

# A sociedade não existe?

## Competição, Solidariedade e Laço Social

*Samo Tomšič<sup>1</sup>*

### *Prólogo*

Em 1964, a Abadia de Royaumont, em Ilê-de-France, sediou um colóquio sobre Nietzsche, onde Michel Foucault apresentou sua famosa palestra “*Nietzsche, Freud e Marx*”. Nele, ele argumentou que esses três nomes representam uma ruptura radical na história das técnicas interpretativas. Eis que expõem a autonomia da ordem simbólica (do valor moral, em Nietzsche; do valor econômico, em Marx; do valor linguístico, em Freud) expondo, assim, a descentração do sujeito humano.

Juntas, a genealogia de Nietzsche, a crítica da economia política de Marx e a psicanálise de Freud fazem ainda um outro insulto ao amor-próprio humano, comparável ao *Kränkungen científico* – que Freud associava à Física do início da modernidade (descentração da realidade física; abolição do modelo cosmológico geocêntrico) e à biologia evolutiva (descentração da evolução da vida; abolição da exceção humana na hierarquia dos seres).<sup>2</sup>

Com Nietzsche, Marx e Freud, entendidos por Foucault como os fundadores das ciências humanas modernas, ocorreu uma descentração ainda mais fundamental, a qual subverteu a relação do ser humano com a ordem simbólica, principal meio de estabelecimento e sustentação dos laços sociais.

O foco de Foucault concentrava-se apenas no regime de interpretação, sua abertura e infinitude, que em última análise se sobrepõe à virtual infinidade da linguagem. No entanto, o pensamento de Nietzsche, Marx e Freud é atravessado por outra problemática comum, igualmente ligada à autonomia da ordem simbólica, mas que diz respeito também à sua causalidade material e, especificamente, à produção de estados afetivos. Em outras palavras, um tópico crucial de suas investigações é a ligação não pouco problemática entre o simbólico e o corpóreo.

Examinam a ordem simbólica – em seus três eixos fundamentais: moral, econômico e linguístico – em sua problemática conexão com o corpo vivo. Voltando à preocupação de Foucault com a infinitude da interpretação, pode-se acrescentar que o problema principal em Nietzsche, Marx e Freud gira em torno de um “parasitismo” do

---

<sup>1</sup> Primeiras duas seções do artigo *No such Thing as Society?* publicado no *Journal of Feminist Studies*. Samo Tomšič é atualmente professor de filosofia visitante na University of Fine Arts Hamburg; é também pesquisador associado ao Humboldt University de Berlin. Publicações recentes: *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan* (Verso, 2015) and *The Labour of Enjoyment: Toward a Critique of Libidinal Economy* (August Verlag, 2019/2021).

<sup>2</sup>Freud, claro, já acrescentou a essa lista sua própria invenção psicanalítica: descentração do pensamento; destronando a primazia da consciência e do ego na vida mental.

infinito (o simbólico) sobre o finito (o corpo). Em todos os três sistemas de pensamento, a força que expressa esse parasitismo problemático é chamada de *pulsão* (*Trieb*).<sup>3</sup>

Resumidamente, a pulsão representa uma força ao mesmo tempo simbólica e corporal, a força das abstrações simbólicas no corpo vivo e a expressão de seu poder organizador. A ordem simbólica nunca é apenas um sistema abstrato, mas sempre já representa uma organização da materialidade – em outras palavras, uma economia – seja ela moral, social ou libidinal.

A característica comum dessas três ordens econômicas obviamente diferentes e aparentemente independentes é que todas representam “economias afetivas”. Como o termo sugere diretamente, estamos lidando com a questão da produção e organização dos afetos justamente por meio do discurso (laço social), e o mínimo denominador comum em Nietzsche, Freud e Marx se resume à concepção de laços sociais *enquanto* vínculos afetivos. Seus esforços intelectuais giram em torno da problemática dos afetos sistêmicos e, mais especificamente, dos afetos que expõem uma tensão permanente entre a constituição e a dissolução dos laços sociais.

Para Nietzsche, o principal afeto sistêmico é o *ressentimento*, um sentimento contínuo de injúria e injustiça que se desvinculou de sua causa e se organizou em um sistema autônomo de valores, voltado contra a afirmação da vida. Esse afeto é, portanto, profundamente ambivalente: não apenas sinaliza que uma exploração contínua ocorre, mas também fornece uma satisfação específica ao sujeito que sofre.

Já para Freud, o “estado emocional” definidor da subjetividade moderna e, portanto, o principal afeto sistêmico é *Unbehagen* (descontentamento, mal-estar, insatisfação). É esse afeto que confronta o sujeito do capitalismo, com seu status efetivo no laço social.

Finalmente, em Marx, embora os afetos sistêmicos possam parecer menos evidentes, a sua noção de fetiche situa diretamente não apenas a aparência objetiva de abstrações econômicas (mercadorias, dinheiro, valor, capital), mas também o poder afetivo que essa aparência exerce nas mentes e corpos de sujeitos econômicos. Além disso, Marx examina a transformação da avareza (ganância) no impulso do capital entendido como força material e simbólica; isso o leva a pensar o mais-valor como um gozo sistêmico.

No centro desses empreendimentos está um problema crucial: a ordem socioeconômica e a ordem moral/cultural modernas (e o capitalismo é constituído, em última análise, por ambas) como um sistema de agressividade e violência organizadas. Enquanto Marx e Freud confrontam essa questão diretamente na organização capitalista da produção e do gozo, Nietzsche permanece preso em sua expressão mistificada.

Ao invés de reconhecer o vínculo entre a proliferação social do ressentimento e a expansão das relações de competição em todas as esferas da existência social, inclusive subjetivamente, Nietzsche propõe uma genealogia transistórica. Advém de uma subjetividade constitutivamente fraca (“escravo”) que se impõe progressivamente pondo um sistema de valores direcionados contra a vida, e particularmente contra a

---

<sup>3</sup>Deve-se acrescentar de imediato que Nietzsche usa mais regularmente o termo *Instinkt* (instinto) e isso reflete o seu problemático biologismo.

possibilidade de uma vida sem negatividade, que Nietzsche teoriza na figura autoafirmativa do mestre-aristocrata.

O “núcleo racional” da crítica nietzschiana à moral consiste em compreender o ressentimento como inveja radicalizada, absoluta, que, voltando-se contra a vida, implementa uma moral essencialmente antissocial. Nos termos de Lacan, no cerne da crítica de Nietzsche ao ressentimento está a ligação entre a renúncia à vida e a produção de mais-gozar, uma ligação que pode ser diretamente associada aos problemas abordados na crítica de Marx à economia social e na crítica de Freud à economia libidinal.

### *O Definhamento do Social*

Poderíamos descrever o neoliberalismo como uma doutrina socioeconômica que desencadeou plenamente a proliferação de afetos antissociais. Esse foi o efeito imediato de sua engenharia social, ou melhor, antissocial, resumida na notória afirmação de Margaret Thatcher: *“Não existe isso, a sociedade”*. A sua declaração aparece no seguinte contexto:

*Acho que passamos por um período em que muitas crianças e pessoas foram levadas a entender que se “eu tenho um problema, é função do governo lidar com isso!”; se “tenho um problema, vou buscar uma bolsa para lidar com isso!”; se “sou um sem-abrigo, o Governo tem de me alojar!”. Desse modo, eles jogam os seus problemas para a sociedade, mas quem é a sociedade? Não existe tal coisa! Existem homens e mulheres individuais e famílias, e nenhum governo pode fazer nada exceto por meio das pessoas e as pessoas olham primeiro para si mesmas.*

Não existe sociedade; existem apenas homens e mulheres individuais e suas famílias, que olham primeiro para si mesmos – é sobre eles, pois, que o olhar de um governo eleito deve ser concentrar. O sumo da declaração de Thatcher foi imediatamente apreendido e adotado como o slogan definitivo do neoliberalismo. Essa observação também pode servir como um ponto de entrada chave na compreensão da ontologia política neoliberal.

O uso da expressão “não há” sugere que estamos lidando com uma afirmação ontológica forte, já que uma afirmação fraca negaria apenas a realidade, mas não a potencialidade da existência da sociedade. Se a sociedade não existe, isso não significa ainda que ela não possa vir a existir. Uma reivindicação ontológica fraca ancoraria a sociedade como potencialidade: a sociedade pode então se tornar um projeto político, um objeto de trabalho político compartilhado e prática política, uma forma de “estar-junto” ou “estar-com”. A existência da sociedade pode, portanto, não estar garantida, mas isso não significa que a noção de sociedade não marque um modo de organizar os laços sociais que poderiam eventualmente inscrever-se na ordem do devir.

A forte afirmação ontológica de Thatcher, em contraste, insiste que algo como a sociedade “não é” – em outras palavras, não tem *lugar*, nem mesmo como um pressuposto, como uma hipótese de organização possível da interação intersubjetiva e da existência política. Não há lugar – entendamos isso em termos topológicos – onde a sociedade possa surgir ou ser trazida à existência.

Consequentemente, não existe ser social como tal. Onde outros assumiram algo como a sociedade, não há nada – há apenas um vazio ou um buraco, que não pode ser preenchido. A afirmação ontológica de Thatcher tem outras consequências. Mais do que qualquer outra coisa, formula uma proibição: nenhum projeto político de sociedade pode vir a existir e assim emergir na ordem do ser. A tarefa da política não pode ser forçar algo que não existe.

O axioma de Thatcher é, portanto, antes de tudo uma proibição ontológica do social: a sociedade deve ser expulsa, não apenas dos programas políticos, mas da ordem do ser. O neoliberalismo é, em última análise, uma ontologia política, que realiza uma exclusão radical da sociabilidade em nome de uma visão alternativa do “social” sendo organizado em torno de relações econômicas de competição e estruturas familiares tradicionais, portanto, em torno da desregulamentação econômica e da regulação patriarcal.<sup>4</sup>

Ao negar à sociedade todo status ontológico positivo, ou toda participação na ordem do ser, mesmo negativa, Thatcher demonstra (sem o saber) a insistência de Lacan na natureza da ontologia como dominação. Entendida como uma exemplificação do discurso do mestre (ou do discurso da dominação), a ontologia assume o direito de decidir não apenas o que é e o que não é, mas também o que deve ser e o que não deve ser.

Embora insista no contrário, a ontologia nunca fala em ser de maneira neutra; ao comandar, produz discursivamente o efeito de pôr o ser. Isso vale para o não-ser (político): o que o mestre-ontológico (aqui, Thatcher) diz que não existe (ou simplesmente que não é) de fato não deve existir (e não deve ser). O enunciado ontológico negativo é, em última instância, uma produção performativa do não-ser com consequências materiais muito reais, notadamente, o aumento da miséria social e de grupos marginalizados, a intensificação da violência sistêmica e assim por diante.

A sociedade não deve vir a ser, uma vez que tal imposição ontológica da sociabilidade significaria, do ponto de vista neoliberal, não apenas institucionalizar o desperdício e a preguiça, mas também buscar uma forma de vida social e de obter prazer que não mais seria organizada em torno dos imperativos econômicos do aumento do valor e a busca do crescimento econômico.<sup>5</sup> Como sugere o seu nome, o “estado de bem-estar social” reforça (os neoliberais provavelmente diriam “força” ou “impõe”) a existência da sociedade e, assim, restringe, se não mina ativamente, o desdobramento

---

<sup>4</sup>O neoliberalismo foi inicialmente concebido também como uma ordem moral, que assume a inerente racionalidade e autoregulação dos mercados. Daí a centralidade da noção de liberdade, que, no entanto, rapidamente desdobrou seu potencial antissocial, pois sempre já foi entendida como liberdade de quaisquer constrangimentos.

<sup>5</sup>Estamos lidando aqui com o “princípio de constância” invertido do capitalismo – invertido porque, ao contrário do princípio do prazer freudiano, que persegue um estado de equilíbrio (renovação da homeostase ideal, ou o estado de ausência de excitação), persegue, ao contrário, um estado de desequilíbrio perpétuo. O mais-valor em Marx e o mais-gozar em Lacan (ou o que Freud chama de *Lustgewinn*, ganho de prazer) acabam por nomear a instabilidade estrutural na organização da produção social, ou “o desequilíbrio de toda a estrutura de acumulação”.

do potencial criativo da economia (“social”), de concorrência e do mercado desregulado.<sup>6</sup>

Thatcher, portanto, não se preocupou em esconder ou mistificar o fato de que o neoliberalismo consiste fundamentalmente na luta para a construção de um estado antissocial e o reforço de um sistema de antissocialidade organizada (que o capitalismo, em última instância, sempre foi). Qualquer intrusão do capital nas esferas pública e privada deve garantir que a vida não seja desperdiçada e permaneça organizada de tal forma que a maior quantidade possível de mais-valor possa ser extraída dela. Se deixarmos a vida seguir seu curso, ela é supostamente definida pelo excesso, como “vida além dos próprios meios” – ou pelo menos essa é a suspeita que os defensores do capitalismo repetidamente dirigem à sociedade.<sup>7</sup>

A sociedade deve ser expulsa da ordem do ser porque está em contradição com o mercado, que certamente existe para o neoliberalismo. O mercado é quem faz o papel do grande Outro, o espaço simbólico em que se produzem as subjetividades e os vínculos intersubjetivos.

É aqui que entra a segunda parte do comentário de Thatcher. A sociedade pode não existir, pode até não existir, pois o que é verdadeiramente – ou o que o neoliberalismo reconhece existir – são os indivíduos e suas famílias, ou seja, os corpos e as unidades reprodutivas organizadas de acordo com termos binários “tradicionais”. A própria organização está integrada em um espaço simbólico determinado pelas relações de competição, de modo que a sociabilidade do capitalismo é mais bem exemplificada pela competição e pelas relações de propriedade.

A história, entretanto, é mais do que apenas familiar.

Para Aristóteles, o humano é um animal político, o que significa um animal relacional. Não podemos pensar o ser humano sem os vínculos que ele estabelece com outros seres humanos. Em outras palavras, não podemos pensar o ser humano fora do ser social, entendido como ser relacional ou simplesmente como relação e, mais especificamente, como laço. Apesar de enfatizar os indivíduos (e suas famílias), o neoliberalismo falhou em negar completamente a “relacionalidade” constitutiva do ser humano.

Em vez disso, especificou essa “relacionalidade” por meio da restrição da sociabilidade à troca econômica, que é para o neoliberalismo a sociabilidade mínima e ainda aceitável. E, repetindo, a troca econômica é adicionalmente especificada por meio da competição, que, por um lado, define o ser humano como um animal competitivo, ao mesmo tempo em que reconhece que a sociabilidade – pelo menos esse tipo de sociabilidade – é inevitavelmente sustentada pela agressividade, que pode eventualmente obter sua expressão afetiva na ganância, no ressentimento e na inveja. Ou, como Thatcher expressou, “homens e mulheres individuais [...] olham primeiro para si mesmos”.

---

<sup>6</sup>Novamente, a competição é entendida, aqui, como um laço social e como a determinação lógica fundamental de nosso ser social ou nosso “estar com os outros” no universo capitalista.

<sup>7</sup>Marx zombou desse preconceito econômico logo no início de suas reflexões críticas sobre a chamada acumulação primitiva.

Mas a ontologia política neoliberal, com seu programa antissocial – a abolição de todo vínculo social que não esteja ancorado na relação econômica de competição – representa apenas um estágio avançado da inerente antissocialidade do capitalismo. Marx já identificou essa antissocialidade em seu exame da organização capitalista da produção em torno da acumulação autossuficiente, que ele descreveu como “produção pela produção”,<sup>8</sup> e não pela preservação e melhoria da vida social e “individual”.

O mais-valor e o capital, entendidos por Marx como o impulso da autovalorização, apontam para a antissocialidade que já estava no cerne do liberalismo econômico e passaria pela próxima fase de desregulamentação nas décadas de neoliberalismo. A antissocialidade do capitalismo obtém sua plena expressão na tendência neoliberal de dismantelar os laços sociais, particularmente o estado de bem-estar como uma fraca institucionalização social-democrata da solidariedade econômica.

A engenharia antissocial neoliberal se resume ao seguinte imperativo, tal como ele é formulado enfaticamente por Wendy Brown: “a sociedade deve ser dismantelada”.<sup>9</sup> Este aspecto programático está ligado a uma questão abordada por Marx, a saber, o problema da população excedente. Com a noção de exército industrial de reserva, Marx abordou abertamente uma tendência estrutural do capitalismo, que acompanha o processo contínuo de dismantelamento dos laços sociais e do “devir-redundante da humanidade”, a transformação progressiva do ser humano em um ser abjeto.<sup>10</sup>

Essa perturbadora tendência sistêmica se reflete igualmente no diagnóstico freudiano do mal-estar cultural e em suas reflexões sobre o que ele chama em outro lugar de “pura cultura da pulsão de morte”. A proliferação do mal-estar cultural, entendido como um afeto sistêmico, sinaliza que o capitalismo deve ser visto como um sistema que trabalha contra a humanidade e que se torna, além disso, um sistema cada vez mais descontrolado. A intensificação da violência sistêmica (econômica, sexual, racial, ambiental e assim por diante), o dismantelamento das condições sociais e ecológicas de vida, é a principal expressão desse sistema enlouquecido.

A análise marxista da superprodução (em seu duplo aspecto, consistindo na produção de mais-valor, por um lado, e na produção de superpopulação, por outro) e a análise freudiana do mal-estar cultural (igualmente em seu duplo aspecto, consistindo da violência dirigida para fora sob a forma de pulsão de destruição e da violência dirigida para dentro sob a forma de pulsão de morte ou crueldade do superego) ambos giram em torno da percepção de que a humanidade progressivamente se torna redundante

---

<sup>8</sup> Marx faz-se de ventríloquo para assentar o imperativo: “Acumulai, acumulai! Isso é Moisés e os profetas! Economize, portanto, poupe, isto é, reconverte a maior parte possível do mais-valor ou do mais-produto em capital! Acumulação pela acumulação, produção pela produção: esta foi a fórmula na qual a economia clássica expressou a missão histórica da burguesia no período de sua dominação”. Acumulação e produção, portanto, não servem para nada e, nesse aspecto, não são apenas antissociais, mas radicalmente antissociais. A característica de “ser inútil” une acumulação e produção com a definição de gozo de Lacan.

<sup>9</sup> As teses do livro de Brown podem ser lidas como uma crítica ao relato de Foucault sobre o liberalismo e o neoliberalismo, que trata mais do imperativo “a sociedade deve ser defendida”. Em Nas ruínas do neoliberalismo, Brown também trata menos do fim do neoliberalismo do que de seu cerne autoritário: as ruínas do neoliberalismo são as ruínas produzidas pelo neoliberalismo, que são precisamente as ruínas da sociedade e da sociabilidade.

<sup>10</sup> Encontramos essa afirmação também na discussão mais recente da noção de *Lumpenproletariat*.

aos olhos do sistema capitalista globalizado: a humanidade é progressivamente privada de laços sociais.

Friedrich Engels falou sobre o desaparecimento do Estado na passagem do capitalismo para o comunismo. O termo alemão é *absterben*, cuja conotação orgânica sugere um processo contínuo de decomposição. A sociabilidade comunista seria então organizada de uma forma pós-estatista que permitiria a plena prática do bem comum e, assim, garantiria uma vida vivível. É mais do que irônico que o capitalismo neoliberal proponha sua própria versão do desaparecimento do Estado ou, na melhor das hipóteses, o reduza ao papel de aparato repressivo cuja tarefa é salvaguardar a subversão total do político por meio do econômico e do social através do antissocial.

O capitalismo neoliberal reforçou, assim, o programa capitalista de definimento do social. Isso não significa que o social tenha existido plenamente, sem impasses internos, contradições e componentes antissociais. Mas o que nos resta hoje é o acúmulo de danos de vários séculos de imposição capitalista de tendências antissociais em todas as esferas da existência humana.

### *Solidariedade e Vida Afetiva*

O axioma político-ontológico de Thatcher implica que a soma dos indivíduos (e suas famílias) de forma alguma excede suas partes, que não há excedente social sobre a organização da subjetividade (individualidade) e parentesco (família). Insistir, ao contrário, que existe algo como a sociedade implicaria que o “ser-com” ou o ser social excede e constitui o indivíduo e, conseqüentemente, que a individualidade não implica indivisibilidade. Eis o que ela disse:

*Eles [os fracos, os carentes e os ressentidos] jogam os seus problemas para a sociedade, mas quem é a sociedade? Não existe tal coisa! Existem homens e mulheres individuais e famílias, e nenhum governo pode fazer nada exceto por meio das pessoas e as pessoas olham primeiro para si mesmas.*

Não só não há indivíduos anteriores ao social, como eles só se constituem como indivíduos na medida em que estão ligados socialmente.<sup>11</sup> Estando socialmente ligados, estão necessariamente inseridos num espaço simbólico que tanto os ultrapassa (está fora deles) como os atravessa (está dentro deles). É aqui que entra a compreensão psicanalítica do laço social:

*A diferença entre o indivíduo e o grupo [...] está dentro do indivíduo. Isto é, há algo do grupo em cada indivíduo, mas esse algo não pode ser conhecido conscientemente pelo indivíduo. Esse algo no indivíduo mais do que ele mesmo é “o grupo” ou “alguém”, algo ao qual se pertence, mas no qual não se está engolfado. Pois, embora o grupo ou o Um seja maior que o indivíduo, ele figura como uma parte do indivíduo. Essa é uma lógica peculiar – a parte é maior do que aquilo de que faz parte – mas é absolutamente central para a psicanálise, que dá ênfase às relações entre os indivíduos. Uma mudança nessas relações altera o grupo como um todo; assim, você vê que a parte, ou seja, a relação, está no mesmo nível dos indivíduos, não acima deles. (Copjec, “Herança”)*

---

<sup>11</sup>O cenário capitalista não é exceção. Também aqui a individualidade resulta das relações econômicas de competição e de sua expressão afetiva no ressentimento.

Pode-se dizer também que o social, entendido como vínculo entre os indivíduos, representa a autossuperação do indivíduo, pois ele é também inerente ao indivíduo como sua parte constitutiva.

Ou, o movimento contrário é igualmente verdadeiro: não só o individual (parte) é maior que o social (totalidade); o social também representa o processo de exteriorização de um componente constitutivo do indivíduo, justamente sob a forma de um vínculo. Nessa característica, a psicanálise, por um lado, vai na contramão da compreensão liberal e neoliberal da subjetividade política, mas, por outro lado, também chama a atenção para o duplo vínculo implicado nesse processo de exteriorização.

Certamente, o indivíduo nunca é uma mônada fechada em si mesma, que precederia a relacionalidade; é – isso sim – um efeito da relacionalidade. Ao mesmo tempo, entretanto, o processo de externalização também explica o ponto que Marx abordou com sua observação de que os indivíduos são apenas personificações de categorias econômicas e relações sociais. Isso se expressa de maneira mais dramática sob o disfarce do impulso para o enriquecimento, que pode, é claro, ser entendido como uma característica individual, quase psicológica ou de caráter. Mas inserido no laço social, portanto exteriorizado, ele obtém a expressão do impulso de autovalorização e extração de valor do capital.

Ao mesmo tempo, o imperativo de análise psicanalítica, que Freud formulou na famosa frase “*Onde estava o Isso, o Eu estará*” (*Wo Eswar, soll Ich werden*), poderia ser contextualizado em relação a essa complexa interação entre, por um lado, o individual e o social, e a tensão entre o social e o antissocial, por outro.

O devir do “eu” é indissociável do devir do social, que permanece internamente atravessado pela tensão entre a tendência de formar vínculo e a tendência de rompê-lo. O “Isso” (*Es*) na fórmula freudiana representa justamente a relação ambivalente que constitui o humano como um ser social dividido, dilacerado entre as forças que unem o social e as forças que o dissolvem.

Daí o dualismo maduro da pulsão de Freud, que, no entanto, deve ser entendido como uma tensão interna no que ele chama de *Triebleben*, a vida das pulsões. A pulsão não é social nem antissocial – é ambivalente. Somente a atividade que Freud chama de “obra da cultura” decide sobre sua vicissitude social ou antissocial: se a pulsão contribui para a constituição dos laços sociais – nesse caso, Freud a chama “Eros” – ou impulsos para seu rompimento, caso em que é chamado de pulsão de agressão (*Agressivitätstrieb*) ou pulsão de morte (*Todestrieb*).

A pulsão de agressão, em sua versão exteriorizada da pulsão de morte, sempre visa os vínculos sociais e atua contra o devir da sociedade; enquanto pulsão de morte interiorizada visa e atua contra o devir do próprio sujeito (do “eu” na expressão de Freud). Contra o pressuposto da unidade orgânica da sociedade, que excluiria justamente a dimensão do devir, Freud sugere que o social (ou o registro da cultura) representa uma relação conflituosa ou dialética entre sociabilidade e antissocialidade e, mais especificamente, a predominância do laço social (Eros) sobre o rompimento desse laço social (pulsão de destruição).

O ponto da crítica madura de Freud à cultura é precisamente não excluir a antissocialidade ou assumir a possibilidade de uma condição social, que seria



inteiramente purificada de seus impasses internos, contradições e tendências à dissolução. Aqui entra em cena a pulsão de agressão e/ou pulsão de morte, marcando justamente a impossibilidade de se chegar a um social sem “desassossego” e sem devir.

A visão pessimista de cultura de Freud, a sua insistência de que a cultura falhou, é intrigante apenas se preservarmos a leitura convencional de seus escritos sobre cultura, quando na verdade ele critica explicitamente as sociedades capitalistas em guerra e em crise, bem como a fundação da economia capitalista no imperativo universal de renunciar à vida.

A fragilidade dos laços sociais foi, de fato, uma grande preocupação nos escritos de Freud sobre a cultura. Com a noção de *Unbehagen*, no entanto, Freud determinou um “sentimento existencial”, ou melhor, um afeto sistêmico e, portanto, compartilhado, que confronta os seres humanos com a necessidade de formar um vínculo que não mais estará fundamentado no afeto das relações de competição, do ressentimento e da agressividade que o acompanha.

Como já mencionado, Freud enxerga em Eros a força que impulsiona os seres humanos a formar laços sociais e que até parece representar a própria ideia de laço social. Em *Civilização e os seus descontentes*, essa linha de pensamento é perseguida na reflexão de que “a vida humana em comum só é possível quando se reúne uma maioria que é mais forte do que qualquer indivíduo separado e que permanece unida contra todos os indivíduos separados”.

A solidariedade, mais do que o amor recíproco, é a postura fundamental nas relações intersubjetivas e na manutenção do laço social. A expressão “passo decisivo da civilização” permite-nos reconhecer na solidariedade mais do que uma simples descrição de um vínculo social; a solidariedade representa um estado afetivo, na verdade um afeto social compartilhado; o laço social seria a economia desse afeto.

Sabemos que, do ponto de vista freudiano, não há laços sociais que não sejam também laços afetivos, sendo o afeto, aqui, a manifestação do social no indivíduo, a vivência do laço social no corpo subjetivado. Sendo um afeto, que sustenta a formação de tais vínculos, a solidariedade exemplifica a fusão afetiva do simbólico e do corpóreo que o próprio Freud descreve com o termo *Eros*.

É claro que no fundo da reflexão freudiana citada está o mito da horda primeva, segundo a qual a comunidade só se tornou possível quando uma aliança de filhos se voltou contra o pai primevo e interrompeu o círculo de violência matando-o – o vínculo fraterno voltou-se contra um indivíduo excepcional, mas também um indivíduo excessivo, personificando justamente a violência que Freud analisa de resto em sua condição cultural contemporânea.

O pai primordial, esse mito freudiano, é menos uma figura do passado do que uma figura do presente; e diz respeito menos à individualidade excessiva do que ao excesso sistêmico, à agressividade e à obscenidade. O “pai primeiro” morto está aqui e agora presente na forma descentralizada e desindividualizada da violência sistêmica e personificado por uma multidão de “indivíduos separados” obscenos, como Freud os chama.

A princípio Freud não diz nada de novo quando associa o laço social ao laço do amor ou Eros. Em *Além do princípio do prazer*, ele evoca o *Simpósio de Platão* e,

particularmente, o mito de Aristófanes sobre a origem da diversidade e do desejo sexual. Mas enquanto no diálogo de Platão o amor representa uma tendência à união ou fusão e é movido por uma falta de ser, Freud indica outro caminho, segundo o qual o amor é um modo específico de administrar a alienação que marca o ser do sujeito.

Onde Platão viu um cenário muito simples (o estado originário de fusão, a divisão dos corpos como um ato de vingança divina, a tendência à união), Freud reconheceu a alienação constitutiva (a assunção da violência primária, a formação do laço social contra a perseverança da violência, o antagonismo na vida das pulsões no presente, que permite finalmente a Freud assumir o estado original de divisão).

Ao mito de Aristófanes, Freud contrapõe sua própria mitologia, como ele ocasionalmente chama sua doutrina das pulsões (*Trieblehre*), segundo a qual Eros é uma força que preserva a vida ou faz a vida consistir em primeiro lugar. Nesse cenário, a vida é marcada por uma perseverança em ser, mas essa perseverança só é possível porque a vida contém uma negatividade irreduzível, que alimenta sua perseverança.

Essa é a função da pulsão de morte, entendida como uma força imanente à vida, mas atuando contra ela, uma antvida na organização da vida. Embora no final desse processo esteja a morte (em vez da fusão, como em Aristófanes), Freud visa mais do que a sabedoria cotidiana plana segundo a qual toda vida é, em última análise, vida para a morte.

O interessante no cenário freudiano é que o antagonismo entre Eros e a pulsão de morte representa algo diferente de um conflito metafísico, que se expressaria na diversidade das formas de vida. Como característica inerente ao laço social, esse conflito implica que os sujeitos em sua existência social permaneçam continuamente confrontados com o imperativo de sustentar um processo laborioso, que os alinha com um lado do conflito.

Além disso, o sujeito não é simplesmente um efeito passivo do conflito entre Eros e a pulsão de morte, mas age sobre esse conflito elaborando sobre ele. Novamente, onde “Isso” estava, ali “eu” me tornarei, pelo que esse devir subjetivo é inseparável do devir do social. Só posso me tornar se estiver em um processo compartilhado de devir social.

Freud não prega uma política ingênua do amor, mas fornece um fundamento suficiente para reconhecer em Eros a força da solidariedade, enquanto a pulsão de morte ou a pulsão de agressividade representa uma força de competição e do amor-próprio sistêmico (que pode obter expressão, mas não deve ser restrita ao amor-próprio individual). O Eros freudiano é, portanto, totalmente diferente, digamos, da política aristotélica da *philia*, onde o amor, ou mais geralmente a amizade, é restrito ao contexto da aristocracia e designa a “solidariedade” restrita entre iguais aristocráticos.

Não há *philia*, não há política de amizade em relação, digamos, ao escravo, que é reconhecido como um ser falante, mas não como um ser de *logos*. Também não há *philia*, nem amor político, em relação às mulheres, pois, na ontologia política aristotélica, elas são igualmente marcadas pela falta de *logos*. Isso se expressa na suposição, entre outras, de que as mulheres não são donas de seus próprios corpos (característica que as une às escravas) e devem, portanto, servir ao sujeito masculino,

que é, presumivelmente, dono de seu próprio corpo (e, portanto, com direito possuir outros corpos).

Como Freud era um partidário declarado do Iluminismo, sua política de Eros, ou melhor, sua política de solidariedade, permanece em continuidade com os universais políticos da Revolução Francesa, “liberdade, igualdade, fraternidade”. Claro, podemos imediatamente observar que a “fraternidade” continua a ser um problema político universal, uma vez que ecoa a política aristotélica da amizade e, no nível da significação, descreve a “solidariedade” masculina. “No cerne da política revolucionária está a ideia de solidariedade entre lutas emancipatórias distintas, uma solidariedade não excludente, que nos apresenta uma forma de afirmar a diferença de forma diametralmente oposta à lógica da competição.”<sup>12</sup>

Enquanto na competição a diferença se torna tóxica (exatamente por meio do afeto do ressentimento), na solidariedade ela se torna o fundamento de um laço social não explorador. Além disso, em contraste com a liberdade e a igualdade, a solidariedade representa o elemento afetivo da política revolucionária, que determina o caráter social da liberdade e da igualdade, enquanto a igualdade garante o caráter irrestrito e incondicional da solidariedade.

Pode-se dizer igualmente que a solidariedade representa a prevalência do bem comum sobre o interesse privado e permite inverter a relação entre política e economia, ou mais genericamente, desfazer a privatização capitalista do político. Além disso, o vínculo entre a solidariedade e o bem comum sustenta a formação de uma massa política aberta, ao passo que a mistura da lógica da competição só permite formar massas fechadas, que só podem sustentar sua consistência com base na determinação e exclusão de sempre novas figuras de “alteridade ameaçadora”.

O trivium revolucionário “liberdade, igualdade, solidariedade” evidentemente está em conflito com o quadrivium político do liberalismo econômico e político que Marx formulou como “liberdade, igualdade, propriedade e Bentham”, pelo qual, é claro, Bentham aparece aqui em seu papel de filósofo do interesse privado e como o ápice da tradição político-econômica clássica, que defende a prevalência do interesse privado sobre o bem comum, do antissocial sobre o social.

A forma mercadoria e a instituição da propriedade privada (que aparece igualmente no quadrivium de Marx) seguem a linha que privilegia a competição sobre a solidariedade, inaugurando assim um regime em que a produção ininterrupta de mais-valor é condicionada por um desmantelamento contínuo dos laços que mantêm a sociedade coesa. Ao impor as relações de competição como paradigma do laço social, o capitalismo realiza de fato uma forclusão do social, permitindo assim apenas uma política de animosidade ou de ressentimento.

---

<sup>12</sup> Para reiterar, a solidariedade representa um elo entre alienação e emancipação, uma vez que me desvincula de meu paroquialismo e identidade. Em *Universality and Identity Politics*, Todd McGowan fala explicitamente do universal como “ausência compartilhada” (pode-se dizer também: comum negativo). Em vez de representar uma abstração, que subsume todas as particularidades (e assim abole sua diferença), o universal deve ser entendido como algo que carece de todas as identidades e/ou subjetividades. Consequentemente, o sujeito da política emancipatória também representa algo mais do que a simples coletividade abstrata e é organizado em torno dessa ausência compartilhada.

Não surpreende, portanto, que, juntamente com a exclusão da solidariedade, a igualdade tenha sido substituída por uma visão quase naturalizada da desigualdade, enquanto a liberdade se associou antes de tudo ao mercado, tornando-se assim a liberdade ilimitada e absoluta das abstrações econômicas. Nesse quadro, a liberdade do outro não funciona mais como condição e constrangimento da minha própria liberdade, mas como uma ameaça.

Em última análise, ninguém é verdadeiramente dono da liberdade, exceto o mercado. Desnecessário lembrar, o discurso sobre o mercado livre e desregulado deve ser levado com toda a seriedade: enquanto sujeitos do modo de produção capitalista, todos nós estamos colocados em uma situação em que devemos delegar nossa liberdade potencial ao mercado, que será livre para nós.

Este é precisamente o ponto já mencionado no quadrivium marxiano, cuja verdade dificilmente oculta é a servidão, a desigualdade, a expropriação e a pulsão do capital. A liberdade de mercado nega o caráter relacional da liberdade, postulado na tríade revolucionária. Se no trio emancipatório a significação da liberdade e da igualdade é determinada pela solidariedade, no quadrivium capitalista a liberdade e a igualdade são pervertidas pela propriedade “privada” (expropriação) e pelo interesse “privado” (tendência autovalorizadora do capital).

Não é de admirar, então, que toda tentativa de reforçar a solidariedade e, assim, reverter a privatização capitalista do político, seja denunciada como totalitária. Também não surpreende que a entronização das relações de competição como paradigma do laço social gere toxicidade afetiva. Nessas circunstâncias, toda luta pela emancipação se depara com o aumento de afetos antissociais e não com o aumento da solidariedade, que, justamente por ser uma força afetiva, orientaria diversos grupos sociais para a formação de uma luta unificada e global contra a violência sistêmica em curso.

As polêmicas contemporâneas em torno do populismo giram em torno dessa questão. Enquanto um partido de teóricos políticos explica a ascensão do populismo como reflexo da imposição neoliberal da liberdade absoluta – novamente, a liberdade desvinculada da igualdade e da solidariedade – outra linha defende que o populismo deve ser pensado no horizonte da igualdade.

É aqui que o populismo de direita e de esquerda são comumente diferenciados: o populismo de direita é absolutamente libertário e, portanto, necessariamente neoliberal e de direita, enquanto o populismo de esquerda é absolutamente igualitário e, portanto, luta por uma política socialista e comunista.

No entanto, a polêmica em torno da questão de saber se o populismo poderia se tornar um nome para a política emancipatória parece estar lutando com uma característica específica do populismo: a ambivalência, o que sugere que podemos estar lidando aqui com uma política de transição, nem inerentemente de esquerda nem inerentemente de direita.

Aqui, o populismo é suscetível de evoluir para fascismo (como no caso de Jair Bolsonaro) ou socialismo (como no caso de outros populismos latino-americanos que Biglieri e Cadahia<sup>13</sup> contrapõem aos populismos europeus predominantemente

---

<sup>13</sup> Ver Biglieri, Paula, and Luciana Cadahia. *Seven Essays on Populism: For a Renewed Theoretical Perspective*. Cambridge: Polity, 2021.

neofascistas da atualidade). A própria divisão do populismo é consequência da lógica da competição que estrutura o universo capitalista.

Ainda assim, a ambivalência do populismo mostra claramente que há duas organizações possíveis da subjetividade política: ou em termos de um conjunto fechado, um corpo homogeneizado de pessoas que, por um lado, afirma uma igualdade restrita, enquanto, por outro, realiza uma radical rejeição da diferença; ou em termos de um conjunto aberto, um corpo mutante ou metamórfico do coletivo, que portanto compreende a diferença e, portanto, não se constitui sobre um pano de fundo de fabricação contínua de figuras sempre novas de alteridade ameaçadora.

Somente neste segundo dispositivo há lugar para a solidariedade, novamente na medida em que reconhecemos no termo a tradução do Eros freudiano como uma força libidinal que liga e contribui para a organização da sociabilidade contra a antissocialidade.

### *Em vez de concluir*

Lacan repetidamente argumentou que Marx inventou a noção de *sintoma* e acabou especificando que “há apenas um sintoma social – cada indivíduo é realmente um proletário, pois nenhum discurso pode fazer um laço social” (Lacan, *La troisième*). Poder-se-ia imediatamente censurar Lacan por repetir o privilégio dado por Marx ao trabalhador industrial, excluindo assim outros sintomas sociais, tais como, por exemplo, a mulher ou o escravo colonial. Mas talvez essas figuras distintas apontem para um “comum negativo”, por assim dizer, uma figura da subjetividade em estado de exclusão do laço social. (N. T.: Uma interpretação, aliás, que está em conflito com a intensão de Lacan).

Então, o “proletário de Lacan” se colocaria como um possível nome genérico para essa subjetividade foracluída. O próprio Marx exemplificou essa rejeição na figura social do trabalhador industrial e, de maneira mais geral, insistiu que o capitalismo impõe relações sociais entre coisas (mercadorias) e não entre subjetividades, diretamente. Nesse sentido, a economia capitalista realiza uma espécie de foraclusão do sujeito homóloga àquela operada pela ciência moderna (ver Lacan, *Écrits*). Depois de fazer essa observação sobre o proletário, Lacan passa a apontar a especificidade da psicanálise em comparação com outros discursos e/ou vínculos sociais:

*Socialmente, a psicanálise tem uma consistência diferente dos outros discursos. É um elo entre dois [indivíduos]. Nesse sentido, a psicanálise se coloca no lugar da falta de relação sexual. Isso não basta para fazer dela um sintoma social, já que a relação sexual carece de ser em todas as formas de sociedades. Isso está ligado à verdade que estrutura cada discurso. Por isso, aliás, não existe uma verdadeira sociedade fundamentada no discurso analítico. Existe uma Escola, que justamente não se define por ser uma Sociedade. (La troisième).*

Claro, a passagem evoca abertamente a oposição de Lacan à Associação Psicanalítica Internacional e à Sociedade Psicanalítica Francesa (da qual ele foi excluído em 1963). Ao mesmo tempo, Lacan joga com o fato de que a *société* (assim como seu equivalente em português: sociedade) é uma duplicidade – e um homônimo –, significando tanto uma associação institucional quanto uma formação social. Pode-se ter a impressão de que também para Lacan não existe sociedade ou que esta designa,

na melhor das hipóteses, uma instituição imaginária. No entanto, este não é o ponto fulcral de seu ceticismo em relação à sociedade.

Ao contrário, tanto como prática da cura quanto como vínculo social específico, a psicanálise só existe porque há uma falta (ou melhor, um buraco) na relação sexual.<sup>14</sup> Não é sem importância que todas as formas de sociedade são organizadas em torno da inexistência de laço sexual [o texto original fala confusamente em relação social<sup>15</sup>] e, portanto, representam tentativas de “economizar” ou de “trabalhar” essa ausência radical.

Um ponto homólogo pode ser apresentado em relação ao materialismo histórico de Marx. Também para Marx, a existência de sociedade [verdadeira] está posta por meio de uma ausência radical, ou seja, da inexistência de laço social. Se *O Manifesto Comunista* insiste que toda a história humana é uma história de lutas de classes, isso implica precisamente que todas as formas sociais são organizadas em torno de uma não-relação<sup>16</sup>. Mostra que a maioria das sociedades conhecidas está formada por uma desigualdade social e, eventualmente, pela luta de classes explícita (uma luta entre a organização exploradora e não exploradora do ser social).

E assim como a psicanálise busca estabelecer um laço social onde “não existe relação sexual”, a política emancipatória também visa estabelecer um laço social onde “não existe laço social”.<sup>17</sup> Em ambos os casos, o laço social é antes de tudo um laço de trabalho: entre dois corpos falantes no caso da psicanálise e entre uma multiplicidade de corpos falantes no caso do materialismo histórico e da política emancipatória. Por fim, assim como a *transferência* nomeia o trabalho afetivo em análise, a *solidariedade* poderia ser mobilizada como um nome possível para o trabalho afetivo na política.

Psicanálise e política emancipatória se cruzam no ponto do sintoma; eis que faz todo sentido que Lacan veja na psicanálise não um sintoma social, mas um método de fazer aparecer o caráter social do sintoma. O proletário, esse sintoma comum da psicanálise e da crítica da economia política, é definido como um sujeito sem laço social;

---

<sup>14</sup> “Não há relação sexual” é a famosa “abreviação” de Lacan da teoria da sexualidade de Freud. Ao introduzir uma concepção ampliada da sexualidade, Freud insistiu que a sexualidade humana sempre se destaca da anatomia e da biologia. Longe de serem enquadramentos normativos, a biologia e a anatomia são constantemente subvertidas pela pulsão sexual. Consequentemente, a sexualidade nunca é organizada em torno de uma relação estável e unívoca entre dois presumivelmente “sexos naturais”.

<sup>15</sup> N. T.: Para Marx, relação social é o nexos interno estrutural entre humanos que permite as interações sociais. Lacan, quando fala em “relação social”, não se refere a nenhuma dessas duas acepções. Ele se refere a uma terceira que ele expressa pela palavra “*rapport*” do francês. Eis que ao falar em inexistência de relação social, ele está dizendo que não há “*reporte afetivo*” ou laço social, ou seja, que os afetos nunca se encontram de fato, adequadamente, e que, por isso, dois humanos nunca formam uma “unidade humana por meio do sexo”. Como a tradução para o inglês do original usa o termo “relação” por falta de uma boa tradução, tem-se uma confusão. O leitor deve se precaver contra esse uso problemático da linguagem na leitura de textos de Lacan ou de lacanianos.

<sup>16</sup> N. T.: Ou seja, não laço, falta de laço.

<sup>17</sup> Ao contrário disso, podemos concluir da observação de Thatcher que para o neoliberalismo existe apenas (e apenas uma) relação social (antagônica diria Marx; não-relação diria Lacan): a relação de competição; e apenas uma relação sexual: a família tradicional. Portanto, não só não existe sociedade, mas também, além disso, não existe sexualidade. Para ser mais preciso, não existe sexualidade no sentido freudiano ampliado, ao passo que a sexualidade no sentido reprodutivo certamente existe. Do ponto de vista freudiano, a sexualidade neste sentido restrito, pseudo-naturalista, é uma fantasia violenta e exploradora

ora, é justamente isso o que precisamente demarca a inexistência de laço social ou sexual. Em outras palavras, e talvez mais especificamente, o proletário designa a subjetividade resultante do desmonte capitalista da sociedade – uma subjetividade que só pode subjetivar sob a lei do valor econômico e da troca (mercantilização, valorização, competição).<sup>18</sup>

Mas, precisamente porque “falta um discurso que estabelece um vínculo social”, o proletário de Lacan deve ser diferenciado do proletariado industrial de Marx (entendido como uma categoria empírica e não estrutural), pois este último *está* integrado em algum tipo de vínculo social, mesmo que essa integração apareça e permaneça como sintomática.<sup>19</sup>

O trabalhador industrial é, por um lado, a personificação de uma abstração econômica (a força de trabalho) e, portanto, está reduzido a ser uma mercadoria dentre outras, ainda que seja simultaneamente uma mercadoria produtora de mercadorias; e por outro lado, ele é uma exemplificação da subjetividade explorada, ainda que não a única: a mulher e o escravo também não passam de coisas e ao mesmo tempo coisas produtoras de coisas, mas o que os distingue do trabalhador é que eles são, de fato, excluídos do vínculo social-coisal capitalista.

No entanto, Marx elaborou o conceito de população excedente e precarizada, que corresponde melhor à compreensão de Lacan do proletário. Se, no capitalismo, a participação na esfera da produção significa tanto quanto a inclusão no vínculo (anti)social capitalista, então a população excedente descreve toda subjetividade rejeitada pela produção mercantil, uma população redundante que carece de todo laço social, que permitiria essa subjetividade resistir ativamente à exploração sistêmica e à violência.

O proletariado de Lacan, então, aponta mais para o *Lumpenproletariat de Marx* ou para os miseráveis da terra de Fanon: não apenas as massas sobrantes, que não têm lugar na produção social e na troca econômica, mas também a multiplicidade de corpos subjetivados, expostos a contínuos processos sexuais, raciais, econômicos e violência ambiental. De fato, todos esses corpos e identidades múltiplos apontam para o real da subjetividade capitalista; deve-se acrescentar que quando Lacan diz que “todo sujeito é realmente um proletário”, devemos reconhecer nesse “realmente” uma referência à categoria do real: o sujeito em sua posição impossível de pária do discurso, lixo produzido discursivamente.

A população excedente é certamente uma massa desorganizada, mas é também, além disso, uma figura de vida redundante, redundante pelo menos aos olhos do sistema capitalista. Essa massa merece ser rotulada como um sintoma social

---

<sup>18</sup> Poderíamos talvez dizer que no ato abstrato da troca econômica – o *quid pro quo ideal*, do qual toda desigualdade real é removida – a economia política concebeu uma relação social fantasmática, embora sem sociedade. Pode-se impor essa fantasia de relação apenas sob a condição de total hostilidade contra a existência da sociedade.

<sup>19</sup> N. T. Samo Tomšič faz confusão aqui. O proletário para Marx é uma categoria estrutural, uma posição na relação social de capital, a qual tem expressão empírica, o trabalhador industrial – como, aliás, não pode deixar de ser. Mesmo se há um vínculo social-coisal entre o capitalista e o trabalhador industrial, falta de fato um laço social entre eles. Eis que são estranhos entre si. Logo, o proletário é categoria abrangente que inclui o trabalhador industrial e pode incluir também os trabalhadores precários, as trabalhadoras do lar etc.

precisamente porque traz à tona – na verdade, à visibilidade – o processo de lumpenproletarização universal da humanidade, o fato de que o capitalismo progressivamente torna redundante a maior parte da humanidade.

Diante disso, a tarefa da psicanálise, de fato, parece impossível: proporcionar um laço social à subjetividade desprovida das condições de sociabilidade. Claramente, a psicanálise “realiza” essa tarefa apenas em relação – em solidariedade – com outras profissões impossíveis.<sup>20</sup> Sua principal tarefa continua sendo abrir o espaço no qual o sintoma passará a falar e assim afirmar seu caráter social (discursivo).<sup>21</sup> Quando Bertha Pappenheim (Anna O.), no início da década de 1880, batizou a técnica então ainda experimental desenvolvida pelo mentor de Freud, Joseph Breuer, de “cura pela palavra”, ela trouxe à tona o deslocamento fundamental, pelo qual a psicanálise ficou conhecida anos depois: a mobilização da causalidade material da linguagem na direção da cura.

Repetindo, assim o sintoma poderia ser reconhecido como uma formação social (e não apenas como um “sintoma particular”, separado de suas causas sociais). O fato de o sujeito em análise obter um laço, uma expressão afetiva no fenômeno da transferência, reflete o jogo entre a inexistência de relação sexual e a existência de laço social. A transferência vem com a lembrança de que não há laço social sem trabalho afetivo que persevera na formação desse vínculo e, justamente por isso, a psicanálise exige a dimensão da solidariedade entre analista e analisando. Também na política emancipatória os sintomas precisam falar entre si mesmos.

Ao fazê-lo, demonstram igualmente seu caráter social e se inserem no processo de construção de um vínculo, acompanhado do afeto social da solidariedade. De modo homólogo à análise, a política emancipatória afirma a inexistência de relação social afetiva e a necessidade da existência de laço social – e mais especificamente, a possibilidade de outra sociabilidade que não a imposta pelo mercado capitalista, a relação antissocial da competição acompanhada do afeto do ressentimento.

A psicanálise e a política emancipatória são profissões ou práticas impossíveis porque se resumem a um processo de trabalho aberto no qual devem lidar com a ambivalência dos afetos: a transferência oscila entre positivo (amor) e negativo (ódio); a solidariedade também pode ser positiva (inclusiva) ou negativa (exclusiva) – neste último caso ela se torna ressentimento.

E assim como muitas vezes falham a política e a pedagogia – no sentido de renovarem relações exploratórias atreladas à figura da autoridade – a prática psicanalítica permanece exposta ao abuso da transferência. Em todas as três profissões,

---

<sup>20</sup> Para Freud, as três profissões impossíveis eram governar, educar e analisar, às quais Lacan surpreendentemente acrescentou a de fazer ciência. O ponto é que todas as quatro práticas – política, pedagógica, terapêutica e epistêmica – devem organizar a subjetividade política de uma maneira que avance os processos em curso de emancipação social. Desnecessário acrescentar, uma vez que todos os quatro processos se desenrolam em um ambiente hostil marcado pela antissocialidade do capitalismo, eles estão ininterruptamente expostos ao fracasso. É esse antagonismo interno que Freud se esforçou para acentuar com o rótulo de “profissões impossíveis”, que não são possíveis sem tensões internas, com as quais devem aprender a trabalhar.

<sup>21</sup> Lacan repetidamente jogou com a equivocidade do termo *discurso*, que carrega o duplo sentido de fala (articulada) e estrutura de relações intersubjetivas (laço social), trabalhando dentro e entre os corpos falantes e organizando-os tanto em um grupo social quanto como unidades particulares.



porém, a solidariedade desempenha um papel igualmente importante, na medida em que não apenas designa um vínculo afetivo não explorador entre corpos falantes e, de fato, entre sintomas; sinaliza igualmente um processo contínuo de trabalho sobre tais vínculos sociais e, portanto, também um trabalho sobre a solidariedade.

A solidariedade sempre vem com um *loop* interno, que pode indicar sua colocação na fronteira entre o subjetivo e o social, um afeto que sustenta a consistência do sujeito (poderia falar aqui de solidariedade internalizada) e da intersubjetividade (poderia chamá-la de solidariedade exteriorizada).

Ao mesmo tempo, a solidariedade também pode ser o afeto que nos permite liberar a diferença (entre corpos, identidades e subjetividades) das estratégias capitalistas em curso e em processo de intoxicação da vida. Desnecessário lembrar, se a diferença permanece toxicamente investida de ressentimento, a multiplicidade das lutas emancipatórias permanece presa na (não) relação de competição mútua, onde a subjetividade política é desorganizada e o