica

o contingente, o fora de saber, o risco que não se pode prever ou calcular, o mesmo com qual se assombra o mundo contemporâneo.

É possível encontrar referências de Pascal em vários momentos da obra de Lacan, interessa-nos abordar sobretudo a localizada no seminário 16, onde Lacan (1969/2008) aponta uma articulação precisa entre a dimensão da aposta e o registro do real. Lacan atenta àquilo que na aposta tem uma dimensão indiscernível, ou seja, fora de saber.

A aposta contém em seu início algo que se refere a esse ponto-polo, o real absoluto, ainda mais que, quando se coloca a questão do ato da aposta, trata-se justamente de uma coisa que não podemos saber *nem se é nem o que é*, como Pascal enuncia expressamente sua definição. Trata-se, podemos traduzir, de saber se o parceiro existe ou não (LACAN, 1969/2008, p. 123).

O caráter indiscernível, que não pode ser determinado a priori, pois compreende uma incerteza e contingência, é a via para pensar a dimensão do real. Lacan (1969/2008) atesta: “Está aí o que chamarei de real absoluto [...] É preciso chegar ao ponto em que, cara ou coroa, trate-se apenas do real como esteio” (LACAN, 1969/2008, p. 123). Portanto, a aposta implica uma “convocação pelo real”, conforme propõem Vieira e Ferreira (2017). Apostar é reconhecer a possibilidade de produção no campo do indeterminado, conferindo um lugar ao real, que não pela via do saber. Apostar é permitir uma nomeação ao real inominável, ao real que saber algum pode circunscrever ou apreender enquanto predicado. A característica do inominável consiste em justamente ser o “indizível de tudo aquilo que uma verdade permite dizer” (BADIOUS, 1994b, p. 182).

Portanto, o ato de apostar, com sua dimensão indiscernível e contingente permite inscrever na língua um real que “não cessa de não se escrever”. Por ser o real o impossível que não pode ser vivenciado ou simbolizado, um encontro traumático e violento que desordena o campo simbólico em que se apoia o sujeito, diante de sua indiscernibilidade, ele só pode ser compreendido através de seus efeitos, seus vestígios, a posteriori, não cabendo nenhum tipo de apreensão diante dos saberes disponíveis (ZIZEK, 2017).

Nessa direção, o acesso ao real não ocorre através da formalização, pois ele consiste justamente no impasse dela. Esse é um de seus critérios, o real é atingindo quando se é explorado o próprio impossível, o limite de significação de toda formalização (BADIOUS, 2017; MENDONÇA, 2014).

De acordo com Badiou, o acesso ao real é difícil e só é possível mediante um desmascaramento do semblante, a partir de um gesto singular e com potência política de transformação radical. Não há acesso ao real sem que haja um desmascaramento. “O real seria sempre algo que a gente desmascara, algo cuja máscara a gente arranca, o que quer dizer que seria sempre no ponto de semblante que haveria uma chance de encontrar o real” (BADIOU, 2017, p. 23). Em outras palavras, para acessar o real é necessária uma ruptura radical com o estado das coisas, com a formalização, seja ela o próprio Ocidente, a razão neoliberal, a comunidade internacional, o Estado de direito ou o governo democrático (RANCIÈRE, 2014).

O semblante é, pois, como se fosse a máscara do real escondido, de maneira que, o gesto que desmascara o semblante e revela o real, Badiou (2017) propõe chamar acontecimento. É pela via do acontecimento que é possível que essa máscara do real, que é o semblante, seja arrancada, o que exige sempre uma certa dose de violência e destruição. Acessar o real da formalização, através de uma ruptura radical, é também permitir o advento de algo novo e da abertura possível à própria impossibilidade particular desta formalização.

### **3. ACONTECIMENTO**

Desde o início do século XX, o estudo do acontecer perturba a história, sobretudo com a filosofia da última fase de Walter Benjamin, que apostava na descontinuidade da história e refletia as grandes e radicais ocorrências que atingiam o início do século, como por exemplo, a irrupção da guerra. Benjamin, assim como Franz Rosenzweig, propunham uma visão metafísica da história como crítica ao historicismo, modelo preeminente da época. Para os autores, o historicismo, baseado na ideologia do progresso, numa visão totalitária e progressista da história, não passava de uma “falsificação da realidade”, sendo preciso considerar uma teoria que operasse na descontinuidade, que considerasse não o fluxo histórico, mas seu caráter de transformação (CANTINHO, 2011).

A guerra acabou por denunciar a inconsistência de uma lógica predominante, quantitativa e sem furo da história, de tal modo que o estudo do acontecer, modelo alternativo e oposto ao historicismo teológico “compreendia uma abertura radical à possibilidade histórica e à indefinição do futuro” (BECK, H., 2017, tradução nossa, p. 54). O estudo do acontecer, logo, passa a conceber não só a marca singular de um fato histórico, mas sua força destrutiva e transformadora.

No entanto, de acordo com Beck, H., (2017), do ponto de vista das ciências sociais e históricas, durante décadas o estudo do acontecer foi rejeitado, uma vez que, particularizava a história, e ia de encontro com uma visão teológica, mais generalizada, predominante da época. Somente mais tarde, com a chamada “crise do historicismo”, já no final do século, o estudo do acontecer retorna, rompendo com o estatuto unívoco e consistente do historicismo, assumindo a expressão de uma “ocorrência única e singular que marca um antes e um depois no fluxo da história” (BECK, H., 2017, p. 49).

Giorgio Agamben, assim como demais teóricos, passaram a analisar os principais fatos ocorridos na contemporaneidade, dedicando-se ao retorno do estudo do acontecer. Com Agamben, a noção de acontecimento passa a ser estudada próxima àquilo que ele denominou como “estado de exceção”, uma condição de absoluta indeterminação, onde anula-se “radicalmente todo o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável” (AGAMBEN, 2004, p. 14). O acontecimento mais radical, teria sido, portanto, para este autor, Auschwitz, onde ele considera como sendo o estado de exceção absoluto. Auschwitz representa um indizível, inominável que não encontra na língua qualquer possibilidade de apreensão, uma vez que dele não se pode dar testemunho.

Além de Agamben, Alain Badiou ganha destaque nas discussões, sobretudo após sua principal obra *L'Être et l'Événement*, traduzida como “O ser e o evento” ou “O ser e o acontecimento”. A história do acontecimento na teoria de Badiou sofreu influência do conceito heideggeriano *Ereignis*, traduzido também por acontecimento, que surgiu aproximadamente nos anos 30, empregado de maneira indireta no contexto da França, principalmente através do trabalho de Derrida e Deleuze, no cerne de maio 1968. Neste período, Badiou está às voltas com essa noção do acontecer como parte essencial do mundo, principalmente com a irrupção de episódios radicais que marcaram não só sua vida militante, mas tiveram forte influência no desenvolvimento teórico-político acerca desta noção (MADARASZ, 2011).

Toda a teoria de Badiou é fortemente marcada por um engajamento filosófico e político, influenciado pela conjuntura conturbada dos anos 60, de maneira tal que este autor vai propor um pensamento filosófico essencialmente livre, pautado num “projeto político emancipatório”. Badiou se destaca totalmente das disposições filosóficas francesas das últimas três décadas. Um de suas obras mais importantes, *L'Être et l'Événement*, fornece uma leitura original e singular, incorporada a uma “visão política aguda, para além da dimensão discursiva a fim de avaliar devidamente o potencial de ruptura do acontecimento e diferenciá-lo de outros eventos, de

caráter mais reformista ou mesmo reacionário” (PRADO, 2013, p. 10). Esta obra data de 1988, sendo publicada no Brasil em 1996, recebendo um segundo volume em 2006, intitulado “Lógicas dos mundos: o ser e o evento, 2”.

Vale enfatizar que embora na principal obra de Badiou, o tradutor tenha optado por utilizar o termo evento, ressalta-se, de início, que o termo em francês *Événement* recebe duas traduções: evento e acontecimento. Na língua portuguesa esses termos podem ser considerados sinônimos, no entanto, em razão do uso corrente da palavra evento, que pode representar por exemplo, solenidades, festas e uma série de outras significações, concordamos com Dias (2011) quando considera que o uso deste termo – evento – pode estar distante da história do conceito badiouano, que herda o significado do termo heideggeriano *Ereignis*.

Posto isto, ressalta-se que nesta pesquisa optamos por utilizar a tradução acontecimento, por considerar seu significado mais fiel em relação ao conceito original. O termo acontecimento permite dizer melhor daquilo que surge inesperadamente, sem qualquer previsão, sendo, portanto, a definição mais próxima à dimensão irruptiva, essência do conceito badiouano. Salienta-se ainda que esta escolha tenta prezar ao máximo a fidelidade da tradução em relação ao conceito original. Nesse sentido, para evitar confusão de tradução, nas citações diretas que optaram pelo termo evento, o substituiremos pelo termo original em francês. Ou seja, será utilizada a denominação *Événement* nas citações diretas que tenham optado pela denominação evento. No mais, compreendemos a dificuldade em encontrar em português um termo que abarque a definição do conceito badiouano, tendo em vista sua complexidade e a especificidade da língua francesa.

### 3.1. Acontecimento-verdade

Em *L'Être et l'Événement*, Badiou vai sustentar a ideia de que são as matemáticas que permitem pronunciar o que é do ser-enquanto-ser, ou seja, a ontologia. Ele refuta a convicção heideggeriana de que a matemática está essencialmente no campo da metafísica e, portanto, no campo do esquecimento do ser. Para Badiou, as matemáticas não se reduzem ao campo da técnica, pelo contrário, são elas que podem inferir o que é do campo da ontologia: “é do ser-enquanto-ser que procede a verdade das matemáticas” (p. 18).

Se é exato que foram os filósofos que formularam a questão do ser, não foram eles, mas os matemáticos, que efetuaram a resposta a essa questão. Tudo que sabemos, e poderemos jamais saber, do ser-enquanto-ser, é disposto, na mediação de uma teoria pura do múltiplo, pela historicidade discursiva das matemáticas (BADIOU, 1996, p. 16).

Badiou (1996) se vale da fórmula platônica localizada em Parmênides: “se o Um não é, nada é”, ou seja, tudo o que diz respeito ao ser, não está submetido ao Um, pois o Um não é, de tal maneira que resta conceber o nada, o vazio como sendo o próprio ser. Se o ser não se estabelece pela unidade, se ele não está sob a dimensão do Um, ele só pode ser pensado como uma multiplicidade, em sua forma mais pura. É no interior dessa fórmula que Badiou procura pensar o vazio como um múltiplo puro, que não pode ser reduzido a uma unidade. “Se o um não é, o que vem no lugar de ‘vários’ é o puro nome do vazio, enquanto só ele subsiste como ser” (BADIOU, 1996, p. 37).

Disso decorre que as matemáticas nada têm a apresentar, a não ser a própria apresentação, isto é, o múltiplo puro, em si mesmo, ainda não estruturado simbolicamente. Para Badiou, o múltiplo puro é aquilo que não é uma unidade, ele é desprovido de qualquer predicado, que não a própria multiplicidade, não há qualquer interpretação que esteja sob a figura do Um, mesmo que essa unidade seja Deus, a natureza ou o universo (DIAS, 2011). Tratam-se, portanto, de multiplicidades ou múltiplos inconsistentes, que não são representados por nenhum predicado que os unifique, eles são, pois, representados por si mesmos.

O múltiplo puro ou o múltiplo em si, inconsistente, é, dessa forma, aquele sem qualquer outro predicado a não ser sua multiplicidade, ele é aquilo que não se inscreve enquanto uma unidade, inapreensível pela dimensão simbólica, pois ainda não foi contado. Segundo aponta Žizek (2016), o múltiplo inconsistente é “a multiplicidade da experiência ainda não estruturada simbolicamente, aquilo que é dado; essa multiplicidade ainda não é de ‘Uns’, dado que a contagem ainda nem teve lugar” (p. 147). Nesse sentido, ele ainda não está sob o efeito-de-um, se limitando a um horizonte de ser.

Por outro lado, Badiou vai nomear por “situação” aquelas multiplicidades que, diferentemente, estão estruturadas sob o regime da conta-por-um. Tratam-se de multiplicidades consistentes, pois suas estruturas permitem contá-las a partir do Um. “Todo pensamento supõe uma situação do pensável, isto é, uma estrutura, uma conta-por-um, em que o múltiplo apresentado é consistente, numerável” (BADIOU, 1996, p. 37). Tais multiplicidades consistentes se apresentam já como efeito de estruturação, de uma simbolização, combinando-se com outras multiplicidades estruturadas. Nesse sentido, tudo que na situação é apresentado, precisa ser contado, trata-se de uma multiplicidade já estruturada, organizada em torno do Um. Dessa forma, a situação já está submetida à inscrição simbólica, isto é, ela já compreende a ação de simbolização (DIAS, 2011).



Conforme aponta Zizek (2016) para podermos contar a situação como uma estrutura, a partir do regime do Um, o processo de simbolização ou de inscrição simbólica já deve estar implicado, de maneira tal que “sua estrutura deve ser sempre-já uma metaestrutura que a designe como um” (p. 147). Portanto, na situação, o que há é somente o saber, sua transmissão e imposição, trata-se de um sistema que já pressupõe determinados predicados, não havendo, portanto, abertura ao novo. A situação é justamente o que limita a abertura às possibilidades. Exemplos de situações estruturadas e consistentes que já sofreram o processo de simbolização são a arte moderna e a sociedade francesa.

Contudo, Badiou (1996) vai dizer que uma vez que a situação está sob a lei da conta-por-um, nada que não esteja submetido a esse regime de totalidade, ou seja, os múltiplos que não são contados, os inconsistentes, não são pela situação representados. “Nada mesmo é apresentado nela senão no efeito da estrutura, portanto na forma do Um e de sua composição em multiplicidades consistentes” (p. 50). Ou seja, os múltiplos inconsistentes, puros, são subtraídos da lei do Um, fazendo parte, desse modo, de um ponto de excesso, algo que excede à situação e que fica de fora.

Tudo aquilo que não está submetido ao regime do Um, que não está ainda simbolicamente estruturado, embora esteja incluído na situação não é por ela *re-presentado*: “a plebe ‘não integrada’ numa situação social etc.” (ZIZEK, 2016, p. 148). À medida que eles não são *re-presentados*, que não se inscreve enquanto uma totalidade, capaz de ser simbolizado pelo Um, caracterizam justamente aquilo que escapa ao poder de nomeação. Significa dizer que o múltiplo subtraído da situação é também aquilo que escapa a ela, e, portanto, não é apreensível à língua e ao saber.

Badiou (1996) aponta que “no interior de uma situação, nenhuma inconsistência que fosse subtraída à conta, e, portanto, a-estruturada, seria apreensível” (p. 50). Nesse sentido, o múltiplo inconsistente e não *re-presentado* seria aquilo que não se determina pela situação, ele “aponta para a instabilidade e inadequação de toda determinação finita, de toda lógica dos predicados, de toda tentativa de determinar atributos identitários de um sujeito”, afirmam Lima e Vorcaro (2017, p. 478).

No entanto, assim como há o excesso de não *re-presentação*, há também a violenta *re-presentação* de múltiplos estruturados na situação, como por exemplo, o poder do Estado, que se apresenta de forma violentamente excessiva à sociedade. O Estado nunca se apresenta de forma simples e transparente. Essa incisiva do múltiplo estruturado, sua soberania de *re-*

*apresentação*, permite ao Um impor seu regime e inverter o axioma inaugural, de tal maneira que a máxima “Se o Um não é, nada é” passa a ser convertida em: o Um é, e o múltiplo puro, inconsistente, o nada ou o vazio, não é (ZIZEK, 2016; BADIOU, 1996).

Sob essa ditadura, evita-se toda multiplicidade que ao Um não se submete, evita-se todo o excesso que resiste e insiste em transbordar em relação a essa unificação. Em se tratando da sociedade contemporânea, esse excesso acaba recebendo vários nomes, como por exemplo, “terrorismo, vandalismo, favelado, jovem em conflito com a lei, dentre uma série de outras adjetivações excludentes”, afirma França Neto (2014b, p. 344-355). Ou seja, ao excesso é dado um lugar, o de excluído, à margem, a minoria indeterminada que não é contada, que não faz parte do cálculo e por vezes, deve ser exterminada.

O excesso excluído do interior da norma é justamente aquilo que faz furo nela, que a ela excede e escapa. Porém esse processo de exclusão implica também uma inclusão, não como se o que estava fora, agora pudesse ser incluído, numa política de emancipação, não se trata de um ganho emancipatório, mas de uma inclusão que não positiva aquilo que é incluído, mantendo-o como uma negatividade. O processo de inclusão e exclusão diz respeito à negatividade que se torna indiscernível do espaço político. Trata-se daquilo que se localiza à margem da esfera política, mas que simultaneamente está centralizado no interior do seu funcionamento (ANDRADE, 2017).

Podemos pensar algo próximo de uma dupla função, aquilo que é excluído também é o que mantém a máquina funcionando, tal como o proletariado, uma classe operária visível, incluída no mundo capitalista, mas apenas no quesito mão de obra barata, “como ralé em potencial, como criados fiéis e disciplinados dos empresários capitalistas etc.” (ZIZEK, 2011, p. 90). O mesmo por ser atribuído à noção de povo, conferida por Agamben (2015). Em sua designação política, povo representa nas línguas europeias modernas o pobre excluído ou deserdado, que implica tanto uma dimensão de excesso, quanto de ruptura.

A categoria de povo não se resume a um aglomerado de pessoas ou a uma totalidade, consiste, por sua vez, “naquilo que separa a população de si mesma enquanto encontro insuportável com o que é incontável e não representável, a presença nauseante da parte dos sem-parte. É o sujeito da democracia, mesmo que não seja em si o sujeito político”, afirma Andrade (2017, p. 177). Portanto, o conceito de povo condiz com a não *re-presentation* do múltiplo inconsistente, o ponto de excesso excluído da situação e por ela, embora pertença a

ela. “Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído” (AGAMBEN, 2015, p. 37). Sua inclusão na norma não implica em um reconhecimento, não significa fazer parte do espaço ideológico hegemônico, pois ela permanece como uma negatividade.

Dizendo de uma outra maneira, agora a partir da leitura de Zizek (2001), tratam-se de grupos sociais que representam a universalidade, eles não fazem parte da hierarquia social, do lugar determinado da ordem hegemônica e privada, uma vez que universalidade significa exatamente a ruptura com a situação.

[...] são o que Rancière chama de “parte de parte alguma” do corpo social. Toda política verdadeiramente emancipatória é gerada pelo curto-circuito entre a universalidade do “uso público da razão” e a universalidade da “parte de parte alguma”; [...] Desde a Grécia Antiga, temos um nome para a intrusão dos excluídos no espaço político-social (ZIZEK, 2011, p. 89).

O ponto de excesso que podemos atribuir à noção de povo equivale àquilo que à situação escapa, representa a torção sintomal ou o que Badiou vai chamar de verdade. Consiste no elemento que não compreende um lugar designado, reconhecido dentro da situação, uma vez que, a situação carece da própria exclusão da verdade, seu não reconhecimento é estrutural à situação. Ou seja, o excesso subtraído, não *re-presentado* pela situação consistiria, portanto, em sua própria verdade, a verdade da situação.

Ressalta-se que o conceito de verdade aqui trabalhado não diz respeito a uma adequação de enunciados, ou uma representação, mas um processo factual, que remete mais a um excesso, não mensurável ao saber e que escapa a qualquer tentativa de predicação. Badiou, antes de tudo, parte do seguinte pressuposto: “uma verdade é primeiro uma novidade. Aquilo que transmite, aquilo que repete, nós o chamaremos um saber” (BADIOU, 1994b, p. 177). Portanto, se do lado da repetição, temos o saber, o campo dos predicados já estabelecidos, onde nenhuma surpresa é suposta, do outro lado, do lado da verdade, temos a abertura ao novo, à surpresa, ao estatuto do jamais pensado.

A noção de verdade badiouana também não condiz com as chamadas teorias da “pós-verdade”, que, embora já estejam tão marcadamente expressas na pós-modernidade, é profundamente refutada por este autor, que acredita não haver múltiplas verdades concernentes a cada sujeito da situação, apenas uma verdade é irreconciliável com a situação. Dessa forma, não se pode pensar a verdade como sendo um juízo, mas como um processo real, como sendo

aquilo que faz furo no saber, que interrompe o fluxo repetitivo do saber, demonstrando inconsistência na suposta unidade (FRANÇA NETO, 2018; BADIOU, 1994b; FABRE, 2017).

Com isso, concorda-se que Badiou propõe uma retomada inédita da concepção de verdade, evidenciada nas próprias palavras dele: “Todo o meu trabalho filosófico consiste em propor uma nova definição do que é uma verdade e em tirar conclusões disso em relação à nossa existência como sujeitos” (BADIOU, 2015, p. 170). O caráter inaugural que o conceito de verdade tem na teoria badiouana, se deve também à sua dimensão genérica. Badiou introduz a ideia do genérico na teoria das verdades, ao dizer que estas se colocam externas a qualquer predicação da situação, condizem com o que não pode ser construído, nem prescrito de antemão, algo que, em contrapartida, tende a se heterogeneizar. “Genérico designará positivamente que o que não se deixa discernir é, na realidade, a verdade geral de uma situação [...] Genérico põe em evidência a função de verdade do indiscernível” (BADIOU, 1996, p. 259).

A formulação em torno da ideia do genérico está apoiada na teoria dos conjuntos e nos teoremas de Cohen, que Badiou incorpora, atribuindo-a ao campo do indiscernível, do inominável, fora da dimensão do Um. Além de Cohen, um dos matemáticos a influenciar Badiou, no que diz respeito a essa noção de excesso não mensurável na situação, foi Cantor, que ao se deparar com o conjunto de números infinitos, formulou a “hipótese do contínuo” na tentativa de mensurar esse excesso correlato ao infinito. Contudo tal tentativa não obteve sucesso, Badiou diz que demonstrar a hipótese do contínuo se tornou uma obsessão para Cantor, que se depara com uma impossibilidade. “[...] o que engendrava aqui o desamparo do inventor, Cantor era nada menos que uma errância do ser” (BADIOU, 1996, p. 235). A tentativa falha de estabelecer um valor sobre o excesso evidencia que há sempre algo que excede ao que há, um suplemento que incide naquilo que já existe. Isso demonstrou, por sua vez, um impasse ontológico.

Portanto, a verdade equivalente ao excesso, ao que não se pode atribuir um valor concernente à situação, é um tipo de multiplicidade inconsistente, ela está em total descompasso com os saberes disponíveis. A verdade implica uma espécie de buraco no saber, de modo que embora seja possível pensá-la, não se pode conhecê-la pelo próprio fato de sua própria indiscernibilidade e por se tratar de um processo inacabável e infinito.

Logo, sendo um múltiplo inconsistente, excluído da situação do saber, a verdade está condenada à inexistência, ao não-ser. Cabe pensá-la retomando o conceito de povo, que também

acarreta numa exclusão, numa marginalidade, sem regras ou valores e que, portanto, não encontra lugar na sociedade. É o que destaca França Neto (2018):

Somente eles, em excesso em relação ao que ficticiamente estabeleceu a finitude daquele mundo por meio de hierarquizações e classificações, são capazes de carrear a infinitude que necessariamente teve que ser excluída para que limites apaziguantes fossem estabelecidos. Na sociedade tradicional e vitoriana de Viena do início do século XX, as enigmáticas históricas de Charcot souberam atrair a atenção de Freud, que reconheceu nelas o caminho para a redescoberta do sujeito, apagado na enrijecida civilização de sua época (p. 381).

Aqui propomos um paralelo com o conceito de verdade em Lacan, levando em conta que a própria teoria de Badiou sofre influência da psicanálise lacaniana, embora tratem de leituras que mantêm suas particularidades. Como vimos, para Badiou, uma verdade é um múltiplo desprovido de qualquer predicação do saber, e, portanto, que comporta uma dimensão de impossibilidade de apreensão no que diz respeito aos saberes disponíveis. Já em *Televisão Lacan* (1973) vai afirmar: “digo sempre a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam as palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém do real” (LACAN, 1973, p. 11). Em ambos autores, a verdade se articula ao impossível de dizer que concerne ao campo do real sem lei, sem sentido.

Diante disto, Badiou (1996) vai dizer que faltou a Lacan a formulação de que a verdade advém de um ser infundado, de que a verdade só pode advir na situação como efeito de um processo que se estabeleça pela via do acaso. Ou seja, algo precisa acontecer, que não seja uma mera repetição, pois esta já responde ao campo do saber. Para que uma verdade afirme sua novidade é preciso que algo, totalmente entregue à dimensão do acaso e do excesso, aconteça, entendendo acaso como aquilo que descompleta, perfura e esburaca a repetição (FRANCISCO, 2014). Uma verdade é uma multiplicidade produto das consequências de um ser infundado, denominado acontecimento. “Ele é imprevisível, incalculável. Situa-se para além daquilo que existe, chamo-o *Événement*” (BADIOU, 1994b, p. 178).

Igualmente múltiplo inconsistente, que não pode ser contado, identificado ou compreendido na situação, o acontecimento define-se como aquilo que pertence a si mesmo, ele não pode ser representado por outro múltiplo. Ou seja, o significante do acontecimento pertence à sua própria significação, ele não é representável se não, por si mesmo, multiplicidade pura, subtraída ao regime do Um. A impossibilidade de apreensão no campo das possibilidades marca o acontecimento, assim como a verdade, como aquilo que só pode ser pensado a partir de processos subjetivos indeterminados, isto é, situados fora do alcance do saber. Nesse sentido,

os acontecimentos têm a potência de desordenar os predicados identitários e as referências simbólicas que estruturam a narrativa de indivíduos, por isso são marcados pela dimensão de indeterminação.

[...] a verdade se produz como efeito nas consequências de um acontecimento, onde se forçaria a apresentação de um des-ligamento do ser, pois é na ocorrência indecível de um não-ente supranumerário que se orienta todo procedimento de verdade, inclusive de uma verdade em que estivesse em jogo esse des-ligamento (BADIOU, 1996, p. 227).

Como múltiplo puro, fora do saber, há apenas quatro potenciais lugares de um acontecimento, denominados de procedimento genéricos de uma verdade, são eles, a política, o amor, a arte e a ciência. Eles são os únicos domínios em que se é possível finalizar um potencial de transformação da situação, também são as quatro condições da filosofia, que funcionam como um espaço teórico de acolhimento das verdades contemporâneas. Dessa forma, o caráter genérico da verdade está em seu resultado, em seu efeito, visível a posteriori, de tal maneira que não se encontra nela nenhuma unificação ou predicado único (DIAS, 2011).

A estrutura da situação e as categorias que a compõem não dão conta de atribuir um sentido ao acontecimento, pois sua lógica imprevisível e incalculável não é cognoscível à situação. Forçar um sentido ao acontecimento seria o mesmo que o reduzir “em sua incompletude e sua inconsistência ao Um, o Um de um significante-mestre”, conforme aponta Brousse (2014, p. 98). O acontecimento é justamente aquilo que se subtrai à dimensão de sentido, da ordem simbólica em que os saberes já estão formados e acumulados.

Como elemento intempestivo e imprevisível, o acontecimento ocorre num tempo desconectado com a linearidade, um tempo que não é contínuo, mensurável ou que se acumula. Trata-se de um tempo que diverge da temporalidade da língua e da ordem repetitiva do ser. O tempo do acontecimento é aquele que permite o advento do não-ser. Beck, H., (2017) alega que o tempo do acontecimento procede de um presente que não é um “agora” do passado, nem um “agora” do presente convencional, mas é “unim-presentable por venir” (BECK, H., 2017). Um “por vir” está sempre em jogo, dele nada se sabe, tampouco se espera.

A dimensão de ruptura na situação, própria ao acontecimento, desorganiza aquilo que Badiou (2012) chama por “disposição normal dos corpos e das linguagens” existentes numa dada situação particular. Algo que surge de tempos em tempos, de forma inesperada, entregue ao acaso, e barra a repetição do saber, permitindo que a verdade possa aí fundar uma novidade (BADIOU, 2015, 1994a).

O acontecimento é justamente o que se subtrai a todo o princípio organizador da sociedade, na medida em que a sua ocorrência é a revelação da inconsistência fundamental em que assenta essa organização, as hierarquias que fazem parte dela, as distribuições de poder e de visibilidade que a sustentam (DIAS, 2011, p. 92).

“Para as linguagens estabelecidas, ele não é receptível, porque é propriamente inominável” (BADIOU, 2009, p. 58). Diante da impossibilidade de nomeação por parte das disposições linguísticas, o acontecimento se apresenta, conforme apontou Teixeira (2015), como “artifício de linguagem”. Ou seja, não há como responder à pergunta “o que é um acontecimento?”, sua definição se traduz como uma inexatidão conceitual ou uma definição aconceitual. Esta problemática de definição é resultado da desconexão entre o acontecimento e o campo do saber. Portanto, a ordem que responde o acontecimento é a ordem do não-ser, não cabendo ao nível da compreensão, da formalização ou conhecimento.

Com isso, indaga-se de que maneira abordar o acontecimento sem incorrer numa definição já regulada pelo saber. De que forma é possível conceber a noção de acontecimento sem reduzi-lo ao “o que é”? Zagato (2007) aponta, que este impasse gera um problema de caráter metodológico, pois não há como explicar o acontecimento de forma determinística, uma vez que ele é justamente “uma entidade cuja natureza parece ultrapassar o normal isomorfismo dos fenômenos com a própria realidade” (ZAGATO, 2007, p. 86).

Nesse sentido, concordamos com Teixeira (2015), quando ele assegura que é preciso respeitar o movimento do acontecimento, abdicando dos protocolos já pré-estabelecidos, lançando-se, pois, na obscuridade ou inexatidão da certeza, que é o que possibilita uma abertura para a inventividade do conceito. Resta aproximá-lo a um gesto instantâneo, subjetivo e transformador, que explode a ordenação da existência cotidiana e do estado da situação, desvelando um real sem lei que interrompe o fluxo repetitivo do saber (BADIOU, 1996, 2009).

[...] as categorias que estruturam a situação são inúteis quando se trata de dar um sentido ao acontecimento: este é completamente imprevisível e incalculável do ponto de vista da situação, radicalmente heterogêneo em relação ao que são os hábitos, costumes e práticas expectáveis e, portanto, consideradas possíveis. O acontecimento é justamente o que se subtrai ao possível e à sua consideração, é por isso que não pode entrar nas considerações feitas a partir dos saberes que se vão formando e acumulando (DIAS, 2011, p. 25).

O acontecimento irrompe “numa cena estática, com a consequência de despoletar trajetórias de transformação que rompem com, e estilhaçam, as realidades estagnadas do estado das coisas” (DIAS, 2011, p. 108). Quando um acontecimento sobrevém em certas ocasiões, ele revela aquilo que foi subtraído da realidade, ele denuncia o que o saber do ser indica como

problemas marginais, secundários ou meros erros, seu efeito de verdade desmonta o saber, desarticulando qualquer ordenação prescritiva ou normativa que sustenta o estado das coisas (ZIZEK, 2017; 2016).

Badiou (1994a) localiza alguns acontecimentos em torno da história: uma criação artística totalmente inovadora, tal como a aparição, com Ésquilo, da tragédia teatral; uma descoberta no campo da ciência, como o surgimento, com Galileu, da física matemática; um encontro amoroso; ou a revolução francesa de 1792. Badiou sublinha ainda que o acontecimento não é neutro, ele é, por sua vez, local, ele toca na situação um tipo de múltiplo específico, denominado sítio acontecimental. O acontecimento “está preso, em sua própria definição, ao lugar, ao ponto, que concentra a historicidade da situação. Todo *événement* tem um sítio singular-rizável numa situação histórica” (BADIOU, 1996, p. 147).

Um exemplo de um sítio acontecimental é o contexto político que antecede a ocupação da reitoria da Sorbonne, em maio de 68. O momento vivenciado naquela conjuntura específica favoreceu a ocorrência desse acontecimento, mesmo que ele não tenha sido previsto ou programado. Vale ressaltar que, havendo um sítio, não significa que necessariamente haja a ocorrência do acontecimento, dele apenas decorre essa possibilidade (HILLANI, 2015).

Portanto, mesmo diante de um sítio acontecimental, um acontecimento por si só não é decidível, ou seja, não há nenhum predicado a priori que o decida, embora ele esteja inserido em uma conjuntura fértil à sua realização. Esse caráter indecidível demonstra que seu cerne não está em sua ocorrência, mas em seus efeitos, que, todavia, não são discerníveis, cabendo ao tempo, controlar tais consequências e demarcar sua relação com o acaso (BADIOU, 1996). Ou seja, somente num depois é possível concluir se ali houve ou não um acontecimento, pois, conforme atesta Badiou (2002), se uma verdade começa por um axioma de verdade, para decidir sobre a ocorrência de um acontecimento é necessária uma aposta.

### **3.2. “Aqui começa uma verdade”: a fixação nominal do Acontecimento**

Quando Mallarmé em seu poema *Um lance de dados* escreve que “todo pensamento emite um lance de dados”, sugere que não há como decidir sobre a existência de um acontecimento, resta apostar. Este poema, citado por Badiou em “*L’Être et l’Événement*” aponta o caráter de indecidibilidade como sendo inerente ao acontecimento, pois, “nada permite dizer: aqui começa uma verdade. Será preciso fazer uma aposta” (BADIOU, 1994a, p. 45).



O acontecimento não é definido por ele próprio, portanto, sua ocorrência em si não o atribui valor, sequer definição, é preciso uma nomeação para que ele tenha lugar, podendo até ser perdido se nada o nomear. Apenas uma inscrição a posteriori pode deter essa perda e instituir-lhe um lugar. “[...] a única maneira de fixar um acontecimento é dar-lhe um nome, inscrevê-lo no ‘há’ como nome supranumerário” (BADIOU, 2002, p. 84).

Essa fixação nominal do acontecimento implica uma singularidade temporal. Ou seja, à medida em que é nomeado, inscrito, o acontecimento marca um antes e um depois, de tal modo que, a partir daí um novo tempo passa a ser contado. Tudo depende, pois, de uma decisão, que afirme o acontecimento e o processo de verdade por ele carregado. “[...] uma verdade começa por um axioma de verdade. Ela começa por uma decisão, a decisão de dizer que um *Événement* teve lugar” (BADIOU, 1994a, p.45). Essa decisão não cabe ao saber, ele não porta a capacidade de calcular a ocorrência de um acontecimento, é preciso algo que esteja fora de qualquer predicação do saber, e que possa, assim, apostar na sua nomeação. O caráter indecível do acontecimento exige que seja feita uma aposta, pois essa indecibilidade é o que ordena a marca absoluta no processo de verificação da verdade (BADIOU, 1994b, 2002).

Tomem o enunciado: Este *Événement* pertence à situação. Se os senhores pudessem, com as regras do saber estabelecido, decidir que tal enunciado é verdadeiro ou falso, o *Événement* não seria um *Événement*. Seria calculável a partir da situação. Nenhuma regra permite decidir que o *Événement* é um *Événement*. Nada permite dizer: aqui começa uma verdade. Vai precisar fazer uma aposta. Por isso é que uma verdade começa por um axioma de verdade. Começa por uma decisão. A decisão de dizer que o *Événement* se deu (BADIOU, 1994b, p. 179).

Nesse sentido, sua própria definição tem em jogo um risco, já que se sustenta numa aposta, risco que, não cabendo ao saber, requer um sujeito que o assente e o assuma. Ou seja, apenas o ato do sujeito em assumir o risco da aposta, possibilita que o acontecimento encontre lugar e seja decidido. A decisão não implica dizer que o que existia anteriormente tem de ser negado, a decisão não nega a situação, embora negações localizadas se apresentem. O que está em jogo no ato de decidir é que uma dada situação prévia é rompida e uma verdade que outrora não se apresentava, vem à tona.

Quando Badiou fala que um sujeito é quem decide sobre o acontecimento, não significa dizer que exista a priori um sujeito, pois a própria produção do sujeito se dá justamente no processo de decisão. Ou seja, o sujeito na leitura de Badiou não é uma substância ou um ser do cogito cartesiano, também não condiz com algo imanente à natureza, ou essência dela, ele é

aquilo que decide sobre um acontecimento indiscernível, e só o é como resultado dessa decisão, o sujeito é o efeito da escolha de ser fiel ao acontecimento (FRANÇA NETO, 2014a).

Portanto, é o ato de decidir que permite que o tempo adquira uma consciência e demarque um sítio acontecimental, favorecendo o engajamento do processo infinito de verificação da verdade. Dessa maneira, Badiou inaugura o que é para ele uma “segunda época da doutrina do sujeito”, a qual concebe o sujeito não mais como fundador, centrado e reflexivo, mas um “vazio, clivado, a-substancial, irreflexivo”, que se estabelece sob a doutrina da verdade. “Um sujeito é apenas um ponto de verdade; ou, a dimensão, meramente local, do processo de uma verdade” (BADIOU, 2015b, p. 177). Logo, ele não existe a priori, não é pré-determinado, ele só é produzido como resultado da aposta de um acontecimento, ele próprio, é em si, efeito da verdade.

O singular na teoria do sujeito em Badiou (1994b) é que ele não se limita a um indivíduo humano, sua definição compreende mais um processo, um trajeto, que pode ser artístico, político, científico ou amoroso. O conceito de sujeito remete a um processo de implicação com aquilo que se qualifica no campo da indeterminação, não limitado a uma entidade substancial, totalitária, identitária e autônoma. O sujeito não tem a forma do eu, de um indivíduo ou de uma pessoa. “Ele é espaço de uma experiência de descentramento (Lacan) e não-identidade (Adorno). [...] desde Descartes, o sujeito expressa essa estrutura de implicação com o impessoal de um puro pensamento não-individuado, afirma Safatle (2016, p. 29).

Por conseguinte, não sendo todo singular humano, a categoria do sujeito é sempre provisória em relação a um acontecimento, ou seja, é uma categoria que começa e termina, um ato local e finito, embora sua verdade seja infinita (DIAS, 2011). Alguns exemplos disso: a verdade científica de Galileu é infinita, enquanto suas leis, efeito dessa verdade, são sujeitos finitos; ou a obra de Sófocles, que corresponde a um sujeito finito para a verdade artística infinita da tragédia grega, que foi iniciada pelo acontecimento Édipo. A obra de Sófocles, em especial, é criação: “escolha pura naquilo que, antes dela, é indiscernível. E é uma obra finita. No entanto, a própria Tragédia, enquanto verdade artística prolonga-se no infinito. A obra de Sófocles é um sujeito finito desta verdade infinita” (BADIOU, 1994b, p. 180).

Vale lembrar que não é porque há sujeito que há verdade, mas porque há verdade que o sujeito subsiste. O sujeito não existe sem a verdade, ele é efeito dela e é isso que demarca a sua raridade: “Digamos que o sujeito é raro, tão raro quanto às verdades. Para falar do sujeito, é

preciso partir de uma teoria da verdade. Pois um sujeito não é outra coisa senão um ponto de verdade; ou a dimensão puramente local de um processo de verdade” (BADIOU, 1994a, p. 44). Assim como o acontecimento e a verdade, o sujeito terá seu trajeto indeterminado, em desconexão com o saber, seu percurso será incerto, sem conceito, atravessado pela contingência de uma escolha totalmente descomprometida, a aposta (BADIOU, 1994b).

Um sujeito é o lance de dados que não extingue o acaso, mas o efetua como verificação do axioma que o funda. O que foi decidido, no tocante ao evento indecível, passará por este termo, indiscernível de seu par. Esse é o ato local de uma verdade. Fragmento do acaso, o sujeito transpõe a distância nula entre dois termos que nada distingue. O sujeito de uma verdade é precisamente in-diferente (BADIOU, 1994b, p. 180).

Portanto, o processo que convoca uma verdade emana de um lugar impessoal, desprovido de qualquer predicado a priori, de qualquer significação previamente estabelecida, é preciso apostar para que algo se produza. Badiou (2012) em “A hipótese comunista” cita um momento específico no espírito de maio de 68, marcado por ele como um “deslocamento cego”, movimento contingente, do qual nada se poderia prever, uma marcha rumo à revolta estudantil e à greve operária que se instaurava, um processo que convoca uma verdade, sob um sítio acontecimental.

Então, um belo dia nós organizamos uma marcha em direção à principal fábrica em greve na cidade, a fábrica da Chausson. Marchamos, num longo e compacto cortejo, sob o sol daquele dia, rumo à fábrica. O que íamos fazer lá? Não sabíamos, tínhamos apenas a vaga ideia de que a revolta estudantil e a greve operária deviam se unir, sem intermediação das organizações clássicas. (...) O que aconteceu ali, nos portões da fábrica da Chausson, era absolutamente inverossímil, inimaginável uma semana antes (BADIOU, 2012, p. 22).

A ideia ou noção filosófica de militância é fundada e defendida por Badiou, num período onde justamente processos de engajamento como esses eram considerados ultrapassados. Ele sustenta a ideia de militância como concepção de indeterminação, de que não precisa haver um saber prévio que guia os militantes, a construção de algo é sempre a posteriori. Com isso, a ideia de militância não diz respeito especificamente à emancipação política, ela condiz também com a arte, a ciência e o amor, pois um sujeito militante pode ser também o artista-criador, o cientista com sua nova teoria, ou o amante apaixonado.

Na arte, uma obra de arte corresponde a um sujeito do procedimento artístico, a obra é um “ponto-sujeito” de uma verdade artística, o ponto diferencial do procedimento artístico ou a instância local dele. “Exatamente a mesma coisa não vale para o amor? Apaixonar-se é um encontro contingente, mas, uma vez que ele ocorre, parece algo necessário, em direção ao qual toda a minha vida estava se movendo”, corrobora Zizek (2017, p. 135).

O processo de abraçar o que se apresenta de maneira contingente, imprópria e que não se domina, trata-se de uma capacidade de reconhecer o que se impõe como necessário, essa é a verdadeira liberdade, para Safatle (2016). Ou seja, há um necessário ou melhor, uma persistência que se coloca como imperativo ao sujeito militante de uma verdade. Mesmo quando o animal humano, que ainda restou do processo acontecimento, resistir, a militância do sujeito a uma verdade deve prevalecer. Badiou (1994a) nomeia essa persistência, de consistência subjetiva, que é aquilo que mantém conservada a ruptura do acontecimento. “Há consistência subjetiva quando alguém é fiel a uma fidelidade” (BADIOU, 1994a, p. 113).

O sujeito precisa continuar a ser o sujeito que ele se tornou, e, através disso mesmo, continuar a fazer advir uma verdade. “Deu-se isto, que eu não posso calcular, nem mostrar, mas a que permanecerei fiel” (BADIOU, 1994b, p. 179). Isso quer dizer que o sujeito de uma verdade, denominado corpo de uma verdade, se torna portador da novidade que advém com a verdade do acontecimento. A exigência de um sujeito fiel é o que permite a fixação de um acontecimento e faz daquilo que se apresenta como acaso, uma necessidade. Dito de outra forma, trata-se de um campo em que o animal é chamado a tornar-se sujeito e apostar num desconhecido, apostar naquilo que ele não sabe, mas que se impõe como necessário. “Toda a aposta é que um discurso que configure o real como puro acontecimento possa ter consistência” (BADIOU, 2009, p. 70).

Tal processo é notadamente observado no cristianismo. Á afirmação de Lacan de que, mesmo que nenhuma religião seja verdadeira, o cristianismo é a que mais se aproxima da questão da verdade, Badiou comenta que apenas o cristianismo supõe um ultra-um do acontecimento, onde a essência da verdade não se limita a um conhecimento imóvel, mas trata-se, sobretudo, de uma intervenção. Isto é, no cristianismo, a verdade produzida diz respeito ao sentido dado à morte de Cristo e à fidelidade a esse sentido, a morte de cristo não se resume a uma contemplação. Significa dizer que a fidelidade e a militância condizem com uma espécie de intervenção (BADIOU, 1996).

A morte do filho de Deus seria o acontecimento que produziu uma verdade, pois a ela foi atribuído um novo sentido, algo que não existia anteriormente, de tal maneira que aí se instaura uma fidelidade. A Igreja é, então, a instituição que estrutura a fidelidade ao acontecimento-Cristo, de modo que aqueles que permanecem sob essa fidelidade, são designados “fiéis” (BADIOU, 1996). Há, portanto, uma espécie de “introdução da vida infinita

na vida mortificada regida pelas leis (que ocorre na ressurreição)”, afirmam Vieira e Ferreira (2017, p. 223).

Isso significa uma passagem para uma vida pautada na verdade infinita, como forma de romper com uma vida regida pelo estatuto da morte. Se o acontecimento é aquilo que não é discutido, ele apenas é, pois, uma vez assumido seu risco, não restam dúvidas nem carece de provas, a potência do acontecimento habita necessariamente neste pressuposto. É por isso que é “a ausência de provas que obriga a fé, constitutiva do sujeito cristão” (BADIOU, 2009, p. 62).

Um dos mais emblemáticos exemplos para falar de acontecimento e de sujeito, para Badiou, é o personagem São Paulo. Nem apóstolo, nem santo, Paulo caracteriza e expressa o que se pode nomear como figura militante, ele é considerado como uma figura subjetiva, tão pensador quanto poeta do acontecimento, e que liga a ruptura de um acontecimento à “materialidade subjetiva” dessa ruptura. O que Paulo explicita é que o sujeito cristão é efeito da Ressurreição de Cristo, e não anterior a ela, não havia o sujeito antes do processo de verdade. O cristão é resultado do acontecimento do qual ele decide ser fiel.

O acontecimento pessoal, do qual Paulo foi tomado, lhe convocou, através da voz por ele ouvida, a vir a ser sujeito, fiel e convicto a uma verdade, a da Ressurreição. Assim, Paulo evidencia que a verdade é subjetiva e da ordem de uma declaração, sendo imprescindível sua fidelidade. Além disso, a aposta de Paulo produz uma verdade universalizável, que é, em si, indiferente ao estado da situação, não estando submetida ou circunscrita a ele.

Para São Paulo, o que garante essa vida na graça parece ser a fidelidade à possibilidade de uma vida nova (morte da morte) aberta pelo acontecimento, que é uma possibilidade inédita, ela mesma dependente de uma graça pertinente ao acontecimento. A palavra de ruptura é o que realmente sustenta a verdade do acontecimento e não qualquer prova da aparição ou visão que ele possa ter tido (Vieira; Ferreira, 2017, p. 224).

Badiou (2009), vai afirmar que a verdade é “oferecida a todos, ou destinada a cada um, sem que uma condição de pertencimento possa limitar essa oferta ou essa destinação” (p. 21). Isso fica evidente quando Paulo decide que ninguém mais será exceção à exigência da verdade e com isso, ele trava sozinho uma revolução cultural, externa a qualquer lei ou estado da situação, demarcando que a verdade é, portanto, além de singular, universal. Em Paulo, o acontecimento, provoca uma ruptura e instaura um novo sujeito militante, que renasce até mesmo com um novo nome, passando a anunciar o Evangelho a fim de proclamar o que

aconteceu. Através das peregrinações e viagens missionárias, Paulo segue em direção ao universal, instituindo uma outra conexão entre o sujeito e a lei (BADIOU, 2009).

Conforme a formulação kantiana destacada por Žižek (2011), “só se é verdadeiramente universal quando se é radicalmente singular, nos interstícios das identidades comunitárias” (p. 93). A universalidade implica, por sua vez, uma dimensão emancipatória, alheia à ditadura da identidade, do indivíduo que ocupa uma posição determinada pela situação. A universalidade enquanto território singular é, para os cristãos, o espaço que reúne os fiéis, externo a qualquer outra comunidade orgânica “nem gregos nem judeus”, é o que se corporifica representado pelo que chamam de “Espírito Santo” (ŽIZEK, 2011).

Assim, a singularidade universal da verdade se contrapõe à generalidade ideológica, à reivindicação comunitária ou particularista, é o que expressa Paulo, que passa a conceber e proclamar o Evangelho não mais limitado à comunidade judaica ou às generalidades estatais e legislativas. Dessa forma, a categoria do direito e da moral não diz mais sobre o sujeito cristão, não há mais restrição ou normatização, pois o que regula um sujeito já não é o campo dos saberes calculados e determinados, a lei que passa a operar agora é a do acontecimento-verdade (BADIOU, 2009).

Para ele (e nesse ponto estamos de acordo), o processo de uma verdade é tal, que não comporta graus. Ou dela participamos, declaramos o acontecimento fundador e tiramos suas consequências, ou dela permanecemos fora. Essa distinção sem intermediário nem mediação é inteiramente subjetiva. Os traços distintivos externos e os ritos não podem servir para fundamentá-la, nem sequer para matizá-la. É o preço do estatuto da verdade como singularidade universal (BADIOU, 2009, p. 31).

Na leitura de Badiou, há dois caminhos possíveis, de um lado, a possibilidade de adesão de um sujeito fiel à verdade do acontecimento, de outro, a continuação da existência como se nada tivesse acontecido. Na primeira, a inscrição de uma nova vida e a produção de um novo sujeito é também a morte da morte, a morte de uma vida mortificada, como era para Paulo. A consequência disso consiste na liberdade ligada ao ato de nomeação e aposta no acontecimento. Liberdade esta, pois a nova vida não se liga mais à morte; agora trata-se de uma vida infinita e um sujeito imortal. “[...] identidade do Homem como imortal, no instante em que ele afirma o que é, contra o querer-ser-um-animal ao qual a circunstância o expõe” (BADIOU, 1994a, p. 108).

A escolha pela não inscrição do acontecimento tem como produto possível um sujeito reativo, ao invés de militante. Exemplo disso é a greve na fábrica da Talbot, de 1984, que

representava uma reivindicação de direitos, e, por sua vez, foi sujeitada ao parlamento e ao capitalismo, se reduzindo apenas a “mais um episódio de uma reivindicação laboral tendo por objeto os interesses específicos de determinados grupos sociais” (DIAS, 2011, p. 94).

Quando a exigência de direitos é enunciada por quem está fora do campo das possibilidades circunscrito pelo Estado, elas são consideradas impossíveis e irrepresentáveis. Ou seja, o Estado ou a situação regula as possibilidades consideradas acessíveis, institui e ordena o modo como as necessidades serão conduzidas, de tal forma que tais e tais exigências são dadas como impossíveis. Badiou vai afirmar que o Estado é aquele que prescreve e dita o que é e o que não é possível numa dada situação, ele estabelece o limite de possibilidades, baseando-se numa normatização e formalização do que é possível. Em outras palavras, a situação, o múltiplo consistente não reconhece aquilo que é da ordem do indeterminado, do impossível. “O propósito desta forma de exigência é a de deixar exposto a inconsistência do próprio poder, o seu caráter arbitrário e não-universal. É essa a verdade a que o acontecimento expõe a situação” (DIAS, 2011, p. 95).

Assim, se o Estado é a finitude da possibilidade, o acontecimento é sua infinitização, ele aparece totalmente desconectado e livre da força do Estado. Hillani (2015) vai atestar que a postura do Estado em momentos de grande tensão em torno de uma pauta, é geralmente impor a declaração de impossibilidade, seu recurso mais poderoso. “A faculdade de afirmar a impossibilidade de uma demanda, é, inclusive, uma das características essenciais do Estado e do poder” (HILLANI, 2015, p. 289).

Visto isto, o acontecimento seria um contraponto ao modo estatal de manejo das necessidades, ele é, pois, a possibilidade do impossível, “em que a lei do impossível (o acontecimento) ordena a intervenção possível no mundo (do sujeito)” (DIAS, 2001, p. 97). Dessa maneira, o processo de tornar possível o impossível, no caso da política, sempre tem em jogo a diminuição da força estatal. Badiou (2012) diz que a linha que divide o possível e o impossível determinada pelo Estado, pode ser sempre mais uma vez deslocada, mesmo que os deslocamentos anteriores tenham sido já radicais.

Desse modo, não submetido à força do Estado e sendo justamente aquilo que provoca uma fissura nele, o acontecimento é também a negação da plenitude e totalidade da ordem, o que explicita seu lugar de não redução à instância da lei. O acontecimento não pode ser validado de uma forma generalizada, ele constitui a exceção a essas leis que operam numa situação.

Se a construção de uma verdade pudesse ser definida por uma propriedade estabelecida, então a trajetória dessa verdade teria de ser governada secretamente por uma lei. Mas tal lei não existe, e não existe um deus da verdade, um entendimento superior que possa discernir aquilo que para o sujeito é indiscernível (DIAS, 2001, p. 95).

Nas palavras de Daniel Bensaïd, para Badiou: “não há verdade mais ativa que a de uma política que surge como um puro exemplo de decisão livre quando a ordem das coisas se desfaz e quando, recusando a aparente necessidade dessa ordem, aventuramos corajosamente em um reino de possibilidade”<sup>4</sup> (BENSAÏD, 2004). Assim, ocorre também que um acontecimento imponha uma nova configuração, pois ele funda uma nova rede de possibilidades e narrativas autênticas no campo da linguagem. Possibilidades que não se resumem à objetividade, mas que estão na categoria das possibilidades dos possíveis.

A potência de um acontecimento provoca uma abertura para o novo, que não tenha anteriormente existido como possibilidade no campo do saber. Ora, o próprio axioma da verdade é marcado pela produção de uma novidade, pela abertura àquela possibilidade jamais pensada. Logo, um dos efeitos do acontecimento é também produzir sempre uma surpresa. É em vista disso, que Badiou vai conceber que a verdadeira mudança ocorre quando algo de fato acontece e instaura uma novidade.

### **3.3. A abertura ao novo**

Para Badiou (1996), pensar a novidade é algo central na teoria do acontecimento-verdade. A decisão em apostar num não-sabido, num incerto, e assim decidi-lo, é tão profunda, que esse paradoxo em decidir aquilo que se apresenta como indecível resulta numa novidade histórica. A dimensão de ruptura do acontecimento obriga o sujeito a assumir uma nova maneira de ser, instaura um antes e um depois, de modo que essa reinvenção de novas formas de viver, pensar e agir evidencia o caráter criativo do acontecimento. No cerne de sua categoria há um imperativo filosófico onde a novidade deve ser considerada numa situação. A própria teoria badiouana porta esse caráter inteiramente novo, de instituir teoricamente nos saberes já existentes uma concepção autêntica.

A criação de algo novo passou a ser primordial, por exemplo, para o século XX, a paixão pelo real e o horror que isso a envolveu, fez dele um século obcecado em criar um homem novo,

---

<sup>4</sup> Ver em: <https://www.marxists.org/archive/bensaïd/2004/xx/badiou.htm>



o que evidenciou que a ideia de criação de um homem novo, implica também em uma destruição. “A destruição é o efeito antigo da suplementação nova no antigo” (BADIOU, 1996, p. 319). Nesse sentido, o projeto de um homem novo implica numa ruptura, pois só assim é possível fundar e instaurar uma novidade. “[...] o novo só pode vir como tomada da ruína. Só haverá novidade no elemento de uma destruição totalmente realizada” (BADIOU, 2007, p. 77).

Deste modo, o rompimento inventivo, criador da singularidade da situação é inerente à produção de uma novidade. A essencialidade da invenção implica numa satisfação da novidade que se instaura. Quando um acontecimento irrompe e produz uma verdade, o processo de instaurar algo novo deve implicar uma transformação, uma alteração da própria estrutura da situação e não apenas alteração na sua posição. Por exemplo, no caso da política, podendo ser atribuído também ao campo artístico, amoroso e científico, a criação de uma novidade está fundada na possibilidade de algo distinto das leis que regem uma situação. “A política, como se sabe, é um dos domínios possíveis de ocorrência de uma verdade, e uma verdade política é uma sequência concreta e datada onde emergem, existem e desaparecem uma prática e um pensamento novo da emancipação coletiva” (DIAS, 2011, p. 115).

O novo implica em uma surpresa. Uma verdadeira novidade não pressupõe qualquer saber, qualquer possibilidade, ela pretende, por sua vez, instaurar um jamais pensado, que não tenha sido esperado. Badiou (2002) afirma que mesmo que já exista alguma militância de um acontecimento que se deu no passado, a dimensão de surpresa sempre irá existir. Ou seja, ainda que existam propostas de criação de novas possibilidades, o acontecimento vai, em todo o tempo, tornar possível, o que antes era considerado impossível. Com isso, podemos inferir que a novidade não corresponde à realização de possibilidades já estabelecidas pelo saber. O que qualifica uma novidade, em sua potência efetiva, como efeito de um acontecimento, é a criação de algo original, que porta justamente o “privilégio fundador do ato, o que resulta numa absolutização da figura do acontecimento, que o seu pensamento, até agora, não conseguiu evitar” (DIAS 2011, p. 109-110).

Para além da abertura de possibilidades, o acontecimento muda o próprio campo das possibilidades, e age ainda na dimensão virtual, fundando uma novidade e modificando de maneira inédita aquilo que funcionava anteriormente. Nas palavras de Hillani (2015): “se tomarmos um dado comum, quando o jogamos existem seis possibilidades de resultado. O *Événement* é como se surgisse uma ‘sétima’ possibilidade, ele inscreve uma possibilidade onde antes ela não existia, onde antes era ‘impossível’” (p. 282). Dessa forma, a novidade

concernente ao acontecimento é provocada pela própria ruptura com as expectativas disponíveis, que já não bastam, pois, a verdade funda uma sétima possibilidade num dado.

Esse estatuto vai implicar uma inventividade também por parte do sujeito que é convocado a uma nova maneira de ser e existir no mundo, e é isso que permite ao acontecimento cunhar seu lugar e ser decidido no que diz respeito ao campo da linguagem. “É justamente que apenas à custa dessa invenção o acontecimento encontra acolhimento e existência na língua” (BADIOU, 2009, p. 58).

Além disso, uma vez que a verdade em sua produção desestabiliza e desarticula qualquer sistema até então estável, ela revela, em consequência, uma realidade, outrora negada ou recalçada que poderá favorecer a ocorrência de uma novidade. “[...] o verdadeiro novo surge pela narrativa, o relato, na aparência puramente reprodutiva, do que aconteceu – é esse relato que abre espaço (a possibilidade) para agir de uma nova maneira” (ZIZEK, 2017, p. 139). Os significantes liberdade, igualdade e fraternidade, por exemplo, não existiam antes da revolução francesa, eles foram produzidos pela própria revolução.

Outros exemplos de acontecimentos que produziram novas possibilidades dentro de uma contingência radical e que romperam com uma situação vigente são: a revolução de bolchevique, em 1917; movimentos políticos árabes, desde 2011; a derrubada e mudança de regimes e governos no Egito e na Líbia; a guerra civil na Síria, dentre outros (MENDONÇA, 2014).

Ressalta-se que a concepção de novidade é tão rara quanto a verdade e o sujeito, pois ainda que haja produção de conhecimento, enunciados, narrativas identitárias e saber acumulado, não há verdade, nada novo se instaura (LIMA, 2013). O reflexo disso é o próprio século XX, conforme atesta Badiou (2002), em que a destruição ao invés de possibilitar, de fato, o homem novo que ela se propunha, se intensificou ao ponto de se sobrepôr à inventividade, criando apenas formas totalitárias e extremas de governo. Qualquer possibilidade de inscrição de uma novidade se perdeu, o que significa dizer que embora o novo implique alguma destruição, não necessariamente havendo destruição o novo se estabeleça.

A meu ver, o que caracteriza o final do século XX é que ele não introduziu um novo esquema em larga escala. Embora se afirme que é o século dos “fins”, das rupturas, das catástrofes, para o entrelaçamento que nos diz respeito, vejo-o antes como um século conservador e eclético. Quais são, no século XX, as disposições plenas do pensamento? As singularidades solidamente destacáveis? Vejo apenas três: o marxismo, a psicanálise e a hermenêutica alemã. Ora, é claro que, em matéria de

pensamento da arte, o marxismo é didático; a psicanálise, clássica; e a hermenêutica heideggeriana, romântica (BADIOU, 2002, p. 16).

Enquanto a destruição do século XX ao tentar incessantemente alcançar algo novo e transformador, falhou drasticamente, Badiou (2007) vai anunciar que o século XXI desenvolveu uma apatia em torno da ideia do novo. Ou seja, diferentemente do século passado, que insistiu em constituir um novo homem, nosso século não toma mais como necessária essa preocupação. A produção do novo, que implica o advento da verdade, é tomada no nosso século sempre como um ato de violência, de destruição, de ruptura com o estado das coisas, a qual devemos nos defender. Mais vale uma vida que conserve o homem na alienação ao divertimento do que aquela que o convoque a lidar com a dimensão produtiva da experiência de indeterminação.

Para Zizek (2016) essa recusa se deve a uma era da subjetividade cartesiana e mecanicista de dominação da natureza, que ele denomina de “impulso antiplatônico pós-moderno”, que tem como premissa que a possibilidade de produção de verdade, de engatar a ruptura e abertura possível frente ao infinito, ao heroísmo, ficou retida no passado. A possibilidade de “embasar um movimento político numa referência direta a uma verdade eterna transcendental ou metafísica ficou definitivamente para trás” (ZIZEK, 2016, p. 150). A negação frente a possibilidade de produção de experiências que impliquem uma verdade se deve à crença de que tais experiências radicais só poderiam conduzir a instauração catastrófica de sistemas totalitários, como se estes já não fossem presentes hoje.

O pensamento contemporâneo, portanto, se reduz a uma imagem da natureza que serve apenas para sustentar nossos “fantasmas mecanicistas”, sustentar corpos obedientes ao regime identitário, fator este que nos impede de pensar novos sujeitos políticos. Não há como pensar uma política implicada na produção de verdade possível, produzindo tais corpos, submissos a ditadura do eu (SAFATLE, 2016, p. 29).

Nesta direção, Badiou vai dizer que mesmo as manipulações genéticas que se propõem a mudar o homem e transformar a espécie, já operam com um saber pré-definido, de forma a não conceber espaço para a ruptura destrutiva, primordial para uma novidade efetiva. Nesse sentido, a genética é essencialmente apolítica, ela é até “estúpida, ou ao menos que não é pensamento, não passando de técnica” (BADIOU, 2007, p. 21-22). Ou seja, a tentativa de instituir o novo, vinda de um campo já estabelecido pelo saber não tem eficácia no registro do

acontecimento, da verdade e do sujeito. A novidade, como foi dito, só se concebe na desconexão com o saber, no desligamento de qualquer situação que esteja sob a operação do Um.

Logo, assim como ocorreu no início do século passado, quando o estudo do acontecer ao contestar o historicismo da época, foi rejeitado por esta, essa retomada do acontecimento, no final do século, parece ter também ressonâncias nos dias de hoje. O acontecimento acaba por (re) introduzir, no auge do neoliberalismo, “a importância do acaso, o papel ativo do sujeito e a importância das pausas” (ARAÚJO; SIQUEIRA, 2018, p. 42), ele contesta e desmonta a racionalidade contemporânea, que se baseia num horizonte especulativo, projetivo, de tudo calcular, prever e circunscrever no campo do saber. Por esse motivo que a reação primeira, diante da possibilidade do acontecimento, seja sempre de esquiva.

Em vista disso, Badiou (2015) interroga o que ocorreria se mediante a subversão do saber, um mundo todo fosse abordado do ponto de vista da verdade. “O que se passa no nível ontológico quando se adota o ponto de vista das multiplicidades genéricas em relação às multiplicidades ordinárias”? (BADIOU, 2015, p. 173). Quando a narrativa de um sujeito é produzida por um processo de uma verdade universalizável, o saber ou o estado da situação declaram uma ausência de sentido nessa narrativa. Ou seja, o saber, ao se deparar com o processo de uma verdade universalizável, a considera como um significante sem nenhum significado, um erro, uma patologia, um abjeto. Há vários nomes para significar esse processo de rechaço em torno da verdade, do acontecimento, e, conseqüentemente da emergência do real.

Essa problemática já fora introduzida por Foucault (2013), ao dizer que como a dimensão da verdade mantém uma relação fundamental com o desconhecido, com o fora de saber, ela é eminentemente rechaçada por ele. Além disso, uma vez que a verdade aponta as inconsistências e falhas do saber, não se deixando ser apreendida por ele, ela é suturada e impedida de se realizar, de tal modo que a essência do saber é barrar o acesso à verdade, mascarar-la.

Tudo que abarca uma dimensão acontecimental, que tem a capacidade de reordenação do mundo e da história, como as revoluções, insurgências e urgências, torna-se perigo iminente ao campo do saber. Manifestações populares, destituídas de leis e Estado, bem como as ideias que elas veiculam são sempre uma ameaça ao sistema por permitirem a produção de algo que subverte o campo da satisfação individual. França Neto (2014b) destaca que ao sistema,

situação, razão, saber, independente do nome, jamais faltarão esforços para reprimir as ideias portadoras de verdades. Uma das estratégias é jogá-las no vão do senso comum.

Onde surgem, essas manifestações não são marcadas pelo Um, ou pela unificação de uma explicação única e convincente. Elas não podem ser apreendidas pelo seguro campo da consciência, que no caso da sociedade corresponderiam às estruturas partidárias e ao Estado. Estes últimos ficam atônitos frente aos acontecimentos, sem saber o que responder (FRANÇA NETO, 2014b, p. 355).

Portanto, são desenvolvidos uma infinidade de dispositivos de controle, repressão, deslegitimação e ocultamento desses possíveis acontecimentos. “[...] não faltam mecanismos para reduzir essa potencialidade, para tentar aniquilá-la, para reafirmar a impossibilidade do seu surgimento, para reafirmar a invisibilidade dos seus sujeitos, para neutralizar qualquer elemento subversivo e eventual”, confirma Hillani (2015, p. 289).

Tais formulações parecem apontar para uma hostilidade frente aos processos de verdade, hostilidade que se delinea no recalque sofrido por tais processos, ou seja, a verdade foi recalçada, e em seu lugar foi nomeado outra coisa. É o que aconteceu com a arte, que foi suprimida pelo nome cultura, a ciência pela técnica, a política pela gestão, e o amor pela sexualidade. Trata-se da “superposição nominal moderna” onde o código arte-ciência-política-amor, identificados como “procedimentos de verdade” foi recalçado pela superposição nominal capitalista cultura-técnica-gestão-sexualidade (BADIOU, 2009).

[...] onde se deveria manter o nome de um procedimento de verdade, vem outro nome, que o recalca. [...] O sistema cultura-técnica-gestão-sexualidade, que tem o imenso mérito de ser homogêneo no mercado e cujos termos, aliás, designam uma rubrica da apresentação mercantil (BADIOU, 2009, p. 19).

Nesse sentido, mais tarde, Badiou atesta que “o mundo contemporâneo é assim, duplamente hostil aos processos de verdade” (BADIOU, 2009, p. 19). A sociedade contemporânea explicita de diversas formas um sintoma da hostilidade aos processos que se constituem enquanto verdades, estes que têm a potência de produzir uma fissura nas narrativas identitárias e nas definições já estabelecidas que nos protegem do real.

Contudo, França Neto (2014b) nos lembra que não há nada que obrigue a existência de verdade e sujeitos, uma vida sem eles não é só possível, como é aquilo que mantém a máquina do consumo funcionando. Uma vida baseada em predicados, identidades e propriedades, que se concentra no usufruto de prazeres, no mais de gozar, não tem qualquer interesse pela busca de verdades universais, são vidas e sociedades que se sustentam na ideologia: “Viva sem Ideia” ou “viva sem Verdade”.

Tal posição reacionária, além de outras razões, pode ser fruto do fracasso e horror vivido no século XX. Como já foi visto, o medo produzido pelas ideologias totalitárias do século XX, caracterizado por Badiou (2007) como “o século da destruição”, vacinou o século XXI contra os descaminhos das ideologias, e conseqüentemente da verdade, uma vez que a “Ideia (ou Ideologia) é o que dá corpo subjetivo à verdade” (FRANÇA NETO, 2014, p. 179).

Frente ao temor da verdade, nós, herdeiros dos totalitarismos devastadores do século XX, nos escondemos na pacificação dos números, e nos cobrimos de seguros (seguro saúde, seguro de vida, seguro do carro, seguro da casa, seguro ou poupança para garantir a universidade dos filhos, etc.). Quanto mais seguros, maior o apaziguamento de nossos medos” (p. 197)

Zizek (2016) atesta que essas são formas de trair o acontecimento, isto é, se precaver de todo elemento contingente, através de dispositivos de previsão e segurança. Seja ignorando o acontecimento, tratando-o como mero erro; seja ventilando efeitos de significação como sendo novos, mas que não passam de semblantes, como fazem os governos totalitários; seja reduzindo o acontecimento a uma positividade; todas essas formas são modos de trair o acontecimento. Não passam de estratégias que impedem a inscrição do acontecimento, e, conseqüentemente, a produção de verdade e de sujeito.

Tendo isto posto, propomos atribuir esses modos de traição ao acontecimento seguindo a análise de Marx sobre o contexto na França, em meados de 1848-49, cerne do império de Luís Bonaparte. Em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx (2017) indica que nas revoluções francesas de 1848, numa tentativa de insurreição pela derrubada de Bonaparte, o proletariado parisiense acabou sendo derrotado por uma forte repressão à bala, que representava a ditadura da burguesia sobre o povo, por meio da espada. A repressão acabou resultando na vitória direta do próprio Bonaparte, uma guinada que aponta não só o favorecimento de interesses de uma classe específica sobre o povo, mas além disso, dispositivos utilizados para a manutenção desse controle de poder, para a manutenção de uma vida cada vez mais distante da emancipação.

Ali Marx vai apontar e nos convocar a problematizar como o imperador Luís Bonaparte em um momento de crise social não resolvida e insurgência do proletariado colocou-se como uma alternativa para determinadas classes sociais. É o que aspiramos desenvolver no quarto e último capítulo, estabelecendo uma discussão que indique na análise de Marx não só a ausência de um acontecimento, mas a hostilidade de que resulta essa ausência, os dispositivos atuantes nas formas de organização social e política que impedem ou resistem à inscrição de um acontecimento.

#### 4. QUANDO NÃO HÁ ACONTECIMENTO: o que há?

Falta ainda a audácia revolucionária  
que arremessa ao adversário a frase provocadora:  
Nada sou e serei tudo.  
Karl Marx

À sentença de Hegel de que todos os grandes fatos da história acontecem duas vezes, Marx (2017) acrescenta: na primeira, como tragédia, na outra, como farsa. O movimento que faz a história de repetir seu passado de maneira farsante, fracassa na possibilidade de fazer advir um acontecimento e com isso, o advento da verdade. Seja de maneira trágica ou farsante, a história mostra o quanto uma revolução pode resultar em sua significação oposta, qual seja, a ascensão de governos eminentemente totalitários. É o que já anunciara a tese de Walter Benjamin de que “toda ascensão do fascismo atesta uma revolução fracassada”, como nos lembra Zizek (2011).

Nessa direção, a análise de Marx sob o título de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* torna manifesta a tentativa fracassada de uma revolução que parecia ter efeito de ruptura, indicava uma conjuntura insurgente, demonstrando claramente um sítio acontecimental, mas que, no seu contrário, revelou “um retorno ao mesmo lugar” (LACAN, 1992). Essa seria, portanto, mais uma das formas de trair o acontecimento. Assim, propomos identificar como um sítio acontecimental não obriga a inscrição de um acontecimento e além, a análise de Marx convoca a pensar que a ausência de um acontecimento não se limita à lógica contemporânea do neoliberalismo, mas indica que independente da época, haverá algo que resiste à produção de uma verdade.

##### 4.1. O fracasso da revolução e a ascensão do fascismo

Com a insurreição do proletariado revolucionário no início de 1848, cai a monarquia francesa, estabelecendo-se em seguida um governo provisório, que acabou sendo representado hegemonicamente pela classe burguesa, a saber, por generais, banqueiros e advogados. Do outro lado, o proletariado, que acabara de sair de uma revolução, forçava, sob posição armada, a instauração da república. Este era o cenário de Paris em 1848, após a queda da monarquia.

O governo provisório, por sua vez, embora servo da burguesia, temia, por parte do proletariado, uma nova insurreição. Com isto, sem saída, rendeu-se à proclamação da república, fazendo com que esta se tornasse viável não aos interesses da classe proletária, mas da burguesia e das províncias. Ou seja, a república, conquistada sob posição armada do proletariado, passou

de um caráter revolucionário à serva da burguesia, adquirindo com ela uma dívida que posteriormente se tornou sua condição de sobrevivência.

Embora a república travasse cada vez mais sólida uma aliança com a burguesia, o fantasma da revolução proletária, porém, continuava sendo uma ameaça, de maneira tal que para acabar com a classe dos trabalhadores, a proletária, a solução encontrada pela burguesia foi “contrapor uma parcela dos proletários à outra” (MARX, 2012, p. 42). Isto é, a burguesia se vê sem condições de enfrentar uma insurgência proletária e decide então como solução para sucatear esta classe, dividir o proletariado entre si.

A burguesia recruta, portanto, para fazer parte de seu exército, uma parcela eminentemente influenciável e vulnerável do proletariado, que Marx (2017) vai chamar de parte miserável e degradada, sem consciência de classe, o lumpemproletariado. Trata-se de uma massa que vivia das sobras da sociedade, sem teto, tampouco trabalho fixo, denominados vadios, “capazes dos maiores heroísmos e da mais exaltada abnegação, bem como do mais ordinário banditismo e da mais nojenta venalidade” (MARX, 2012, p. 42).

O lumpemproletariado é a parcela do proletariado que fazia “o trabalho sujo”, “absorve a ideologia dominante e se utiliza de meios escusos para comer as migalhas que caem da mesa da burguesia” (COREICHA, 2019).<sup>5</sup> Através deles e da sua ausência de consciência de classe, a burguesia encontra guarda para se manter no poder e seguir livre no domínio das classes inferiores. Ela, a burguesia, permitia até que as classes revolucionárias expressassem sua fúria, com a condição de não perturbar o status quo econômico, de não interferir sobre a máquina da ordem (ZIZEK, 2011). Neste cenário a república foi mostrando sua verdadeira face, que não coincide com aquela duramente conquistada pelo proletariado parisiense, mas a que denota a própria reconsolidação política da sociedade burguesa, sendo, portanto, seu nome mais apropriado, república burguesa (MARX, 2012).

Uma série de exigências infundadas e ações repressivas por parte da república burguesa foi travada contra os trabalhadores, como exigências de tarefas cansativas, monótonas e improdutivas de remoção de terra com baixas remunerações. Diante de tal sucateamento, os trabalhadores responderam no dia 22 de junho com uma das insurreições mais colossais vividas

---

<sup>5</sup> COREICHA, L. (2019). Retirado de <https://medium.com/margin%C3%A1lia/o-lumpemproletariado-brasileiro-ee2893b747a5>



na história das guerras civis europeias, as insígnias jornadas de Junho. Entretanto, ali nenhuma aliança havia sido estabelecida com as demais classes como forma de potencializar a revolução. Nenhum laço com os pequeno-burgueses e camponeses fora travado, tampouco a consolidação de uma liderança proletária foi estabelecida. Isso fez com que as jornadas de junho fossem reduzidas a um atentado à ordem, e com isso, deslegitimadas, como já era de esperar.

Assim, em nome da ordem, o proletariado parisiense fora esmagado pela burguesia numa derrota sangrenta. Para Marx (2012), nas jornadas de junho, o proletariado “fez do seu túmulo o berço da república burguesa, obrigou-a simultaneamente a vir à frente em sua forma pura, ou seja, como o Estado cujo propósito confesso é eternizar o domínio do capital, a escravidão do trabalho” (MARX, 1850/2012, p. 48). Com o proletariado agora desamparado, sem força e sob o “pano de fundo” da revolução, à burguesia coube o poder estatal, que junto com a aristocracia financeira, pequeno-burgueses de classe média e exército, fundaram o *Partido da Ordem*, cujo programa partidário atendia aos interesses da propriedade, família, religião e ordem.

Portanto, enquanto durante a monarquia apenas uma parte da burguesia exercia o poder em nome do rei, agora a república burguesa reinará em nome do povo. Já dizia Engels (2012) que a revolução se dá sempre em nome de uma minoria, mesmo quando a maioria tem alguma participação, de forma consciente ou não, ela está sempre a serviço de uma minoria, neste caso, a burguesa. O regime republicano burguês passou a governar de maneira onipotente e ilimitada, de modo que todo ato que fosse de encontro com o *partido da ordem* era tomado como “atentado à sociedade” e caracterizado como “socialismo”. O direito de petição, a reforma financeira burguesa, a reivindicação sobre o imposto do vinho, sobre a liberdade de imprensa, até mesmo o liberalismo burguês, ou seja, a palavra de ordem da época era sempre “socialismo”. “Era socialista construir uma ferrovia onde já havia um canal, era socialista defender-se com um bastão quando se era atacado com uma espada” (MARX, 2017, p. 50).

Com efeito, o *partido da ordem*, em sua soberania não só amaldiçoou todas as formas de revoluções, até mesmo aquelas protagonizadas pelos próprios líderes do partido, como também impôs através de legislações, repressões sobre a imprensa. Essa república não era de nada revolucionária, tratava-se de uma república maciçamente antirrepublicana, faltando apenas uma coisa para escancarar sua verdadeira face: “substituir sua inscrição *liberté, égalité, fraternité* pelas seguintes palavras inequívocas: infantaria, cavalaria, artilharia!” (MARX, 2017, p. 45).

Não demorou muito para que essa face fosse estampada. Após elaboração da Constituição, foi eleito presidente da república Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão, que representava o início da restauração monárquica. Para o mundo, Bonaparte se comportava como um “gênio incompreendido”, era autuado como simplório, para o ministério, suas ideias napoleônicas eram sempre desautorizadas, serviam apenas de chacota para seus opositores. Seu grupo de seguidores, seu exército particular, nomeado como *Sociedade de 10 de dezembro* consistia na escória de todas as classes, “toda a massa indefinida, desagregada, lançada de um lado e outro” (MARX, 2017, p. 59). Fazia parte dele o lumpemproletariado que servia não só pra gritar “Viva o Imperador!”, mas para também, sob o respaldo da polícia, espancar republicanos e manifestantes.

[...] quando fala publicamente aos cidadãos com a linguagem oficial da ordem, da família e da propriedade, tendo atrás de si [...] a sociedade da desordem, da prostituição e do roubo, esse é o próprio Bonaparte, o autor original, e a história da Sociedade de 10 de dezembro é sua própria história (MARX, 2017, p. 60).

Tal como seu tio, Luís Bonaparte adota um governo cheio de contradições, estilo autoritário e confuso, que tenta conquistar uma classe, humilhando outra e vice-versa, demonstrando além de comicidade, alta rejeição popular. Ele quer parecer o benfeitor patriarcal e obsequioso de todas as classes da França, no entanto, para dar, precisa roubar dela mesma, subvertendo toda a economia burguesa e restringindo todo o poder em sua figura pessoal. Este era o então cenário que precedia o golpe de Estado.

Com o apoio da *Sociedade de 10 de dezembro* e da burguesia industrial, Bonaparte invoca um preceito constitucional e decreta o estado de sítio ou estado de exceção, considerada por Marx como o golpe de estado. Consiste numa suspensão do ordenamento jurídico e da norma, onde, em nome da necessidade vigente, o estado autoriza decretos de urgência com força de lei e de ampliação de plenos poderes governamentais, trata-se de uma zona de anomia em que o público e privado não se distinguem. A declaração do estado de exceção permite ao governo conservar práticas de dominação sob o paradigma de segurança, e com o tempo, essa passa a ser sua técnica constante e normal (AGAMBEN, 2004).

O estado de exceção, enquanto figura de necessidade, apresenta-se pois – ao lado da revolução e da instauração de fato de um ordenamento constitucional – como uma medida “ilegal”, mas perfeitamente “jurídica e constitucional”, que se concretiza na criação de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica) (AGAMBEN, 2004, p. 44).

No caso de Bonaparte, sob proteção do estado de sítio, ele suspendeu as garantias individuais, e deu início a um processo de intimidação e terrorismo que atingiu não só o

proletariado, mas todas as classes, que “igualmente impotentes e igualmente mudas, ajoelham-se diante da coroa das amas” (MARX, 2017, p. 99). A ameaça da revolução não mais vinha de baixo, dos trabalhadores, mas agora de cima, a França passou do domínio e despotismo de uma classe para recair sob o domínio, despotismo e autoridade de um indivíduo, que, por sua vez, é sem autoridade (ENGELS, 2012; MARX, 2017).

Do lado oposto à Bonaparte, havia o partido da Montanha, cujo interesse era progressivo e democrático, representado por uma massa que oscilava entre a pequena burguesia e o proletariado. Contudo, a energia da Montanha não era suficiente, não tinha potência e força revolucionária, pois se limitava a “invectivas parlamentares, pedidos de impeachment, ameaças, elevações do tom de voz, discursos tonitruantes e medidas assim extremas que não iam além da fraseologia” (MARX, 2012, p.76). A consequência desse enfraquecimento do proletariado refletiu em 1849 quando a exigência pelo *impeachment* de Bonaparte foi recusada e a Montanha respondeu não em batalha, mas em procissão pelas ruas. “Faltava ao canto polifônico a voz de peito”, afirmou Marx (2012, p.83).

Tal como ocorreu em junho de 1848, no mês de junho de 1849, mais uma vez, a revolução proletária foi silenciada. Paris novamente passou de um estado insurgente com pedido de impeachment para um devastador “estado de sítio”, de tal maneira que qualquer tentativa de reação aos golpes aplicados por Bonaparte, o mesmo respondia com uma “trovoada de tiros de canhão”. Foi o que aconteceu com o proletariado que mais uma vez tentou reagir ao golpe. Bombas foram lançadas por toda parte e atingiram não só os cidadãos republicanos, mas a própria burguesia industrial que apoiara o próprio Bonaparte no estado de sítio.

Sendo assim, a burguesia recebeu de Bonaparte toda repressão que outrora havia imposto à classe proletária. Quando destruiu a imprensa revolucionária, dissolveu as guardas nacionais democráticas, vigiou as assembleias populares, aplicou golpe de Estado, deportou sem julgamento e reprimiu os movimentos sociais, a burguesia estava fazendo o possível para se proteger da anarquia vermelha. Não medindo esforços para que o proletariado enfraquecesse e junto com ele a democracia e a política. Contudo, todos esses feitos do terrorismo burguês voltaram-se na figura de Bonaparte. O que ela não se cansou de gritar contra a revolução, agora de forma estrondosa ouve sob os gritos de Bonaparte.

Portanto, em vista desse cenário, com a burguesia e o proletariado de fora, Luís Bonaparte vai ocupando o lugar de substituto de seu tio, que precisa aplicar diariamente minis

golpes de estado, bem como se apropriar de todo poder, rompendo alianças e devastando as demais classes. Restava apenas ao final do estado de sítio, Bonaparte brindar a sociedade francesa com a morte da democracia, com liquidação das lutas históricas dos trabalhadores, restaurando, por fim, a monarquia num ciclo que durará cerca de 20 anos.

Vale lembrar que quando Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, analisa esta conjuntura, ele escreve ainda nos dois primeiros meses da decretação do estado de sítio, sendo que a monarquia fora restaurada apenas ao cessá-lo, um ano depois. Ou seja, Marx escreve antecipando o que vai acontecer, não só antecipando a restauração da monarquia, mas também o fim da era monárquica napoleônica. Ao final do texto, Marx (2017) diz: “[...] quando o manto imperial finalmente cair sobre os ombros de Luís Bonaparte, a estátua de bronze de Napoleão desabarará do alto da coluna Vendôme” (p. 111).

A primorosa análise de Marx permite questionar como o fracasso da revolução de 1848, em meio a uma crise social, resulta num processo eleitoral que elege justamente aquilo que representava o próprio espírito anti-48. Ou seja, Marx nos aponta que a mediocridade de Luís Bonaparte pôde se colocar como uma opção naquele momento insurgente. A França revolucionária de 1848, ao eleger justamente o oposto daquilo que ela mesma exigia, favoreceu que a possibilidade da inscrição de um acontecimento fosse perdida. Foi o que mostrou 1849, o enfraquecimento do proletariado e o poder absoluto nas mãos do imperador se tornou solo fértil não para uma ruptura radical com a hegemonia burguesa, mas para a ascensão desta classe e posteriormente para a restauração da monarquia.

É preciso lembrar que Luís Bonaparte teve ajuda não só da burguesia financeira e do lumpemproletariado, mas de uma classe reacionária e conservadora, a massa dos camponeses minifundiários, massa mais numerosa da França. Fanáticos pela propriedade, os camponeses minifundiários embora pouco ou nada soubesse o que de fato ali se passava, exaltava um grito de frustração e insatisfação com as insurgências, com a postura do governo provisório e com a república burguesa. Contudo, seus posicionamentos eram vazios de significação, nas palavras de Badiou, poderíamos dizer que se tratava “das massas operárias desestimuladas pela capitulação comunista, que, sem apoio ideológico, cai na espontaneidade economista e no culto da autoridade do Estado” (BADIOU, 2012, p. 29).

Os camponeses minifundiários representavam a massa que se recusa “a entender ou se envolver com a complexidade da situação e dão origem à convicção de que tem de haver algum

responsável pela bagunça” (ZIZEK, 2011, p. 59). Adeptos ao bonapartismo, eles exaltavam a tradição e em consequência eram extremamente intolerantes a todos os progressos, inovações e qualquer movimento revolucionário. Nesse ponto cabe demarcar a diferença existente entre uma política revolucionária, emancipatória e radical do proletariado e uma política do populismo, considerando esses camponeses minifundiários. Esta última não impõe uma visão, não elabora uma ideia e a coloca em prática, não se trata de uma política ativa, mas de um fundamentalismo reativo, uma reação de ódio que provém do imaginário de um inimigo em comum. Em suma, o populismo mobiliza a multidão fazendo crer que há um agente externo corrupto que deve ser exterminado (ZIZEK, 2011).

É por esse modo que Marx vai afirmar que essa classe numerosa da França, os camponeses minifundiários, não representam, de fato, uma classe. Não se travavam dos camponeses insurgentes, revolucionários e insatisfeitos com a sua realidade. Pelo contrário, o camponês que se via representado na figura de Bonaparte era aquele com interesses próprios, tradicionais e conservadores, uma massa que quer solidificar sua propriedade, que quer segurança e garantia de benefícios, sob um imaginário imperialista. Além disso, tais camponeses não estabeleciam qualquer identidade que os representasse enquanto comunidade política, não se faziam representar e fazer valer seus interesses em seu próprio nome, seja através de um parlamento ou convenção. Eles necessitavam de um representante, mais do que isso, de um senhor.

“Seu representante tem de aparecer, ao mesmo tempo, como seu senhor, como uma autoridade acima deles, como um poder governamental ilimitado, que os protege das outras classes e lhes envia de cima a chuva e os raios de sol” (MARX, 2017, p. 102). Foi o que encontraram na figura de Bonaparte. Devido à tradição histórica, os camponeses acreditavam que esse Um soberano que lhes trará proteção e glória, chamava-se Napoleão. Recordemos que Marx (2017) já havia sinalizado que os homens, embora tracem sua própria história, não a fazem como quer e sim baseadas naquilo que colhem do passado, do que lhe é transmitido, pois “a tradição de todas as gerações mortas pesa como um fardo no cérebro dos vivos” (MARX, 2017, p. 07).

Assim, Bonaparte e sua representatividade conservadora e totalitária demonstraram não o esclarecimento ou o progresso, mas o retorno a demandas de amparo e de autoridade paterna, não o novo e a produção do acontecimento-verdade “mas a crença supersticiosa dos camponeses; não seu juízo, mas seu preconceito; não seu futuro, mas seu passado” (MARX,

2017, p. 102). Isso nos evidencia que uma insurgência pode não resultar na produção de uma novidade, mas numa repetição.

Quando parece estar criando algo autêntico, o homem está apenas vestindo uma roupagem emprestada de seus antepassados. Foi o que aconteceu com Lutero quando adotou a máscara do apóstolo Paulo, com a revolução de 1789-1814, que trajou-se tanto da república romana, quanto do império romano, e não diferente, a revolução de 1848 que “não soube fazer nada melhor do que parodiar ora 1789, ora a tradição revolucionária de 1793-1795” (MARX, 2017, p. 7).

Um povo inteiro que, graças a uma revolução, acredita ter dado a si mesmo uma força motriz acelerada de repente se vê transportado a uma época extinta, e, para que não seja possível nenhuma ilusão sobre essa recaída, ressurgem as velhas datas, a velha contagem do tempo, os velhos nomes, os velhos éditos, há muito submetidos à erudição dos sebos, e os velhos esbirros, que há muito pareciam ter entrado em decomposição (MARX, 2017, p. 9-10).

Isso evidencia que nem sempre o que parece ser uma novidade efetiva e radical, resultado da produção de um acontecimento-verdade, de fato, acontece. Sob o semblante de novo, impera o eco do passado, de um retrocesso, de algo que retorna ao mesmo lugar, um “retorno ao ponto de partida” (LACAN, 1992), ou que resulta numa nova forma de alienação. Tratam-se de “padrões disciplinares de comportamento socialmente exigidos e necessários, padrões esses normalmente enunciados como expressão efetiva da autonomia” (SAFATLE, 2017, p. 216), mas que não passam de sujeições.

Esse mecanismo acontece tanto em sociedades declaradamente totalitárias, quanto nas ditas democráticas, nestas últimas, sob o semblante de autonomia e liberdade, opera um totalitarismo tão forte quanto nos governos auto-declarados totais. Ou seja, apesar de todas as narrativas de autonomia e liberdade que são veiculadas nos governos democráticos, esse mecanismo de submissão em troca de proteção se faz cada vez mais presente. O que muda de um governo para outro são apenas as estratégias que obedecem a cada cenário. Diante disso, indagamos o que sustenta essa posição submissa dos sujeitos ainda tão fortemente vivenciada na modernidade, sabendo que não se trata de uma imposição de poder, mas quase que de um apelo, de uma demanda de poder, como visto na relação entre os camponeses e Bonaparte.

Como as pessoas permanecem inteiramente sujeitas a algo que necessariamente lhes produz uma restrição? Sobre essa mesma questão Foucault (1977/2010) também indaga: “o que

drena, por exemplo, uma sociedade inteiramente medicalizada? O que drena, como efeito de poder, mecanismos de segurança social que vão vigiá-los dia após dia? ” (p. 172).

Veremos, a partir de Freud (2011), que a causa dessa regressão pode advir não só da imposição de poder de uma classe sobre a outra, mas de uma certa ligação de amor da massa com o Pai primordial, de amor dos camponeses pela figura napoleônica. Ou seja, significa dizer que para além de uma imposição de poder, há elementos libidinais inconscientes que sustentam a massa numa posição de sujeição, impedindo que qualquer elemento emancipatório possa emergir.

#### **4.2. Sujeição e repetição**

Em *Psicologia de massas e análise do eu*, Freud (2011b) vai dizer que a massa se aliena ao líder totalitário numa espécie de ligação da ordem do amor, tanto ao líder da massa, quanto aos indivíduos que a compõem, ligação que produz identidades ao invés de possibilitar uma solidariedade compartilhada e reconhecimento de multiplicidades. Tal alienação acarreta numa ausência de pensamento e do poder de decisão, na medida em que o eu confere ao líder da massa o lugar do Ideal do eu, que posteriormente é direcionado para o ideal da massa, representada na figura de um líder. Ou seja, o indivíduo renuncia ao Ideal do eu e o transfere para a massa, “uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu Ideal do eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu” (FREUD, 2011b, p. 59).

Freud (2011b) diz ainda que a massa exige um Pai generoso, que ampara e protege, porém autoritário, pois ela tem profunda paixão pelo líder idolatrado e por suas posturas mais violentas. Essa relação a coloca sob uma posição de serva do seu senhor, que é o líder: “temido pai primordial”.

(...) ela respeita a força, e deixa-se influenciar apenas moderadamente pela bondade, que para ela é uma espécie de fraqueza. O que ela exige de seus heróis é fortaleza, até mesmo violência. Quer ser dominada e oprimida, quer temer os seus senhores. No fundo inteiramente conservadora, tem profunda aversão a todos os progressos e inovações, e ilimitada reverência pela tradição (FREUD, 2011b, p. 19).

Freud foi capaz de evidenciar processos de sujeição, que refletem uma espécie de masoquismo moral, servidão voluntária e repetições patológicas. Ou seja, consistem em processos de alienação, onde a posição de servidão permite que o líder, como troca da proteção e amparo, exija obediência e submissão da massa, pois, se de um lado há o poder legislador e

dominador, sua outra face é o sujeito obediente e submisso. Assim, o Um soberano detém o poder de amparar fazendo com que as pessoas aceitem todo tipo de imposição, sustentada por uma pseudo garantia de segurança (ROCHA, G., 2018).

Esse modo de produzir poder é característico também da relação entre a política e religião, ou do que é denominado por núcleo teológicopolítico (SAFATLE, 2009). A dimensão política, nesta relação, é reduzida a demandas de amparo, por meio, por exemplo, de figuras pastorais, pois é bem sabido que o destino teleológico condena a sociedade a viver em função de figuras de autoridade, sob o imaginário de soberania divina e sob a ditadura do supereu. De acordo com Safatle (2009), esse tipo de relação não só paralisa a modernidade, impedindo uma política revolucionária, como também a mantém sob uma posição de fantasia infantil.

[...] os campos da política, da organização familiar, dos processos de constituição da subjetividade e da reprodução da vida material ainda se organizariam a partir de noções de autoridade, de culpabilidade, de providência, de soberania e de necessidade claramente geradas no interior de práticas e instituições próprias a uma visão religiosa de mundo. Esse núcleo teológicopolítico seria facilmente encontrável na maneira com que constituímos representações de autoridade a partir de expectativas de segurança e proteção cuja matriz viria de experiências infantis (SAFATLE, 2009, p. 367).

Concede-se a obediência ao Estado em troca de sua proteção, ou seja, em troca da preservação da vida. Trata-se de um mecanismo que denota uma fantasia infantil, do pai como autoridade a quem devo confiar, mas ao mesmo tempo temer, como acontece com a criança sob o domínio do pai, “a proteção põe a submissão, como sua consideração ou causa”, confirma Ribeiro (1999, 171). Trata-se aqui de uma relação de sujeição em troca de proteção, que também pode ser pensada como uma demanda por cuidado social, ou uma terapêutica de acolhimento. Independentemente do modo como essas posições sejam ocupadas, não deixa de ser uma relação que extingue qualquer possibilidade de transformação e emancipação.

“Quem pede por cuidado reforça a posição de quem aparece como capaz de cuidar” (RIBEIRO, 1999, p. 230). Foi assim que a intensa obediência civil, conferida ao Outro estatal ou religioso, no século XX, resultou numa autoridade sobre o coletivo, que pôs em conta uma exclusão do pensamento, explicitada não só no nazismo, mas de tantas outras formas totalitárias de dominação sobre os corpos. Não é à toa que um dos primeiros procedimentos desses governos despóticos é bestializar os homens, desumanizá-los e “manter o curso do achatamento social, em que as relações políticas passam a naturais, e estas a animais. O súdito se metamorfoseia em filho, ele em escravo, e finalmente em bicho” (RIBEIRO, 1999, p. 155).



Já sabemos, com Freud, que a produtividade do poder e a manutenção de uma posição servil estão associados a uma identificação, que mobiliza demandas de amor e auxilia na manutenção da lógica mercadológica. Ou seja, os fenômenos que sustentam os governos totalitários não se resumem a categorias econômicas, sociológicas ou políticas, suas ações não são simplesmente mobilizadas apenas por cálculos. Tal como afirma Zizek (2012), “os súditos não obedecem ao poder apenas por coação física (ou ameaça) e mistificação ideológica, mas por seu investimento libidinal no poder” (p. 288). Portanto, a manutenção da servidão de indivíduos a regimes totalitários conta também com mecanismos libidinais inconscientes, como a própria relação de amor com a massa e com o líder (ZIZEK, 2011).

Nesse sentido, o pai reivindicado a fim de retomar a harmonia revela um tipo de estrutura de governo marcado não por programas políticos, mas por um discurso integralmente de afetos. É o que sugere Safatle (2016) ao dizer que a lógica de poder estatal se nutre da mobilização de afetos que são provocados num movimento em que o Estado assume dupla função, ou seja, ao passo que ele provoca um sentimento de iminência de guerra, de medo do outro, crava também o imaginário de que ele é único protetor e detentor de uma ordem que ampara.

O sentimento de iminência de “guerra de todos contra todos” plantado nos sujeitos, resulta em desamparo, que é, posteriormente, transformado em medo da vulnerabilidade e do outro ameaçador. Dessa forma, o medo passa a ser o afeto político central nessas formas de governo. De acordo com Lima e Vorcaro, nesse mecanismo de circuito de afetos que se utiliza o Estado, o infamiliar, dimensão de indeterminação constitutiva, é tomado como abjeto, como já foi visto, e a angústia, por sua vez, é convertida em medo desse abjeto. Há uma espécie de conversão ou arriscamos dizer, de recalque sofrido pelos processos de verdade (BADIOU, 1994a). O infamiliar e a angústia que dele provém foram recalcados, e em seu lugar, como forma do Estado manter um controle sobre os corpos, foram nomeados corpos abjetos e medo.

Com isso, a angústia causada pelo encontro com o inquietante, ao invés de ser tomada como experiência, como abertura possível para invenções singulares, é convertida em medo, medo do que ameaça, medo do inimigo, da revolução, do outro que desordena. Essa exaltação em torno do medo se torna via fácil para a generalização da violência e do imaginário de um inimigo em comum. Qualquer um que se oponha ao amor da massa e ao líder, é tomado como inimigo que deve ser eliminado.

Contudo, Freud mostra que tal problemática não se resume a um movimento estatal de produção de medo e agressividade. Em *O mal-estar na civilização*, Freud (2011a) diz que a exigência de justiça do processo civilizatório marca uma perda da agressividade, todavia, há algo que resta desse processo. Uma dose de selvageria e de violência fica de fora, de tal maneira que “sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorizem a agressividade” (FREUD, 2011a, p. 80-81). Essa dose de barbárie, que resiste à civilização faz com que alguns pequenos grupos se unam, a partir de uma identificação em comum e em contrapartida sejam hostis àqueles que não cedem a essa identificação. Isso significa dizer também da formação imaginária do “nós” e do “eles” que produz, em consequência, uma vasta segregação e exclusão de minorias.

Assim como o saber não mede esforços para escamotear a indeterminação que a ele escapa, qualquer um que não comungue com a posição de sujeição frente ao líder, é imediatamente alvo de violência. Essas são as possíveis consequências nefastas de governos totalitários e do poder concentrado na figura do Um.

A imagem unitária do povo exclui a figura do outro como concidadão e, ao mesmo tempo, adversário político, na medida em que se nega o caráter conflitual próprio ao campo social. [...] O poder totalitário que visa sustentar uma unidade interna não suporta a alteridade: sob pena de ver ruir sua imagem ele é obrigado a produzir além do inimigo externo, um inimigo interno, que minaria a integridade do “corpo social” tal como um parasita (FRANCO et al., 2018, p. 281).

O que queremos demarcar aqui é que as imposições de poder e ações repressivas causadas nos governos totalitários não se resumem a atraso/retrocesso de determinada sociedade, nem a líderes desequilibrados. Se há massa que serve a esse líder, se há posições que sustentam esse Um, há um mecanismo de afetos que são mobilizados como forma de estruturar esse poder. Tal como vimos com Freud, há ligações da ordem do amor que se apresentam como inerentes à lógica política, que servem à figura do Um, sendo este o principal pilar do totalitarismo (FRANCO et al., 2018).

Assim, o produto de uma política baseada no medo como afeto político central é a produção da violência exacerbada contra o inimigo, que funciona como uma defesa ou uma resposta improdutiva para o encontro com o indeterminado. Tal saída incide num retorno ao determinismo, às velhas narrativas conservadoras e identitárias, mesmo com semblantes de novas. De acordo com Beck, U., (2010) “a ânsia por uma ‘mão forte’ cresce na mesma medida em que o indivíduo vê o mundo vacilar a sua volta. O desejo de ordem e segurança reaviva os fantasmas do passado” (p. 332).

Lacan em maio de 1969 já havia alertado sobre esse efeito de repetição. Ao ser indagado por estudantes que protestavam os efeitos de maio de 68, Lacan alerta que a repetição e alienação a velhas narrativas pode ser um dos resultados possíveis de uma revolução. Os estudantes indagam: “E seria bom que Lacan dissesse agora o que pensa sobre a necessidade de sair da Universidade, e parasse de chicanear com as palavras [...] Se temos que foder a Universidade, isso vai ser do exterior, com os outros que estão lá fora” (LACAN, 1992, p. 195). A tal provocação Lacan responde que a aspiração revolucionária só tem uma chance, a de culminar, sempre, no discurso do mestre: “Isto é o que a experiência provou. É ao que vocês aspiram como revolucionários, a um mestre. Vocês o terão” (LACAN, 1992, p. 196).

A estrita interpretação de Lacan explicita que a busca pela liberdade que se propõe os estudantes é encontrada, porém, “transfigurada em princípio identitário de novas formas de alienação social”, conforme afirma Rocha (2018, p. 117). Ou seja, Lacan atribuía ao termo revolução uma retomada ao Outro absoluto e autoritário, não havendo qualquer aproximação com a produção de uma novidade efetiva. Sendo, portanto, apenas outro modo de manter-se na alienação ao Outro, mesmo com semblante de resistência.

É o que se confirma quando ele se refere aos movimentos astronômicos. “Já falei da ambiguidade deste termo revolução, que pode significar, no emprego que lhe é dado em mecânica celeste, retorno ao ponto de partida” (LACAN, 1992, p. 52). Os movimentos astronômicos, como a revolução copernicana, por exemplo, não implicam qualquer transformação efetiva na realidade, seja do ponto de vista da hierarquia, seja da unidade ou da centralidade, pois, afinal, deslocou-se a centralidade da terra para o sol. Para ele “não tem nada em si que subverta o que o significante centro conserva por si mesmo” (LACAN, 1998, p. 58). Não há uma ruptura com a narrativa dos saberes disponíveis, que possa por fim, implicar na produção de uma verdade.

Retomando a interpretação de Lacan aos estudantes de maio de 68, notemos que mesmo energizados pela revolução, os estudantes não representavam sujeitos revolucionários. Eles não eram por si só, em sua natureza, revolucionários, pois, conforme evidenciado no capítulo anterior, o sujeito não é essência ou natural, ele só existe como produto do acontecimento. O mesmo vale para o sujeito do proletariado, que, por si só, não é sujeito da emancipação. Nas palavras de Alemán (2013b), para que um sujeito se produza, no caso do proletariado, é preciso que haja um deslocamento do “classe em si”, que seria a classe explorada pela sua força de trabalho, tomada como mercadoria, para o “classe para si”, onde a classe organizada, enxerga

em si a possibilidade de uma grande transformação histórica na queda do capitalismo. O “classe para si” é a própria aposta no advento da verdade e a decisão de se manter fiel à ruptura provocada pelo acontecimento. É isso que faz um sujeito.

Por isso que a condição de uma verdadeira revolução, na leitura lacaniana é ir além do efeito de repetição, é aquela que não resulte num mero retorno ao lugar anterior, mas que, em contrapartida, ultrapasse a posição de submissão a uma dinâmica de restauração e provoque, com isso, uma mudança no interior da estrutura do saber. O “classe para si” implica uma elucidação de sua potência revolucionária por parte do proletariado, implica uma “transformação na capacidade de enunciação da linguagem” (SAFATLE, 2017, p. 218).

A transformação na estrutura do saber é elemento relevante para uma revolução efetiva, pois o proletariado é também “aquele que foi despojado de sua função de saber” (LACAN, 1992, p. 157), e que precisa produzir uma nova narrativa ligada à verdade do acontecimento. Isso não significa dizer de uma apropriação do saber inconsciente que agora foi recuperado, não se trata de um regime de saber identitário, de predicados já existentes que é readquirido, pois “de nada adianta louvar a prática se essa prática ainda é dependente da mesma gramática de saber que havia nos sujeitado” (SAFATLE, 2017, p. 221).

Uma política emancipatória e a transformação na estrutura do saber que dela resulta só é possível se levarmos em conta a noção de antipredicativo, esta que pressupõe a destituição de predicados egoístas e identitários já existentes no campo do saber. Trata-se de uma política que leva em conta a produção de algo novo, considerando o elemento produtivo das experiências de indeterminação, e, com isso, permitindo a desmontagem da defesa contra o real que rege a sociedade moderna.

### **4.3. Política antipredicativa**

Até aqui identificamos que uma política verdadeiramente emancipatória só é possível como efeito de um acontecimento-verdade, e que é esse processo que permite inscrever na língua um sujeito. Contudo, para tal, é preciso partir de um lugar despossuído de predicados e de narrativas identitárias, é preciso partir de um lugar vazio, puro em si e inconsistente. Somente por essa via seria possível um afastamento da necessidade de sustentar horizontes de normalidade e dispositivos prescritivos que o regime do Um nos impõe. Isso significaria também admitir as múltiplas formas de vida e diferentes circuitos de afetos que possibilitam

invenções singulares libidinais e que tornam produtivas as experiências de indeterminação (SAFATLE, 2016; LIMA; VORCARO, 2017).

De acordo com Lima e Vorcaro (2017), afirmar a multiplicidade de formas de existir permite aos sujeitos circular nos múltiplos e inconsistentes espaços, reduzindo os sofrimentos de determinação, e, conseqüentemente, permitindo lidar de maneira produtiva com a angústia que o encontro com o indeterminado provoca. Isto só é possível levando em conta uma política antipredicativa, que conduz ao assentimento de multiplicidade de experiências e de modelos múltiplos de subjetividade. A política antipredicativa comporta uma “potência de despersonalização” e desindividualização, distanciando-se de toda forma de produção de identidade, seja ela individual ou coletiva.

Nesse sentido, considerar novas formas de solidariedade, conseqüentemente, implica “eliminar o caráter meramente compensatório das políticas de reconhecimento cultural” (SAFATLE, 2016, p. 242), e com isso, impedir a paralisia política que dele resulta. Paralelo ao antipredicativo, Safatle (2016) associa a noção de desposseção, que seria uma espécie de força de des-diferenciação. Nela, o campo das diferenças culturais estaria fora, os sujeitos produzidos partiriam de uma des-localização dessas diferenças. Ou seja, o indivíduo só poderia vir a tornar-se sujeito quando despossuído dessa zona de diferenciação cultural que o determina e só assim estaria aberto a apostar na dimensão produtiva da indeterminação. “[...] os sujeitos só se transformam em sujeitos políticos quando suas demandas individuais se des-individualizam, podendo assim aparecer como condição maior para a ampliação genérica de direitos” (SAFATLE, 2016, p. 243).

Através de uma política antipredicativa e despossuída de identidade seria possível considerar pontos de negatividade e opacidade como produtores de sujeitos e de múltiplos enunciados singulares. O fundo negativo de opacidade, à princípio inominável e inclassificável, permite enxergar que há um resto incontrollável que me desposseui, mas que também me constitui, ao passo que me afasta da expectativa de reconhecimento identitário. É esse circuito que possibilita o processo emancipatório e de destituição do Outro totalitário e amparador, pois é a necessidade de amparo que nos mantém preso à posição de sujeição.

Ou seja, ao passo que a indeterminação constitutiva nos coloca diante do desamparo, da miséria humana que nos desposseui e com a qual não sabemos lidar, ela permite romper com os predicados já dispostos no campo do saber e assim, abrir possibilidade para a invenção de novas

e singulares narrativas. Apenas pela via da despossessão é possível constituir uma nova maneira de ser. Insistimos nesse ponto, pois é comum que a verdadeira emancipação política seja confundida com a mera “adaptação social a padrões jurídicos de imputabilidade” (SAFATLE, 2017, p. 216), ou ainda com a potencialização e adaptação de modos de existir já impostos.

Esta problemática foi o que o presente trabalho se propôs demonstrar. A vã veiculação de novidade se confunde com a real novidade que é, por sua vez, rara, nem sempre acontece. No caso da clínica, por exemplo, quando o indivíduo se vê portador de uma patologia, imediatamente criam-se processos de identidade e individualidade, que o permitem fixar-se à identidade produzida pela doença. Ou seja, o indivíduo toma o seu sintoma como uma essência, como próprio à sua identidade, formador de uma individualização e resistente a qualquer possibilidade de divisão subjetiva que possa permitir uma transformação na estrutura de saber. Trata-se de um gesto intrínseco à racionalidade prescritiva, que faz de tudo para escamotear o real e resiste à despossessão constitutiva das nossas misérias humanas.

Demonstramos isso também no primeiro capítulo na forma como as manifestações de junho de 2013 foram tratadas. A imediata atribuição de narrativas formalizadoras e nacionalistas, somada, posteriormente, a uma série de restrições contra as manifestações, denotaram a resistência frente ao caráter de real impossível que portava a urgência política. O manejo atribuído às manifestações apagou a possibilidade acontecimental e de produção de verdade, pelo menos até o momento em que este trabalho é realizado. Assim como o século XX teve não mais que 70 anos, e não sabemos quantos anos terão o século XXI, ainda é cedo para concluirmos por uma gramática dos possíveis no que diz respeito à junho de 2013. Até o momento, o que vimos foi que os rostos pintados de verde e amarelo em 2013, que previam a derrubada do governo com discurso de reivindicação de uma nova governabilidade, resultou, alguns anos mais tarde, na ascensão da extrema direita, que com semblante de nova, incorporou velhas narrativas, velhos discursos de ódio e de exclusão.

Aqui, mais uma vez, parece se tratar de formas de trair o acontecimento ou de estratégias que impedem sua realização, impulsionadas que são por narrativas formalizadoras, prescritivas, pelas demandas de amparo e de exclusão. A traição ao acontecimento e ao acaso inerente a ele, nos torna escravos de um “destino inexorável”, destaca Miller (2014). O fato de excluir das nossas vidas cada vez mais o acaso e o real que dele resulta, bem como toda dimensão de indeterminação constitutiva, nos mantém escravos de uma vida mortificada, mergulhada em

cálculos e que acredita que toda dimensão incalculável pode ser passível de medida ou se não pode agora, um dia será.

Diante desse cenário, a pergunta que faz Miller (2014) é “qual seria o futuro da psicanálise reduzida à constatação da lei inexorável da repetição sintomática, sem considerar nela o sem lei do real? E qual seria o futuro para o mundo?” (p. 35). É diante disso que ele propõe que cabe à psicanálise a desmontagem da defesa contra o real, de que se nutre o neoliberalismo. A prática psicanalítica, ao posicionar-se contrariamente a todo processo identitário que rege a racionalidade contemporânea, produz um questionamento dessas identidades, como faz, por exemplo, a partir da noção de semblante.

É pela via desses questionamentos que a psicanálise possibilita construir um novo modo de existir, que não esteja vinculado às identificações prescritas, nem ao dualismo pré-estabelecido que determina o que é bom e aceitável. A psicanálise, enquanto uma clínica do sujeito “não é uma prática que visa o bem, mas que visa pensar e questionar o mal que é feito em nome dos bens da identificação que têm o poder de evitar qualquer questionamento sobre a situação do sujeito”, afirma Calazans (2008, p. 21).

Assim, a desvinculação com as fictícias narrativas identitárias é a aposta do ato analítico, a partir de seu efeito de despossessão. Ou seja, a psicanálise nos fornece importantes elementos, a partir do ato analítico, passíveis de produzir um acontecimento e um sujeito que dele se mantém fiel. O ato, em si, vai permitir que a emancipação apareça como condição para que o sujeito se produza como potência política e singular. Na leitura lacaniana, o ato porta um caráter revolucionário mediante sua possibilidade de originar um novo desejo. Lacan afirma: “é preciso classificá-lo de novo e até de inaudito se damos a ele seu sentido pleno” (LACAN, 1967-68, p. 28).

Além disso, o ato parte de um estatuto fora de saber, que se delinea no sentido de o analista ter que sustentar um lugar que não pressuponha nenhum predicado a priori, que seja externo a qualquer determinação do campo do saber ou da atribuição de sentido. Lacan (1976) vai dizer que “jamais se é tão sólido no seu ser como quando não se pensa” (LACAN, 1967, p. 83). É esse fora de predicação que dá ao estatuto do ato a possibilidade de inventar algo autêntico, de modo que o analista passa a “ex-sistir” e possibilitar uma abertura ao sujeito do inconsciente, que não se resume ao campo do imaginário.

Nesse sentido, há na estrutura do ato uma questão ética e não técnica, respondendo, portanto, a um paradigma de pensamento desconectado de etiquetas e identidades. “Afinal, a ética é domínio de pensamento apropriado para articular uma resposta a partir do momento em que uma orientação pela via do mestre fracassa” (CALAZANS, 2008, p. 20). A ética que estrutura o ato analítico é aquela orientada pelo desejo, que toca, em razão de seu caráter de ruptura, o campo do real sem lei. Logo, essa ruptura real relativa ao ato, coloca o sujeito frente ao insuportável, ao mesmo tempo em que permite o advento da verdade e a produção de uma nova narrativa, singular e emancipada, vinculada àquilo que se rompeu (VICENTE, 2004; COSTA; MARINHA, 2018).

Portanto, o ato vai permitir uma transformação no campo das coordenadas simbólico-imaginárias, tocando o real. O efeito disso seria a produção de algo que leva em conta a novidade de um acontecimento-verdade, bem como a falta/o desejo. Se a maneira de resgatar o Um, é através de ideais, como mostrou Freud, a aposta da psicanálise, no contrário, é em direção ao desejo e se fundamenta pelo próprio fato de o desejo ir contra às afirmações de ideais. “[...] desejar é desejar o impossível em dada situação. Se não se deve ceder em relação ao desejo, se o desejo deve ser decidido, é por ele forçar o impossível acontecer” (CALAZANS, 2008, p.24).

Em suma, o que queremos destacar é o efeito de ruptura com determinada situação do saber que o ato é capaz de ocasionar. É a isso que se deve, pois, seu caráter de subversão, capaz de inscrever o sujeito no real e possibilitar um encontro com aquilo que desarticula a ordem simbólica. O ato despossui e desampara. E é justamente essa a via para um reposicionamento subjetivo, que é ao mesmo tempo um encontro com aquilo de mais íntimo, verdadeiro e necessário (HATTI; ESTEVÃO, 2015; SAFATLE, 2016, 2017).

No seminário 15, Lacan (1967-68) afirma: “é concebível que o ato constitua [...] um verdadeiro começo. Enfim, que haja um ato, que seja criador e que esteja lá o começo” (p. 78). Essa é sua verdadeira estrutura, e é o que mostra seu caráter inaugural e inventivo, favorecendo a produção de novos arranjos e circuitos, pois “o sujeito do inconsciente como tal só se constitui a partir de sua experiência com esse objeto sem conteúdo determinado e que realiza, primariamente, a experiência de indeterminação própria à satisfação pulsional” (ROCHA, G., 2018, p. 118).

Assim, a função da análise em torno da desmontagem da defesa contra o real seria evidenciar que a invenção singular e uma mudança na posição subjetiva implica não o processo



de amparo, mas a abertura à produção da verdade e do sujeito autêntico, implica também permitir o exercício da liberdade frente ao Outro. Ou seja, sair do lugar de sujeição ao Outro, e ir na direção da “capacidade de se relacionar àquilo que, no Outro, o despossui de si mesmo” (SAFATLE, 2016, p. 31). A ideia de liberdade “não vem da possibilidade transcendente de tudo fazer e desejar, mas da realização de que somos agidos por uma causalidade exterior que, como dizia Lacan, é algo em nós mais do que nós mesmos” (SAFATLE, 2017, p. 212).

Com isso, pode-se afirmar então que a aposta que se propõe a análise é a que é exigida pelo acontecimento-verdade e para a produção de um sujeito. Não uma aposta na pressa em restabelecer a ordem ou de atribuição de sentido ao horror vivenciado perante o real, como fazem as instituições e suas terapêuticas prescritivas. Tampouco a psicanálise aposta na demanda de proteção, como fazem as políticas pastorais, sua aposta vai na direção de produzir um desamparo, pois, como afirmou Safatle (2016) “só pessoas desamparadas são capazes de agir politicamente” (p. 50).

Nesse sentido, no campo da política, o processo de despossessão estaria ligado à não transformação do desamparo em medo social, pois este provocaria em vez de transformação, uma paralisia generalizada. Assim como na arte, no amor e na ciência, na política é preciso criar rupturas ou políticas de coalizão (BUTLER, 2004), que redescrevam as possibilidades que já existem, a fim de produzir subjetividades que não estejam alienadas ao Outro amparador; subjetividades protagonistas da decisão “sobre os rumos democráticos atinentes à vida coletiva” (LIMA, 2013, p. 12). Acerca disso, de acordo com Butler (2004):

Se as identidades deixassem de ser fixas como premissas de um silogismo político, e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de um conjunto de sujeitos prontos, uma nova configuração surgiria certamente das ruínas da antiga (p. 213).

Para isso, o excesso correlativo ao real e ao indeterminado que nos constitui deveria ocupar um lugar de potência irreduzível da existência, e que diante dele resta-nos apostar. Significaria apostar neste excesso inassimilável não como sofrimento improdutivo de determinação, não como balbúrdia a ser formalizada e integrada numa rede de narrativas aceitáveis. O lugar do excesso numa política antipredicativa deve ser o de “impotência momentânea de nossa capacidade de compreender” (FRANÇA NETO, 2014a, p. 354), mas com força produtiva de emancipação.

As insurgências públicas, no caso da política, ocupam esse papel. Marcadas que são pelo imponderável, elas guardam a potência produtiva daquilo que excede ao sistema, à estrutura, ao Estado. A revolução, não no sentido de repetição criticado por Lacan, mas no sentido acontecimental de ruptura com a estrutura de saber “presentificam o excesso constitutivo que, a duras penas o Estado, com sua bem organizada estrutura (instituições públicas, partidos, aparatos policiais, etc), se esmera em tentar fazer inexistir” (FRANÇA NETO, 2014a, p. 356).

Isso significa dizer que embora haja por parte da situação, do Estado ou da razão, nome não falta, tentativas frequentes e estratégias diversas em fazer calar processos que possam desvelar o excesso do real sem lei, esse excesso insiste, resiste. Resiste à tentativa de criminalização, exclusão, formalização, retornando sempre, seja como abjeto, seja como formações do inconsciente, de tal maneira que acaba forçando o Estado a recriar alternativas que o mantenha neutralizado.

Portanto, tal como o real resiste à racionalidade que dele se distancia, uma política antipredicativa resiste às imposições do regime do Um, acolhendo como produtiva as múltiplas experiências de indeterminação. Para isso, concordamos com França Neto (2014a) que “é necessário, de começo, que esse imperativo que nos governa atualmente, ‘viva sem ideia’, se esvazie em sua potência” (p. 362). Além disso, é preciso que enunciados produzidos por urgências políticas ou subjetivas sejam acolhidos em suas genericidades. Ou seja, enunciados enigmáticos, que “mostraram-se, em alguns momentos, e em alguns lugares, eficazes o suficiente para colocar em movimento um coletivo e produzir consequências interessantes, chegando inclusive a derrubar alguns governos, como no caso da primavera árabe” (FRANÇA NETO, 2014a, p.362) devem ser postos em curso. São eles que permitem inscrever na língua uma nova narrativa vinculada ao que se rompeu.

Isso permitiria também reafirmar o axioma formulado por Platão de que o “Um não é”, e considerar o caráter indeterminado que compõe a ontologia propriamente dita ou pura em si. Considerá-la, como propôs Badiou (1996) no campo do vazio indeterminado, das multiplicidades inconsistentes, inapreensíveis ao regime do Um. De acordo com França Neto (2014a) isso possibilitaria aceitar o caráter produtivo correlativo ao excesso, via para possibilidade de emancipação. Segundo este autor, essa via de reconhecimento possibilita a passagem

[...] de uma solução externa, oriunda do Um que regularia todo o excesso, para um lançamento que, de forma imanente, colocaria o excesso em movimento. O termo indecidibilidade, que nos é tão caro no momento, coloca em cena, na política, o que não se deixa classificar pelo regime do Um (FRANÇA NETO, 2014a, p. 361-362).

Isto posto, uma política que considera as experiências de indeterminação como da ordem da produção e, com isso, sustenta uma afirmação autêntica como seu produto, possibilita a inscrição de um acontecimento-verdade e acolhe os efeitos produtivos inerentes ao real sem lei. Além disso, ao permitir re-inscrever narrativas não excludentes e identitárias, mas que acolham as inconsistências das multiplicidades, a política antipredicativa permite que no lugar de termos como que abjeto ou medo, passemos a falar mais, a falar de infamiliar e angústia. No lugar de identidade, unidade, totalidade e estrutura, passemos a falar em excesso, verdade, acontecimento e sujeito. Falar dessas dimensões que nos são constitutivas, possibilitaria legitimá-las, tal como um sujeito que quando ao apostar, inscreve um acontecimento na língua.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Iniciamos a pesquisa questionando o manejo atribuído às urgências que se configuram como da ordem do encontro com o real, tanto na clínica, no caso das urgências subjetivas, quanto na política, com as insurgências. Tais urgências, que pareciam denotar um sítio acontecimental, favorável à inscrição de um acontecimento, encontram, muitas vezes, como resposta, seja do Estado ou da instituição, um apagamento dessa possibilidade. A abertura à produção de narrativas autênticas e o sujeito que a elas se mantém fiel é perdida mediante o bombardeio de narrativas formalizadoras e prescritivas que deslegitimam o caráter caótico e de ruptura de um acontecimento.

O tratamento que é dado diante do encontro com o real denuncia uma resistência em lidar com sua possibilidade produtiva. O insuportável que resulta desse encontro é rapidamente ora forçado a um tratamento prescritivo, ora excluído como mero abjeto, o que evidencia uma forma de organização social que se sustenta no esforço dispendioso de manter-se o máximo possível afastada dos efeitos do real. No caso da urgência subjetiva, o instante de ver o insuportável que emerge do encontro com o real, precipita por parte de uma lógica institucional a pressa em solucioná-lo. Algo desse encontro é tão insuportável que a imediatez em concluí-lo atropela o tempo de compreender, a pausa necessária que possibilitaria ao indivíduo lidar com o que lhe causa e abrir a possibilidade para a inscrição de um acontecimento e de uma nova maneira de ser.

Tal engrenagem denuncia um modo mecanicista de manejo com o que é do campo da indeterminação que nos constitui e que nos desampara, denuncia ainda um afastamento de toda dimensão contingente que o indeterminado carrega. Conforme foi demonstrado na esfera política, a dimensão contingencial das insurgências, seu efeito caótico e de ruptura foi logo deslegitimado e recalçado em detrimento de uma série de narrativas de caráter identitário e nacionalista, narrativas já pré-estabelecidas que não condiz com a exigência primeira de um acontecimento, a novidade. Disso, vimos que uma dada conjuntura política ou clínica, que demonstra um sítio acontecimental com potência de ruptura e emancipação, é, muitas vezes, jogada no vão protetor de discursos formalizadores e prescritivos.

A atribuição de predicados já existentes no campo discursivo a uma dada urgência de qualquer ordem que tenha potência de transformação da realidade, impede o que do real é passível de produção. Apenas a precipitação em dele se defender é priorizada. Esta problemática evidenciou um circuito pré-estabelecido, onde a pressa em resolver o problema ou enquadrá-lo numa narrativa aceitável se sobrepõe à possibilidade de criação que ali emerge. O saber força uma narrativa já pré-estabelecida, demonstrando não só uma defesa como reação primeira, como também que é essa defesa que sustenta toda uma terapêutica operante.

Notamos com Badiou (2007) e na poesia de Pasolini, que essa posição de defesa contra o real pode ter como razão os efeitos desastrosos causados pelo século da destruição, o século da paixão pelo real. Não tendo chegado aos 100 anos, terminando com a morte de Mao Tse-tung, no final da década de 70, o século da paixão pelo real deixou como herança seu avesso. A morte como efeito dessa paixão, sujeitos reativos ao invés de sujeitos políticos, a ordem em detrimento do caos, o culto à identidade e a obstinação por segurança contrariamente às múltiplas formas de existir e ao horizonte de igualdade. Foram estes os produtos do horror produzido pelo século XX, que encena o encadeamento repetitivo contra o real, que vivenciamos constantemente.

Em suma, uma vez que o encontro com aquilo que há de mais indeterminado em nós rompe com as narrativas que sustentam o eu identitário, é preciso alçar estratégias para dessa ruptura se defender dispendiosamente. Seja empregando protocolos ou dando sentido às urgências subjetivas, federalizando ou deslegitimando as urgências políticas, seja cultuando identidades já pré-estabelecidas, estratégias são insistentemente empenhadas a fim de impedir a emergência do real. No caso da racionalidade neoliberal, o culto à identidade, a lógica econômica e mercantil, e a promessa de completude produz subjetividades marcadas pelo

imperativo do Um e pela necessidade de uma política empresarial. Além disso, a lógica de que se nutre a razão neoliberal gerencia corpos que mantém em curso o achatamento social e a produção de poder.

Portanto, embora trajadas de sociedades evolucionistas, tecnológicas, de liberdade e democráticas, a razão neoliberal e os governos ditos democráticos que dela se servem, se denunciam tão totais quanto governos autodeclarados totalitários. A tentativa que o nosso século faz de evitar qualquer dispêndio que nos direcione a governos extremos, totalitários e fascistas, sob a bandeira da democracia, não nos isentou de tais totalitarismos que hoje se mascaram como democracias. Badiou (2017) as chamou de “democracia imaginária” e Rancière (2014) de “Estados de direito oligárquico”.

Imerso nesse cenário, o indivíduo especialista, empresário e proprietário de si não suporta se a ver com qualquer dimensão que ponha em xeque o campo identitário solidamente construído com semblantes. Contemplar a miséria humana ou lidar com a inquietude do encontro com o infamiliar não é opção para o homem neoliberal, de tal maneira que ele encontra saídas seja pela via do divertimento (PASCAL, 1984), seja governando a si mesmo no mercado (DARDOT; LAVAL, 2016). A ele não faltarão subsídios que o isentem de lidar com o que lhe causa, seja através da concorrência generalizada ou da promessa de completude, sustentada pela farta oferta de objetos.

Com isso, a sociedade é conduzida a um gozo ilimitado que não faz laço, tampouco permite aos sujeitos cunhar uma experiência de transformação, resultando, portanto, numa série de sofrimentos de determinação. Gerenciados por um modo produtivo de poder, que veicula significantes de liberdade e autonomia, os indivíduos acabam submetidos a uma corporeidade neoliberal (SAFATLE, 2016); e à despoltização da existência (ALEMÁN, 2013a), onde o corpo se torna mero objeto obsoleto. Esse mecanismo que parece evidenciar um caráter libertário e autônomo, demonstra, por sua vez, um aprisionamento ao regime identitário e à necessidade de reconhecimento constante, que, no que lhe diz respeito, paralisa o sujeito.

Finalmente, vimos com Badiou que o acontecimento e a verdadeira liberdade que dele resulta, exige partir de um lugar vazio, desprovido de predicados, identidade e qualquer necessidade de reconhecimento que esteja inscrito na situação já estruturada. O múltiplo puro inconsistente precisa resistir à ausência de re-conhecimento e a deslegitimação que sofre por parte da situação. Por isso que para afirmar um acontecimento, o sujeito precisa apostar e

resistir, mediante uma fidelidade, aos imperativos que a situação estruturada lhe impõe. Um gesto que se torna cada vez mais raro, levando em conta o modo de configuração das sociedades atuais, presa e serva ao domínio do Um. Por isso que por parte da razão neoliberal só cabe o mecanismo de defesa, de impedir que processos marcados pelas multiplicidades inconsistentes possam ser reconhecidos.

Assim, a produção de verdade e de sujeitos políticos é apagada em detrimento do sujeito empresarial, identitário e avesso a qualquer mobilização que possa romper com essa engrenagem que o predica. A possibilidade de produção de algo novo também é ofuscada por narrativas que não passam de semblantes, como governos totalitários travestidos de democracias ou produção de novos diagnósticos psiquiátricos que respondem ao regime farmacêutico já operante. A necessidade de veicular produção de novidade é essencial para que a engrenagem se mantenha.

Se uma verdadeira emancipação só é possível mediante efeito do acontecimento, e este ocupa um lugar vazio de predicados, não há como falarmos em democracias reais quando o que está em jogo é uma lógica identitária. Portanto, não há como falarmos em produção de verdade ou de sujeitos políticos. Qualquer elemento inconsistente que não esteja submetido ao imperativo do Um e se produza a partir de um lugar vazio de predicação, não é *re-conhecido* ou *re-presentado*.

Contudo, embora essa racionalidade neoliberal, travestida de democracia, expresse acentuadamente uma defesa contra o real, a partir da criação e culto a determinados e determinantes elementos, a pesquisa evidenciou que o Estado ou situação não age na tentativa de a todo custo querer excluí-lo. Ao lado desse movimento de defesa, há um uso que se faz do indeterminado como forma de manter o semblante democrático. Mesmo sob várias tentativas de exclusão e rechaço, realizadas por meio de diversos dispositivos prescritivos, formalizadores, há algo que resta e que não se submete ao imperativo do Um. No caso da clínica, essa dimensão de indeterminação que resiste ao saber, retorna nos sintomas, nos sonhos, lapsos e outras formações do inconsciente. Na esfera política, a ameaça de uma insurgência da classe proletária faz esse papel.

Assim, a isso que resiste, já que não posso excluí-lo, é preciso dar um lugar, o de improdutivo. Daí a conversão daquilo que é infamiliar e inquietante em corpos abjetos, da experiência de indeterminação em sofrimentos de determinação e da angústia constitutiva, que

resulta do encontro com tais elementos, em medo. O fato é que do lado do Estado, para sustentar sua posição de domínio, de que o Um é e o múltiplo não é, ele precisa de um lado produzir o medo como afeto central, e do outro, se apresentar como o Um soberano que pode amparar, prescrever e curar, restaurando a harmonia e o estado de “normalidade” anterior.

A história mostrou que tentativas de resistência em torno da soberania estatal ou da situação, muitas vezes pode recair naquilo que Lacan chamou de retorno ao ponto de partida, pois o imperativo do Um e a demanda de proteção e amparo acaba se sobrepondo a toda expectativa de produção da verdade e de sujeitos. Além disso, o risco de repetição de velhas narrativas pode nos direcionar a governos totalitários que se sustentam não por programas políticos, mas por um circuito marcado por afetos.

Contudo, a presente pesquisa procurou pensar para além da relação de poder estatal. A análise que faz Marx no 18 de Brumário de Luís Bonaparte, ao expor o fracasso da revolução, e, portanto, a ausência de acontecimento, provocou questionamentos acerca dos processos envolvidos que favorecem essa ausência. Sobre isso, ressalta-se a participação que teve a massa camponesa na vitória de Bonaparte. O apoio da massa mais numerosa da França expressa eminentemente aquilo que Freud chamou de apelo à figura de autoridade, ao pai primordial restaurador da harmonia. Assim, o que expõe Marx sobre essa massa, permite considerar que, para além de imposição de poder e exigência de servidão, a ausência de acontecimento é favorecida também por processos libidinais inconscientes, por uma servidão voluntária, que impede a produção de sujeitos políticos.

O amor da massa às figuras de autoridade que as protejam da condição de desamparo, oferecendo segurança, promove uma relação que denota uma fantasia infantil. Tal como o culto à identidade, a obediência em troca de proteção funciona como motor de uma paralisia social generalizada, que inibe a produção do acontecimento, de verdade e de sujeitos. A sociedade passa a viver, portanto, sob despertares que a asseguram no niilismo de uma razão protegida por semblantes identitários e distante de qualquer emergência do real e da verdade que ele suscita. Sem horizonte possível de uma política revolucionária, emancipada, sem sujeito, uma sociedade não só é possível, como está em curso.

Por último, a possibilidade de uma política antipredicativa, via para a inscrição de um acontecimento, se torna cada vez mais rara, ao passo que nos apoiamos, ora em figuras de autoridade e proteção, ora na figura do Um identitário. Embora o real resista, os mecanismos

de defesa em torno dele se tornam ao longo do tempo mais rígidos, menos toleráveis às possíveis urgências. Consideramos, nesse sentido, que a psicanálise pode operar como dispositivo importante na desmontagem dessa defesa. A partir do ato analítico, um despertar na posição subjetiva frente ao Outro pode possibilitar não um retorno ao ponto de partida, à alienação ao mestre, mas uma despossessão e transformação radical. Isso possibilitaria a produção de um sujeito militante da verdade universalizável e da novidade que ela acarreta.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: Notas sobre a política, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALEMÁN, J. **Entrevista**. 2017. Disponível em <http://subversos.com.br/uma-esquerda-lacanianiana-entrevista-com-jorge-aleman/>. Acesso em agosto de 2019.

ALEMÁN, J. Jorge alemán y el debate contemporáneo. Antifilosofía e izquierda lacanianiana. **Leitura Flutuante**, v. 5, n. 1, p. 151-165, 2013a.

ALEMÁN, J. **Conjeturas sobre una izquierda lacanianiana**. 1 ed. Olivos: Grama Ediciones, 2013b.

ANDRADE, C. **Quem tem medo da política?** Em: TC Santos, F Malcher (OrgS.), *Psicanálise o século XXI: ideologias políticas, subjetividade, laços sociais e intervenções psicanalíticas*, Curitiba: CRV, 2017.

ARAÚJO, W. R. M.; SIQUEIRA, A. M. O. O Acontecimento como procedimento da verdade na perspectiva ontológica de Alain Badiou. **REVES Revista Relação Sociais**, v. 1, n. 1, 2018.

BADIOU, A. “**A pluralidade está ameaçada, em estado crítico**”. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/revista/1017/alain-badiou-a-pluralidade-ameacada-estado-critico,2018>. Acesso em setembro de 2018.

BADIOU, A. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.



- BADIOU, A. **Nota autobiográfica**. – el matema existencial de Alain Badiou. 2014. Disponível em <http://angelinauzinolleros.blogspot.com.br/2014/03/nota-autobiografica.html>. Acesso e fevereiro de 2019.
- BADIOU, A. Para uma nova definição de verdade. Rio de Janeiro: **Ágora**, v. 18, n. 2, 2015.
- BADIOU, A. **São Paulo**: a fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BADIOU, A. **O Século**. São Paulo: Idéias & Letras, 2007.
- BADIOU, A. **Pequeno manual de inestética**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- BADIOU, A. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- BADIOU, A. **Para uma nova teoria do sujeito**: conferências brasileiras. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- BADIOU, A. Verdade e sujeito. **Estudos avançados**, v. 8, n. 21, 1994b.
- BECK, H. El acontecimiento entre el presente y la historia. **Desacatos** v. 55, p. 44-59, 2017.
- BECK, U. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora, 2010.
- BENSAÏD, D. **Badiou and the miracle of the event**. Peter Hallward (ed.), ThinkAgain: Alain Badiou and the Future of Philosophy, Continuum, Londres. Retirado em fevereiro de 2019, de <https://www.marxists.org/archive/bensaid/2004/xx/badiou.htm>, 2004.
- BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BROUSSE, M-H. **Decifração**. In Scilicet – Um real para o século XXI. Associação Mundial de Psicanálise, 2014.
- BUENO, A. As paixões inúteis: poesia e política em Pasolini. Rio de Janeiro: **Terceira Margem**, v. 19, p. 19-36, 2008.
- BUENO, P. A. T. Entre a castração e a sutura: a aposta de Pascal na construção do caso clínico. Rio de Janeiro: **Stylus Revista de Psicanálise**, v. 35, p. 153-164, 2018.

- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. **Como os corpos se tornam matéria**: entrevista com Judith Butler. Entrevista concedida a Baukje Prins e Irene Costera Meijer. Florianópolis: Estudos feministas, v. 10, 2002.
- CALAZANS, R. Psicanálise e política. **Psicologia Política**, v. 8, n. 15, p. 17-30, 2008.
- CANTINHO, M. J. Walter Benjamin e a história messiânica contra a visão histórica do progresso. Lisboa: **Philosophica**, v. 37, p. 177-195, 2011.
- CARRENHO, A. et al. O corpo como lugar de sofrimento social. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs). **Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- COREICHA, L. (2019). **O lumpemproletariado brasileiro: Ou a classe que elegeu Bolsonaro, nosso Luis Bonaparte**. Disponível em <https://medium.com/margin%C3%A1lia/o-lumpemproletariado-brasileiro-ee2893b747a5>. Acesso em agosto de 2019.
- COTTET, S. **Freud e o desejo do psicanalista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 1989.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIAS, B. M. F. P. **Acontecimento, Verdade e Sujeito A Política como Condição da Filosofia em Alain Badiou**. Dissertação de mestrado em filosofia. Universidade de Lisboa. Faculdade de letras: Departamento de filosofia, 2011.
- DRAWIN, C.R. Angústia e saber: reflexões sobre a inter-relação entre Psicanálise e Filosofia. Belo Horizonte: **Reverso**, ano 30, n. 56, p. 15-26, 2008.
- DUNKER, C. I. L. Mal-estar na literatura brasileira contemporânea. **Estudos avançados**, v. 31, n. 91, 2017.
- DUNKER, C. I. L. Psicanálise e contemporaneidade: Novas formas de vida? Rio de Janeiro: **Stylus Revista de Psicanálise**, n. 33, p. 119-137, 2016.
- DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, C. I. L. Mal-estar, sofrimento e sintoma: Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 23, n. 1, 2011a.

DUNKER, C. I. L. **Estrutura e constituição da clínica psicanalítica**: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume, 2011b.

DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Escuta, 2002.

ENGELS, F. **Prefácio**. Em Marx K., *As lutas de classes na França*, 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

FOUCAULT, M. **O nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo). In: **Repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 23.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

FRANÇA, W. Ato analítico e instituição: uma interlocução possível? **Opção Lacaniana online**. Nova série, v. 5, n. 13, 2014.

FRANÇA NETO, O. Verdade, acontecimento e sujeito. Rio de Janeiro: **Psic. Clin.**, v. 30, n.2, p. 365-382, 2018.

FRANÇA NETO, O. Verdade e ideologia na psicanálise e no capitalismo. Rio de Janeiro: **Ágora**, v. 17, n. 2, 2014a.

FRANÇA NETO, O. Psicanálise, estado, manifestações de rua. Rio de Janeiro: **Tempo Psicanalítico**, v. 46, n. 2, p. 351-364, 2014b.

FRANÇA NETO, O. A função subversiva da verdade e a psicanálise. Belo Horizonte: **Psicologia em Revista**, v. 19, n. 2, p. 177-186, 2013.

FRANCO, F. et al. Paranoia: clínica e crítica. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs). **Patologias do social**: Arqueologias do sofrimento psíquico. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. In Obras completas. v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, [1930]/2011a.

FREUD, S. **Psicologia das massas, análise do eu e outros textos**. In Obras Completas. v. 15. São Paulo: Companhia das Letras, [1920-1923]/2011b.

FREUD, S. **Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen**. In Obras Completas. (v. 8). São Paulo: Companhia das Letras, [1907]/2015.

FREUD, S. O infamiliar e outros escritos. In: **Obras incompletas de Sigmund Freud**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, [1919]/2019.

GALLEGO, E. S. **O ódio como política**: a reinvenção das direitas no Brasil. Boitempo, 2018.

GUÈGUEN, P. A gênese do “outro que não existe”. **Asephallus**, v. 3, n. 5, 2008.

HILLANI, A. M. Sobre a possibilidade de mudar o destino: considerações sobre a política do evento. **Captura críptica: direito, política, atualidade**. Florianópolis, n. 4., v. 2, jan./dez., 2015.

IANNINI, G. TAVARES, P. H. Freud e o infamiliar. Prefácio. In: **O infamiliar e outros escritos**. Obras incompletas de Sigmund Freud. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LACAN, J. **O seminário: Livro 3**. As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1956]/1988.

LACAN, J. **O seminário: livro 10**. A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1962-1963]/2005.

LACAN, L. **O Seminário: Livro 11** Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1964]/2008.

LACAN, J. **O seminário: Livro 15**. O ato psicanalítico. [1967-1968]. Obra inédita.

LACAN, J. **O seminário. Livro 16**. De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1968-1969]/2008.

LACAN, J. **O seminário: Livro 17**. O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1969-1970]/1992.

LACAN, J. **O Seminário: Livro 20.** Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1972-1973]/1985.

LACAN, J. **O seminário: Livro 23.** O sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1975-1976]/2007.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. O lugar da psicanálise na medicina. **Opção Lacaniana**, v. 32, 2001.

LACAN, J. O ato psicanalítico. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LIMA, F. J. G. Filosofia, verdade e política em Alain Badiou. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia – Brasil, v. 8, n. 2, 2013.

LIMA, V. M.; VORCARO, A. M. R. O estranho como categoria política: psicanálise, teoria queer e as experiências de indeterminação. **Psicol. estud.**, Maringá, v. 22, n. 3, p. 473-484, 2017.

MACÊDO, L. F. A biopolítica e as novas segregações. **Arteira revista de Psicanálise**, n. 8, p. 117-123, 2016.

MADARASZ, M. R. A Superação da Ontologia Fundamental de Heidegger pela Filosofia em Sistema de Alain Badiou. **Ensaio Filosóficos**, v. 4, 2011.

MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Edipro, 2017.

MARX, K. **As lutas de classes na França**. 1.ed. - São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.

MENDONÇA, D. O Momento do Político: Evento, Indecidibilidade e Decisão. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 745-771, 2014.

MILLER, J. “**O real no século XXI**” “. In Scilicet – Um real para o século XXI. Associação Mundial de Psicanálise, 2014.

- NEVES, T. I. **A cura em psicanálise como potência política de transformação**. Tese. 267 f. (Doutorado). Programa de pós-graduação em psicologia clínica – Laboratório de psicopatologia fundamental e psicanálise. Universidade Católica de Pernambuco, 2017.
- NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Rodeel, 2005.
- PACHECO, R. O real: a resposta da ciência e a resposta do psicanalista. Rio de Janeiro: *Stylus Revista de Psicanálise*, n. 26, p. 35-43, 2013.
- PASCAL, B. **Pensamentos**. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- PILATI, A. R. O coração consciente de Pasolini em “As cinzas de Gramsci”. Revista **MOARA**, n.39, p.151-173, 2013.
- PITTERI, M. B. S. S. Lacan e a aposta de Pascal. **Opção Lacaniana online nova série**. Ano 3, n. 7, março, 2012.
- PRADO, J. L. A. Arqueologia do acontecimento. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. **XXII Encontro Anual da Compós**, Universidade Federal da Bahia, 2013.
- RANCIÈRE, J. **Ódio à democracia**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- REBECHI JUNIOR, A. R. Pier Paolo Pasolini, poeta. **Comunicação & educação**, v. 21, n. 2, 2016.
- ROCHA, A. N. Blaise Pascal: desejo e divertimento como fuga de si mesmo na antropologia pascaliana. João Pessoa: **Diversidade Religiosa**, v. 7, n. 1, p. 241-259, 2017.
- ROCHA, G. M. Ato, poder e emancipação: psicanálise e vínculos sociais. **Revista Subjetividades**, Ed. Especial. p. 114-120, 2018.
- ROCHA, G. M. A presença do analista no Hospital Geral e o manejo da transferência em situação de urgência subjetiva. Rio de Janeiro: **Rev. SBPH**, v.16 n. 2, 2013.
- ROSA, M. Jacques Lacan e a clínica do consumo. Rio de Janeiro: **Psic. Clin.**, v. 22, n.1, p. 157 – 171, 2010.

RIBEIRO, R. J. **Ao leitor sem medo**: Hobbes contra o seu tempo. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2018a.

SAFATLE, V. Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs). **Patologias do social**: Arqueologias do sofrimento psíquico. 1 ed. Belo Horizonte: Aitêntica Editora, 2018b, p. 7-31.

SAFATLE, V. Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. **Estudos Avançados**, v. 31, n. 91, 2017.

SAFATLE, V. **Circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e fim do indivíduo. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SELDES, R. La urgência subjetiva, un nuevo tempo. In: BELAGA, G. (Org). **La urgência generalizada**: la práctica em el hospital. 1 ed. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2006, p. 31-42.

SIBILIA, P. **O homem pós-orgânico**. A alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

SILVA JUNIOR, N. O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. In: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (Orgs). **Patologias do social**: Arqueologias do sofrimento psíquico. 1 ed. Belo Horizonte: Aitêntica Editora, 2018, p. 35-58.

SOUZA, J. **A radiografia do golpe**: entenda como e por que você foi enganado. Rio de Janeiro: Leya, 2016.

SOTELO, I. La guardiã, la admisión, la primera consulta> uma coyuntura de emergência. In: BELAGA, G. (Org). **La urgência generalizada**: la práctica em el hospital. 1 ed. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2006.

SOTELO, I. **Clínica de la urgência**. 1 ed. Buenos Aires: JCD Ediciones, 2007.

TEIXEIRA, A. **O que é um acontecimento?** Minas com Lacan. Escola Brasileira de Psicanálise, 2015. Disponível em: <http://minascomlacan.com.br/o-que-e-um-acontecimento/>. Acesso em outubro de 2018.

VIEIRA, M. A.; FERREIRA, L. B. P. Lacan e o Deus-infinito de Pascal: considerações sobre a aposta pascaliana e o início de uma análise. Rio de Janeiro: **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 69, n. 2, p. 218-229, 2017.

ZAGATO, A. O Acontecimento como fronteira de uma situação histórico-social. **Arquivos da memória: antropologia, escala e memória**. Centros de Estudos de Etnologia Portuguesa, n. 2, 2007.

ZIZEK, S. **Acontecimento**: Uma viagem filosófica através de um conceito. Rio de Janeiro: Zahar, 2017a.

ZIZEK, S. **Interrogando o real**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

ZIZEK, S. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

ZIZEK, S. **Vivendo o fim dos tempos**. São Paulo: Boitempo, 2012.

ZIZEK, S. Primeiro como tragédia, depois como farsa. São Paulo: Boitempo, 2011.