

Da ironia ao cinismo: semblante e real na política lacaniana

Jésus Santiago

Tentarei abordar o tema do real e do semblante - dispositivo conceitual essencial da última clínica de Lacan -, visando delimitar um ponto de sua aplicação no âmbito da política lacaniana. O interesse é fornecer elementos que mostrem o quanto a elaboração em torno do semblante e o real é uma via fecunda para captar a especificidade e o alcance da política lacaniana. É certo que uma das maneiras de se introduzir nesta discussão, é se perguntar sobre a relação de Lacan com a esfera da política. Não se está diante de uma tarefa fácil, pois se sabe que há, nele, algo do preceito de Stendhal, a saber: "a audácia de não ser como todo mundo". Isto por razões que nada têm a ver com a estética, mas com o próprio discurso analítico. Pelo que pretendo desenvolver mais adiante, pode-se concluir que é uma tarefa quase impossível classificá-lo segundo as categorias de nosso tempo. Não se enquadra em nenhuma das categorias políticas usuais, como esquerda, direita, reformista, liberal, conservador, democrata, etc¹.

Um tom de ironia e cinismo

Pode-se ainda, por outra via, colocar-se como leitor dos escritos e ditos de Lacan para extrair a relação de Lacan com a política. É quase certo que seu traço mais saliente seja a desconfiança dirigida aos ideais, aos sistemas de sociedade e às utopias, os quais o campo da política semeia, cultua e faz crescer. É evidente que ele

não acredita nos determinismos históricos, como é o caso do que aparece em Auguste Comte ou em Karl Marx. Não se encontra, em Lacan, nenhuma palavra acerca de princípios que busquem apreender os fatos históricos segundo relações de causalidade e leis universais e que colocam em segundo plano o acaso e a contingência. Nenhuma palavra que faça pensar que ele alimenta a ideia de um mundo novo e admirável, modelo de contra-sociedade que se aloja no passado ou se projeta no futuro. Nada de nostalgias com relação ao passado e, muito menos, esperanças em relação ao futuro. Quanto ao presente e à modernidade, ele mantém, como Freud, o sentimento vivo de seus impasses².

Enfim, no que concerne ao tratamento da dimensão da política no ensino de Lacan prevalece um certo olhar sobre os semblantes da civilização, recheado de uma profusão de notações sobre a política, marcadas por um tom de ironia e cinismo, e, muitas vezes, pontuadas de sarcasmos e escárnios diversos. Inferimos a partir daí que a política traz em si um lado cômico, sem desconhecer que suas consequências reais sejam mortíferas.

Esse lugar preponderante que o semblante e o real assumem como ferramentas valiosas de interpretação no campo da política é o que permite entender que Lacan quase sempre é contra "tudo o que é por alguma coisa...". Exatamente, esse "ser por alguma coisa" permite compreender porque, no campo da política, procede-se por identificação, busca-se manipular os significantes-mestres com o objetivo de capturar o sujeito. Por isso mesmo a questão do discurso do mestre se apresenta, diante de nós, como o fator com o qual a política da psicanálise se confronta. Para mim, o discurso do mestre é o terreno mais apropriado para ancorar o que vem a ser a política lacaniana de fazer vacilar certos semblantes. Por mais variável que seja a estrutura do Discurso do Mestre, é ele que esclarece o que vem a ser a dimensão política do Outro da civilização. Ou seja, a

função simbólica se vê, nele, reduzida àquela do significante-mestre que captura o sujeito e o atrela a um trabalho do gozo, quase sempre um gozo deletério.

Por outro lado, o Discurso do Mestre se define como equivalente ao inconsciente, ao inconsciente que se define pela política, pois os significantes que recebe do Outro, os significantes que o governam, o representam, também lhe desnaturam, extinguindo o gozo vivo que se supõe existir, promovendo, então, as variedades de mais-gozar particulares que povoam o mundo. No contexto dessas variedades, importa situar o chamado "individualismo de massa". Com efeito, os sujeitos esparsos são suscetíveis de cair sob o domínio de uma identificação coletiva, na medida em que um objeto, por mais discreto que seja, é colocado na posição de denominador comum e ideal. Capitalismo e religião não se opõem: a vontade irrefreável de consumo pode muito bem conviver com o fanatismo religioso.

Conservador esclarecido?

Jacques-Alain Miller tem toda razão em predizer, em *O sobrinho de Lacan*, que a ideia de que Lacan "começou por Charles Maurras" é algo que "ouviremos, não apenas por uma única vez"³. Ou seja, por meio das supostas relações com Charles Maurras, tornou-se um lugar comum afirmar que as relações de Lacan com a política se fazem sob as cores de um "conservadorismo esclarecido"⁴. É Elisabeth Roudinesco que propõe tal qualificação, com base nas presumíveis relações dele, em sua juventude, com Charles Maurras, pensador francês cristão-conservador, apesar de ser agnóstico, nacionalista e antissemita⁵. É impressionante como o teor dessa crítica assume proporções inesperadas quando a biógrafa relata as improváveis relações entre o jovem Lacan e o fundador do movimento nacionalista de extrema-direita da Ação Francesa. Surpreendem, de modo especial, as afirmativas de que, por volta de 1923, momento

em que Lacan entrava em contato com as teorias de Freud, eram, na verdade, as ideias de Maurras que lhe chamavam a atenção. Roudinesco infere, a partir de elementos improváveis, que, embora não aderisse aos princípios do antissemitismo, Lacan simpatizava com as proposições de Maurras e encontrava, nas reuniões da Ação Francesa, segundo seus próprios termos, "o radicalismo e o culto das elites, que contribuíram para afastá-lo, ainda mais, do seu meio familiar, por ele odiado e rejeitado"⁶. Seus pais, Émilie e Alfred Lacan, começaram a inquietar-se com esse radicalismo expresso pelas atitudes rebeldes do filho, que desprezava suas origens, vestia-se como um dândi e imaginava ser Rastignac, herói de Balzac. Trata-se, na verdade, do personagem encarnado pelo jovem estudante, de boa família, inteligente, idealista, impetuoso, devorado por apetites de glória e potência.

As imprecisões avolumam-se na narrativa biográfica de Roudinesco, quando ela o caracteriza como "fervoroso admirador de Maurras"⁷ e leitor assíduo de Leon Bloy, discípulo deste último. Lacan é visto como um personagem indiferente a qualquer tomada de posição política real, ainda que suas primeiras incursões no domínio da causalidade das doenças mentais, como é o caso de seu Doutorado em Medicina, sejam concebidas como iniciativas de um materialista radical. A ginástica elocubrativa da biógrafa revela-se sem limites e marcada pela incoerência.

O exemplo mais exato deste equívoco, ao tomar seu pensamento político como conservador, é basear-se em interpretações de que é para dar conta do que é a instituição familiar que "Lacan reúne o que é comumente oposto"⁸. A hipótese espantosa de que seus estudos biográficos sugerem é que se a família é considerada a célula basal da sociedade e, não o indivíduo, (coisa que Lacan nunca disse!) é porque a primeira (a família) detém um "funcionamento organicista e naturalista". Para as

“teorias naturalistas”, tudo o que existe, objetos e acontecimentos apenas comportam causas naturais, no sentido de serem suscetíveis de explicações calcadas nos métodos das ciências naturais. Segundo a inspiração das formulações do naturalismo positivista de Auguste Comte, para a concepção das instituições sociais, em Maurras, elas participam, “da constância das leis da física” e, nesse sentido, elas “duram o que dura a sociedade dos humanos”⁹.

Conjectura-se, assim, que a contribuição de Lacan configura-se pela conjunção paradoxal entre o que se adota como uma visão forjada, segundo o ponto de vista dos filósofos da Contra-Revolução, como é caso de Joseph de Maistre¹⁰, de quem Charles Maurras foi um discípulo, e o que se inscreve como um procedimento no quadro de uma concepção do fato social oriundo da filosofia das Luzes¹¹. Nada mais controverso do que tal julgamento, ao se tomar como exemplo as formulações precoces de Lacan sobre a família, formulações que negam frontalmente que a ordem social seja fabricada por algum *naturalismo* concebido pela ingerência causal dos fatos gerados pela ciência.

É indiscutível que, para ele, a família se insere naquilo que, após anos de elaboração, erigiu-se como conceito por meio desta ordem terceira que, em seu ensino, se traduz pelo grande Outro. Se o conceito do grande Outro tem como fonte e inspiração a sociologia de Émile Durkheim é porque toma as normas, as leis e as instituições que se impõem a uma determinada sociedade como submetidas à lógica intrínseca das representações coletivas. Isso implica que mesmo as ações individuais apenas ganham sentido no plano dessa lógica coletiva das representações e dos fatos sociais. Ainda que a sociologia durkeimiana se expresse em outros termos, há, nela, o pressuposto desse grande Outro concebido como a tradução da ordem simbólica fabricada pelas crenças, normas e instituições que preexistem à vinda do indivíduo ao mundo.

Como se vê, é realmente um contrassenso afirmar que Lacan abraça Maurras como ponto de partida, para chegar a Freud pelo simples fato de que, no período da sua juventude, assume a diretiva de que "a tradição, apesar das aparências, é o que pode favorecer o progresso". Para Miller, trata-se de um jovem que não duvida de nada e que estampa uma certa potência de auto-afirmação quando busca vivamente uma direção para a sua vida intelectual. Segundo seus próprios termos, o interesse do jovem Lacan, nessa época, mostra-se

compatível com o estado da criança perdida da cultura cristã, tendo em vista que Maurras, sendo ele próprio ateu, preconizava a tradição do catolicismo a título de guardião, sem a fé religiosa, da ordem social¹².

Parece claro que o destino dessa preocupação com os rumos da civilização irão de encontro com sua construção posterior do grande Outro, muito além da posição conservadora do pensamento político de Maurras. É realmente irrisório e, mesmo, errôneo pensar, como faz a biógrafa, que o jovem Lacan flerta com o conservadorismo da Contra-Revolução, ao deixar entrever que as formulações dele são marcadas pela tese de que o obscurantismo é necessário à ordem social. A meu ver, a conjectura sobre o "conservadorismo esclarecido" é uma comprovação da quase impossibilidade de qualificar e nomear a relação de Lacan com a política segundo as categorias existentes e, ainda, a ausência, nesta formulação da biógrafa, de uma concepção acerca do modo como o real e o semblante se articulam para se pensar o campo da política.

Cinismo à la Voltaire

Ao contrário disto, a verdadeira pergunta que se deduz destas formulações é: que tipo de relação pode-se postular entre o processo civilizatório e a ordem dos semblantes?

Considera-se, nesse particular, a definição que Lacan nos dá do Direito como um "semblante de saber"¹³. Isso quer dizer que o Direito se constitui pela expressão viva de um saber que se aloja no real, como é o caso da ciência. Trata-se de um saber que, apesar de necessário à vida civilizada, coloca-se em posição de semblante. A respeito da tese de que o saber jurídico seja um semblante, importa salientar as afirmações do pensador francês Paul Valéry, a propósito do que foi o período da Regência, na França. Segundo suas ideias, no prefácio às *Lettres Persanes* de Montesquieu¹⁴, quando os ideais e valores, numa determinada época histórica, mostram-se questionados e abalados, é, nesse momento, que os homens se apresentam apegados a eles. Ao mesmo tempo, quando o desvario e o desespero prevalecem, em meados do século XVIII, quando os semblantes da Monarquia estão prestes a cair por terra, um certo real daquelas formações políticas se desnuda. No fundo, explicita-se, nesse contexto histórico, que quando se inicia um processo de desobediência completa a esses semblantes, quando se começa a zombar deles, é que a ordem social se revela confundida com o puro semblante.

Segundo Paul Valéry, ainda que as "sociedades se elevam da brutalidade em direção à ordem [...]", elas, no entanto, "se repousam sobre Coisas Vagas"¹⁵. Acrescenta que "como a barbárie é a 'era do fato', é necessário que a 'era da ordem' seja o império das ficções, pois, não há potência capaz de fundar a ordem pela simples ação dos corpos pelos corpos. Se fazem necessárias ao processo civilizatório"¹⁶, diz Valéry, "as forças fictícias"¹⁷. Miller interpreta essas passagens da seguinte maneira: é como se tudo não passasse, diz Miller, de um "teatro de sombras, ópera-bufa, cenografia de semblantes, em que o real se esvai. Com efeito, o movimento da história dá mostras de que o real ama o semblante"¹⁸. Portanto, quando os semblantes começam a ruir, tudo pode desaguar na guilhotina. Não é incomum ver

nas histórias políticas das nações o recrudescimento da cólera, do ódio, das queixas arrasadoras, patéticas, daqueles que vêem os semblantes baterem em retirada, fato que, no fundo, demonstra que se goza com os semblantes¹⁹.

Roudinesco parece não compreender que, quando se trata da tradição, a referência de Lacan não é, de forma alguma, Charles Maurras. Ao contrário, reafirma-se, em seu ensino, a referência clássica do cinismo próprio a Voltaire, que, de alguma maneira, ele pôde aplicar às religiões. O espírito incrédulo do filósofo a respeito do cristianismo não desfaz sua ideia acerca da necessidade de que a crença em Deus desempenha um papel efetivo contra o fanatismo e o obscurantismo. Lacan é voltairiano quando assevera que se o pai é um semblante, portanto, pode-se dispensá-lo, pode-se levar a vida sem ele. Evidentemente, isto apenas acontece com a condição de saber se servir dele. Isto vale para todos os semblantes, inclusive, para aqueles necessários ao trabalho da civilização. Pode-se, portanto, abrir mão dos semblantes que dão consistência a uma determinada época histórica, com a condição de saber se servir deles.

Sob essa ótica, se diz que há nesta acepção da política a perspectiva do "cinismo à la Voltaire"²⁰, na medida que o filósofo afirmava ou, pelo menos insinuava, que Deus era uma invenção bastante necessária para manter os homens na decência. Voltaire não era um anti-religioso, provavelmente era ateu, mas, era inimigo das crenças supersticiosas, dessa forma da decomposição da religião em fanatismo retrógrado. O cerne de sua concepção política é buscar desvencilhar o homem da tirania e da servidão, da servidão dos costumes e das instituições arcaicas que não mais convém à nova civilização material.

O fundamento de semblante do laço social

É daí que se deduz o fundamental do horizonte ético-político do ensino de Lacan, a saber: uma sociedade se

mantém coesa pelos semblantes - ou seja, não há sociedades sem recalque, sem identificações e, sobretudo, sem rotinas. Esta afirmação é de um alcance decisivo para a prática analítica nos dias de hoje. A esse respeito, pode-se inferir que no mundo em que a ordem simbólica perde a sua força oracular é preciso apreender sua transformação em rotina. Isto quer dizer que se o simbólico torna-se rotina, e, por conseguinte, nosso mundo torna-se um mundo sem operadores, capazes de orientar a relação do sujeito com o gozo. Não se compreende essa coesão por meio dos semblantes, se não se admite que o pressuposto essencial do nosso mundo sem operadores é a formulação, propriamente lacaniana, da disjunção radical entre o significante e o significado. Não se poderia saber algo sobre as coisas do mundo se não houvesse uma comunidade detentora das respectivas rotinas para mostrar o caminho.

A esse respeito, há no *Seminário, livro 20: Mais, ainda* de Lacan, uma passagem que aponta para a importância dessa transformação do simbólico em rotina:

O que resta no centro é essa 'boa rotina' que faz com que o significado guarde, no fim das contas, sempre o mesmo sentido. Este sentido é dado pelo sentimento, que cada um tem de fazer parte de seu mundo, quer dizer, de sua familiazinha e de tudo que gira ao redor²¹.

Nessa passagem, delinea-se claramente uma antevisão do *comunitarismo contemporâneo*, ou seja, no mundo em que há uma crise de autoridade do Outro, escancara-se a precariedade do simbólico que, por sua vez, repercute sobre a totalidade social por meio da sua fragmentação. Logo, o mundo sem operadores é também um mundo fraturado pelas suas diversas comunidades²². Faz-se necessária a "boa rotina" de uma comunidade para que o vazio do significado possa ser preenchido com algum sentido que oriente a vida de seus cidadãos.

Isto quer dizer que não há referência direta. A ideia que se radicaliza no último ensino de Lacan, é que com o significante, não se tem o referente, o objeto. Para isto, é preciso passar pela mediação do discurso²³. O significante apenas se refere a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como laço social. O discurso, ele próprio, é como Lacan o define, o discurso que profere um significante em vista de seus efeitos de laço. O primeiro efeito do laço, caso tomemos como ponto de partida o discurso do mestre, é a obediência, a submissão, tal como ela é abordada nos tratados clássicos da ciência política.

É desse ponto de vista que se pode mensurar a filiação de Lacan em uma tradição, aliás, bastante francesa, seja em Montaigne, seja em Voltaire, ou seja, esses sábios se dão conta de que os significantes da tradição são semblantes. Voltaire sabe que ao buscar abalar os semblantes, ao revelar o fundamento de semblante do laço social, os significantes da tradição se desestabilizam de uma maneira que seu retorno pode se dar na forma do obscurantismo e da tirania. O ceticismo de Montaigne, independentemente de suas crenças, permanece vivo porque assume que a rotina inscrita nos usos dos significantes da tradição são semblantes. A sabedoria do filósofo é não tomar as coisas como coisas em si. No entanto, porque os semblantes existem, escolhemos os melhores para viver e, assim, nos deixamos levar pela vida. Isto implica escolher os semblantes que permitam a cada um gozar da maneira que lhe convém, sem incomodar demais o vizinho. Ainda que, muitas vezes, o gozo de alguém comporte sempre esse fator perturbador para o vizinho.

¹ MILLER, J.-A. (2003). "Lacan et la politique" (Propos recueillis par Jean-Pierro Cléro et Lynda Lotte). In: *Cité. Philosophie, politique et histoire*. Paris : PUF, n° 16, p. 111.

² IDEM. Ibidem.

³ IDEM. (2005). *O sobrinho de Lacan*. Forense Universitária: Rio de Janeiro, p.111.

⁴ O conservadorismo é concebido como um movimento intelectual e político de defesa da ordem política e social tradicional, como é o caso das proposições contra-revolucionárias que se opõem às conquistas da Revolução Francesa ou mais geralmente ao projeto político moderno.

⁵ As ideias centrais do pensamento político de Maurras baseavam-se num intenso nacionalismo (que ele descreveu como um "nacionalismo integral") e na crença numa sociedade ordenada, elitista. Essas eram as bases para o seu apoio à monarquia e à Igreja Católica Romana. No entanto, Maurras foi um agnóstico na maior parte da sua vida. Como muitas pessoas na Europa do seu tempo, foi assolado pela ideia da decadência, em parte inspirado pelas leituras de Hippolyte Taine e Ernest Renan. Achava que a França perdera a sua grandeza com a Revolução Francesa de 1789, uma grandeza herdada das raízes clássicas romanas e desenvolvida, como disse, por "quarenta reis que fizeram a França em mil anos". A Revolução foi uma revolta, uma obra negativa e destrutiva. Maurras viu neste/nesse declínio o resultado do Iluminismo e da Reforma Protestante. Maurras colocou a culpa naquilo a que chamou a "Anti-França", definida como os "quatro estados confederados de Protestantes, Judeus, Maçons e estrangeiros" De fato, para ele, os primeiros três já eram todos uma forma de estrangeiros internos. O anti-semitismo e anti-Protestantismo eram temas comuns nas suas escritas. Ele achava que a Reforma, o Iluminismo e a Revolução tinham contribuído para que os indivíduos se colocassem à frente da nação, com consequentes efeitos negativos nesta última. Segundo Maurras, a democracia e o liberalismo aceleravam ainda mais o processo. Apesar de que as soluções políticas que ele advogava serem não muito distantes das dos monárquicos franceses, de muitas maneiras Maurras não se incorporava na tradição monárquica na França. As suas visões eram baseadas na razão e no naturalismo de cunho compeano, e não tanto no sentimento, lealdade e fé.

⁶ ROUDINESCO, E. (2008/1993). *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia de Bolso, p.28.

⁷ IDEM. *Ibid.*, p.87.

⁸ IDEM. *Ibid.*, p.201.

⁹ MAURRAS, C. (2007). *L'ordre et le désordre*. Paris: L'Herne, p.87.

¹⁰ MAISTRE, J. Trata-se de um escritor, filósofo, jurista e um dos mais influentes proponentes do pensamento contra-revolucionário no período imediatamente seguinte à Revolução Francesa de 1789. Maistre era a favor da restauração da monarquia hereditária, que ele via como uma instituição de inspiração divina. Argumentava também a favor da suprema autoridade do Papa, quer em matérias religiosas como também em matérias políticas. De acordo com Maistre, apenas os governos baseados na constituição cristã, implícita nos costumes e instituições de todas as sociedades europeias, mas especialmente nas monarquias católicas europeias, poderiam evitar as desordens e as matanças que ocorrem após a implementação de programas racionalistas, tais como a então recente Revolução Francesa. Um

defensor entusiasta no princípio da autoridade estabelecida, que a revolução pretendia destruir, Maistre defendeu-o em todos os domínios: no Estado, enaltecendo a monarquia; na Igreja, enaltecendo os privilégios do papado e no mundo, glorificando a providência divina. É o autor da célebre frase: "Cada povo tem o governo que merece".

¹¹ ROUDINESCO, E. (2008/1993). *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Op.cit., p.201.

¹² MILLER, J.-A. (2010). *L'Orientation lacanienne: Vie de Lacan*. Université de Paris-VIII: Cours du Département de Psychanalyse. Leçon du 31 mars 2010. Inédit.

¹³ LACAN, J. (2003/1971-72). "... ou pior". In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 551.

¹⁴ VALÉRY, P. (1973). "Préface". In: MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris : Folio Classique.

¹⁵ IDEM. Ibid., p.8.

¹⁶ IDEM. Ibid., p.10.

¹⁷ IDEM. Ibid., p.9. Valéry observa, por conseguinte, que o "reino da ordem é aquele das Coisas Vagas, dos seus símbolos e dos seus signos", os quais não deixam transparecer o seu caráter fictício visto que se tornaram confundidas com os nossos instintos. Diante disso, o benefício mais remarcável dessa ordem é a eclosão da "liberdade de espírito, desde que o fato não exerça mais sua pressão sobre os homens".

¹⁸ MILLER, J.-A. (2005). *O sobrinho de Lacan*. Op. cit., p.240.

¹⁹ IDEM. (2008). "La psychanalyse, la cité, les commuanutés". In: *La Cause freudienne*. Paris: L'École de la Cause freudienne, février, n° 68, p.116.

²⁰ IDEM, Ibid., p.112.

²¹ LACAN, J. (1982/1972-73). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p.58.

²² Ver a respeito do "comunitarismo": TAYLOR, C. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris: Champs/Essais.

²³ MILLER, J.-A. (2008). "La psychanalyse, la cité, les commuanutés". Op. cit., p.113.