



Revista Affectio Societatis

Departamento de Psicoanálisis

Universidad de Antioquia

revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co

ISSN (versión electrónica): 0123-8884

Colombia

Tipo de documento: Artículo de Reflexión

2017

Sérgio Eduardo Lima Prudente

CONSIDERAÇÕES SOBRE IDENTIFICAÇÕES E AFETIVIDADES NA POLÍTICA

Revista Affectio Societatis, Vol. 14, Nº 27, julio-diciembre de 2017

Art. # 10 (pp. 206-226)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

CONSIDERAÇÕES SOBRE IDENTIFICAÇÕES E AFETIVIDADES NA POLÍTICA

Sérgio Eduardo Lima Prudente¹
Universidade de São Paulo, Brasil
sergioprudente@usp.br
ORCID: 0000-0002-6040-4520

DOI: 10.17533/udea.affs.v14n27a10

Resumo

Expressões passionais em nossa cultura dão o tom do que temos observado no clima político. Tal fenômeno tem se intensificado, produzindo e autorizando discursos de ódio e violência. Isso se interliga a expressões de intolerância (racial, social, ideológica, de gênero), até as lógicas de compatibilidade amorosas. Nos fundamentos afetivos e dos engendramentos de identidades encontramos algumas condições

de possibilidade de formação de identidades atravessadas por afetos como ódio, medo e ignorância; além das implicações diretas no amor e na vergonha. Disto, observamos lógicas de *administração das paixões* no momento histórico denominado como Discurso do Capitalista.

Palavras-chave: afeto, identificação, ódio, política.

CONSIDERACIONES DE LAS IDENTIFICACIONES Y LA AFECTIVIDAD EN LA POLÍTICA

Resumen

Las expresiones apasionadas en nuestra cultura marcaron la pauta de lo que hemos observado en el clima

político. Este fenómeno se ha intensificado, así como la producción y la autorización de las expresiones de

1 Pós-doutorando pelo Departamento de Psicologia Clínica da Universidade de São Paulo – USP. Pesquisador Fapesp 2015-088946.

odio y de violencia. Este interconecta las expresiones de intolerancia (racial, social, ideológica, de género) a la lógica de compatibilidad de amor. En los engendramientos afectivos y de identidad, los motivos encontraron algunas condiciones de posibilidad de la formación de identidades cruzadas por las emociones, como la ira, el miedo y la ignorância, más allá de las

implicaciones directas en el amor y la vergüenza. A partir de esto, De esto, observamos lógicas de administración de las pasiones en el momento histórico denominado como discurso del capitalista.

Palabras clave: afecto, identificación, odio, política.

CONSIDERATIONS OF IDENTIFICATIONS AND AFFECTIVITY IN POLITICS

Abstract

Passionate expressions in our culture set the tone for what we have observed in the political climate. This phenomenon has intensified, producing and authorizing discourses of hatred and violence. This is interconnected with expressions of intolerance (racial, social, ideological, gender), even with the logics of love compatibility. In the affective foundations and the constitutions of identities we

find some conditions of possibility of identity formation crossed by affections such as hatred, fear and ignorance, in addition to the direct implications in love and shame. From this, we observe logics of *management of passions* in the historical moment referred to as capitalist discourse.

Keywords: affection, identification, hatred, politics.

IDENTIFICATIONS CONSIDÉRATIONS ET LES ÉMOTIONS EN POLITIQUE

Résumé

Des expressions passionnées dans notre culture donnent le ton du climat politique. Ce phénomène s'est

intensifié et a produit et autorisé des discours de haine et violence. Cela est lié à des expressions d'intolérance

(raciale, sociale, idéologique, de genre), et même à des logiques de compatibilité amoureuse. Dans les fondements affectifs et dans la constitution d'identités, l'on trouve quelques-unes des conditions de possibilité de formation d'identités pénétrées par des émotions telles que la haine, la peur et l'ignorance, ainsi que les con-

séquences directes sur l'amour et la honte. Des logiques *d'administration des passions* dans le moment historique dénommé discours du capitaliste découlent de ce phénomène.

Mots-clés : affection, identification, haine, politique.

Recibido: 30/08/16 • Aprobado: 04/01/17

Introdução

O objetivo deste ensaio traçar considerações à respeito da existência de modalidades do que denominamos de *administração das paixões* em discursos ideológicos engendrados na atual cultura política brasileiro. Para tal objetivo, propomos uma investigação da articulação dos afetos com as identificações, com o intuito de compreender o funcionamento de discursos ideológicos presentes em nossa cultura, e suas estratégias retóricas que sugestionam e intensificam identidades nos níveis individual e grupal. Nossa crítica aponta para os modos de engendramentos discursivos que conduzem certos afetos como amor, ódio, ignorância, medo e vergonha, identificando-os a favor ou contra certas determinações ideológicas.

Nosso interesse recai sobre as consequências discursivas que uma possível *administração das paixões* e dos afetos pode provocar tanto como estratégia de controle e cooptação político/ideológica quanto como ação que direciona violências contra o outro. Atualmente observamos o acirramento de expressões passionais em nossa cultura. Talvez o aspecto mais intenso deste acontecimento pode ser observado no clima político. Tal fenômeno tem se intensificado, produzindo e autorizando discursos de ódio e violência cada vez mais comuns. Essa ocorrência vem no bojo de uma série de expressões interligadas que vão desde intolerância (racial, social, ideológica, de gênero), até modos de enlaçamentos amorosos determinados por lógicas de compatibilidade, como observou Badiou na entrevista concedida a Nicolas Truong (Badiou & Truong, 2013), intitulada *Elogio ao amor*. No campo da política, o forte caráter ideológico e o aumento da tensão tem esvaziado os debates políticos de pautas urgentes. Compõem esse contexto os discursos de marketing, religiosos, jornalísticos que conduzem opiniões públicas. Neste sentido, destacamos principalmente os afetos presentes: a) nos discursos de ódio; b) no esvaziamento dos laços amorosos; c) na soberba da ignorância que não se reconhece como tal; e d) na impudência diante do outro.

A síntese mais óbvia desse contexto pode ser vista nas redes sociais, onde as intensidades das paixões, principalmente ligadas ao ódio

e agressividade, são evidentes. Por outro lado, encontramos também, modos de enlaçamentos amorosos que não suportam falhas ou diferenças. Diante disso, questionamos se as manifestações passionais/afetivas estão ligadas por um mesmo fundamento lógico discursivo ou se elas podem ser conduzidas de acordo com movimentos determinados.

No campo da política, o forte caráter ideológico e o aumento da tensão tem esvaziado os debates políticos de pautas urgentes. Compõem esse contexto os discursos de marketing, religiosos, jornalísticos que conduzem opiniões públicas. Como citamos, o ódio eleitoral tem nos fornecido muitas evidências.

Ao falarmos de *administração das paixões* estamos recorrendo a noção “administração da cultura” que Adorno e Horkheimer apresentam em *Dialética do Esclarecimento*. Isso nos permite indicar que: “Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio” (Adorno & Horkheimer, 1995, p. 21). Portanto, o que nos interessa é a mentira à serviço da administração que engendra e sustenta fantasias ideológicas que incidem nos afetos.

Em nossos mais recentes esforços (Prudente, 2015) nos debruçamos sobre investigação da vergonha tomando como objetivo suas vicissitudes na subjetividade do sujeito contemporâneo circunscrito no que Lacan denominou de Discurso do Capitalista. Nesse âmbito, a conceituação da vergonha nos serviu de guia para transitar em um campo onde podemos encontrar desdobramentos distintos –complementares ou não– das ações de paixões como a vergonha, o amor, o ódio, a ignorância e a cólera em uma sociedade. Nosso enfoque foi justamente traçar um percurso por meio do recorte da vergonha.

É diante das recentes expressões políticas e efervescências ideológicas que o panorama político brasileiro apresenta, além da interligação desse panorama com as dinâmicas mundiais, que interrogamos: quais implicações clínico/políticas das paixões no contexto que Askofaré (2009) denominou de subjetividade do sujeito contemporâneo? Podemos formular um fundamento possível de análise das

dinâmicas da paixões nas formações da cultura? Há um modo de *administração das paixões* predominante no panorama atual da cultura capitalista? Se por um lado, seguindo as observações de Lacan, há uma perda da vergonha e uma rejeição do amor, podemos dizer que há um acirramento das expressões de ódio e ignorância que elegem categorias identitárias/morais como objetos alvo?

Ao falarmos de paixões e afetos, estamos nos apoiando no modo como Lacan (1973/2003) os toma como similares em seu texto “Televisão”. Isso é assinalado por Miller (1998) ao comentar que em “Televisão (1974), ele delimita pura e simplesmente os afetos como paixões da alma” (p. 48). Deste modo, esta proposta se sustenta nas duas alterações afetivas que localizamos na obra de Jacques Lacan, sendo: 1) a perda da vergonha e sua transformação em vergonha de viver; 2) a rejeição da castração que “deixa de lado as coisas do amor”. Nossa hipótese é que as consequências desse panorama acentuam e administram outras duas paixões fundamentais: o ódio e a ignorância. Portanto, em última instância, nosso objetivo busca responder se há uma *administração das paixões* que visam sustentar fantasias ideológicas a partir de identidades oferecidas por saberes mercadológicos.

A fraternidade excludente

No alinhamento de críticas feitas pelo psicanalista Jacques Lacan ao momento histórico que ele situa seu famoso Discurso do Capitalista (Lacan, 1972), observamos dois pontos: 1) a perda da vergonha que gera uma vergonha de viver. Esta vergonha de viver sinaliza “uma degenerescência do significante mestre” (Lacan, 1969-70/1992, p. 191). Tal vergonha nutriria um mal-estar de um gozo superegoico da falta-a-gozar. Gozo de um sujeito contra si mesmo que tenta tirar algum gosto dessa vida vergonhosa, da qual ele se satisfaz ferozmente, sem saber que em última instância, ele renuncia ao seu desejo; 2) a alteração de uma paixão fundamental, o amor, ao dizer que: “Toda ordem, todo discurso aparentado ao capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, as coisas do amor, meus bons amigos. Vocês vêem isso, hein, não é pouca coisa” (Lacan, 1971-72/1997, p. 49).

As mudanças de discurso que engendram a vergonha de viver e a rejeição “das coisas do amor” se alinham com a tenebrosa observação de Lacan (1971-72/2012) sobre o racismo: “o que ainda não viu sua últimas consequências, e que, por sua vez, se enraíza no corpo, na fraternidade do corpo, é o racismo” (p. 227).

Sua perspectiva se assenta na teorização (que já vem sendo construída desde 1969) que consta como um dos pontos cruciais na teoria dos discursos: uma crítica ao espírito técnico-científico capitalista. Tal crítica é sintetizada no texto “Televisão”, onde, ao responder justamente sobre o racismo, Lacan (1973/2003) assinala que: “(...) a precariedade de nosso modo, que agora só se situa a partir do mais-de-gozar e já nem sequer se enuncia de outra maneira, como esperar que se leve adiante a humanitarice de encomenda de que se revestiam nossas exações?” (p. 533).

Portanto, Lacan retoma o racismo em um contexto inserido no momento que pesquisava uma transformação nos discursos dentro da precariedade identificada ao imperativo do mais-de-gozar. O que nos permite inferir que, ao falar e racismo em um determinado contexto, Lacan já detectava uma possível consequência da transformação discursiva.

Se elencarmos categorias fenotípicas/morais como: o negro, o imigrante, o homossexual, o criminoso e etc., apoiadas em facetas identitárias/morais, estamos apontando alvos recorrentes de abusos e atos de violência. Tais categorias, apesar de não serem novas, se atualizam como alvo em nossa cultura, servindo de objeto unificande e fascinante para paixões violentas.

Assim, o que se enraíza no corpo? De que se trata essa fraternidade?

Portanto, a crítica ao espírito técnico-científico capitalista inclui a produção de fraternidades de corpo e racismo em um contexto inserido no momento que pesquisava uma transformação nos discursos e a precariedade identificatória regida pelo imperativo do mais-de-

gozar. O que nos permite entender que, o contexto afetivo que liga as alterações da vergonha, do amor, e o racismo, é o mesmo detectado como consequência da transformação discursiva.

De acordo com a leitura lacaniana, podemos inferir que a fraternidade de corpo de que Lacan fala, funciona por segregação. Todavia, nesse modo de fraternidade existe uma espécie de ilusão de autoengano que não se percebe como tal e que sustenta um modo de vida baseado em um blefe subjetivo cujas cartas são dadas pelas determinações da própria racionalidade que o constitui.

Contexto este, que podemos alinhar com as recentes formulações de Dunker (2015) em *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. Dunker desenvolve a ideia de lógica do condomínio onde a regra de extraterritorialidade protegida concentra a realização de prazer e hedonismo. Ou seja, existe uma espécie de formação de territórios de exceção cuja regulação segue padrões de acordo com as determinações propostas, sempre elegendo norma e transgressão com a conveniência do mercado.

Percebemos que o elemento “corpo”, na fraternidade de corpo, é fundamental, pois aponta para elemento afetivos/passionais que se precipitam no campo político. Do racismo ao condomínio, estabelecer limites fenotípicos, econômicos ou físicos, é uma operação engendrada por significantes que encontram traços nos quais identidades podem se constituir em uma cadeia de equivalências.

A afetividade identificatória

Como podemos ler em Freud (1921/1969): “a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de laço emocional com outra pessoa” (p. 133). Ou seja, com a psicologia das massas de Freud, entendemos que o laço social é, antes de tudo, um laço libidinal que se forma a partir do investimento libidinal no objeto amoroso, que será o suporte das identificações. Assim, o laço social segue o modelo de investimento das identificações.

Nos interessa, em nossa investigação, a afetividade que é suporte do significante para a identificação a um determinado discurso. Significante este, que no contexto de degenerescência, ganha uma variedade de possibilidades de oferta que Soler (2011) chamou de saberes impudentes:

Impudente é todo dizer que se “põe lá”. Impudente então são todos os aqueles dizeres que não se sustentam nem no significante mestre (o mestre não seria um impudente), nem no saber assegurado. Isso vai dos gurus de todo gênero, até os experts de tudo (p. 94).

Em *A razão populista*, Laclau (2005/2012) assinala que o populismo é uma prática política específica. Há uma lógica do social que marca um modo específico de construir o político.

Neste sentido, a imprecisão e indeterminação da linguagem populista, a retórica, a paixão que arregimenta os símbolos que oferecem e constituem objetos, não são meras expressões de uma suposta natureza patológica. Portanto, há um conjunto de estratégias discursivas e condições de possibilidade para a emergência de determinados discursos, que Laclau chamaria de populistas. Discursos cujo aspecto radical é o amálgama entre afeto e identidade.

Laclau (2005/2012), ao analisar como no populismo não há uma fixidez de crenças ou disposições de ação, a afirma como uma articulação de discurso. Isso torna possível as condições que transformam ideia. Ou seja, as ideias mais revolucionárias podem se tornar o sustentáculo de ideias opressoras ou de regimes totalitários.

Laclau dialoga com Freud ao manter um modelo de análise que consiste na exteriorização primária de uma laço afetivo com o outro, que se vincula ao complexo de Édipo, determinando três modos principais que passa primeiro pelo pai, depois pelo objeto amoroso, para, enfim, chegar as qualidades comuns compartilhadas com pessoas que não são necessariamente objeto da pulsões sexuais, a saber, as pessoas do mesmo grupo. Quanto mais significativa são as qualidades compartilhadas, mais forte se dá a identificação que corresponde ao começo de um novo laço.

Se a libido narcísica é transferida ao objeto, no investimento amoroso, há também uma renúncia do *eu* para que o objeto se eleve em valor. É o que faz o objeto se colocar no lugar de ideal de eu. Esse é o processo de introjeção do objeto no *eu* por meio da identificação a um traço particular do objeto. É uma identificação parcial e limitada onde o traço surge do apagamento do objeto. Chegamos, então, a dupla característica da identificação que Lacan condensa na nomenclatura do Um: o traço unário e a unificação do ideal.

Se retomarmos a lógica da fraternidade de exclusão proposta por Lacan, podemos aproximá-la ao que Perez (2013) apontou como modo perverso de política de estado. Tal modo exige renúncia de satisfação pulsional em relações de identificações fechadas em que o excluído (o inimigo) é reduzido a um dejetivo que pode ser eliminado sistematicamente. Perez (2013) localiza este modelo não apenas na “solução final” da Alemanha nazista, mas também na ditadura Argentina (1976-1983) onde havia uma sistematização tecnológica/institucional da eliminação de pessoas, também praticada na ditadura brasileira.

A predominância desse modelo parece conciliar três elementos: o gozo superegoico, a renúncia ao desejo e identificações fechadas. Este parece ser um elemento decisivo no aparelhamento discursivo do gozo e das (im)possibilidades de circulação pulsional. Nesse sentido, existiria uma predominância de lógicas identificatórias desdobradas a partir de determinados aparelhamentos discursivos.

No conceito de político elaborado por Schmitt (1992), observamos uma relação entre amigo/inimigo dada pelo combate. Apesar de levar em conta a instabilidade, a disputa e o conflito como aspectos do político, Schmitt considera o assassinato um meio de resolução de conflito. A consequência dessa perspectiva é que ela considera a eliminação do outro como solução para o conflito político, o que nos leva a uma ideia de homogeneização e estabilidade mediante a eliminação do suposto problema localizado no outro. É o próprio fim da política.

Um dos problemas do modelo schmittiano é que a busca de homogeneidade identifica o inimigo não como um adversário irreduzível.

vel a condição inerente da disputa política, mas como um resto que pode ser apagado. Este ponto é decisivo para nossa perspectiva. Sabemos com Lacan que o resto não é só algo que sobra de uma operação, mas o próprio móbil do gozo que se repete. Em outras palavras, a tentativa de homogeneização política é, sobretudo, eficaz por falhar sempre, por produzir, localizar e operacionalizar meios de sua eliminação do “inimigo”. É diante disso que Laclau (2005/2012) pode afirmar: “A lógica do objeto *a* e a lógica hegemônica não são apenas semelhantes: são simplesmente idênticas” (p. 143).

O furo ideológico

Claude Lefort, em seus escritos sobre filosofia política, parte de uma discussão sobre estados totalitários e estados democráticos com o intuito de colocar em evidência um debate sobre noções de liberdade e servidão como categorias indissociáveis. Ele divide três modos de governo: o antigo regime, o estado totalitário e a democracia.

Lefort (1981/1991) aponta um duplo aspecto: 1) o lugar vazio de poder na democracia e 2) a indeterminação. O filósofo assinala que na passagem dos regimes totalitários para a democracia ouve uma mutação em que o poder perdeu seu caráter de corpo unificado. No estado totalitário, como vislumbrava Schmitt, o estado e seus representantes encarnavam a ordem política e administrativa da coisa pública de modo a obliterar as diferenças. O que se operou na passagem para democracia foi que nela “a sociedade não é mais representável como um corpo e não se afigura no corpo do príncipe” (Lefort 1981/1991, p. 270). Desta forma, a determinação do poder fica diante de uma figuração problemática que produz mudanças nos modos de apreensão da realidade. Agora “o lugar do poder torna-se um lugar vazio...” (Lefort, 1981/1991, p. 270).

Nessa dinâmica de poder, a impossibilidade de incorporação institucionaliza o conflito, pois não há deuses, nem corpo social único, há uma suposta e frágil “vontade do povo” que institui e destitui de acordo com os afetos políticos. Na democracia, a figuração de quem

ocupa o poder sintetiza o referencial de um povo, é o Um, líder que encarna o ideal. Mas neste ponto, há um problema fundamental: a unicidade de um povo não corresponde a experiência individual de ser dos sujeitos. Assim, a vontade do povo escolhe pretensamente, pela maioria e por meio de um juízo ideológico, o certo e o errado, melhor ou pior, etc. Aqui subjaz um problema de indeterminação da imagem de si em relação ao povo e o constante questionamento sobre as identidades: a democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, no geral o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade. No fundo, Lefort nos apresenta uma experiência de déficit identitário que a democracia inaugura e que marca uma busca constante por identidades que segue uma dinâmica de questionamento interminável.

Se esse constante conflito identitário coloca o indivíduo em constante encontro com uma divisão social, podemos supor também, uma natural estratégia que visa administrar e suggestionar determinações identitárias que situem o sujeito e localizem o conflito, direcionando-o, preferencialmente, para um outro dotado de características eleitas estrategicamente nas dinâmicas de poder. Estamos cogitando, em últimas consequências, uma espécie de *administração das paixões* que situa imaginariamente o sujeito no campo político.

Em “Tempo lógico e a asserção de uma certeza antecipada” (Lacan, 1945/1998) vemos que antes do ato há uma hesitação, um recuo em um tempo de medo e angústia pela incerteza. No espectro dessa hesitação, medo e expectativa formam um par que sustenta projeções de futuras consequências de um ato que ainda não se deu. Esta é uma tentativa de proteção diante do pavor do incerto, uma tentativa que resguardar sentidos que sustentam uma identidade. O ato além da hesitação não garante o encadeamento estrutural e ideológico dos sentidos prescritos pelo significante mestre. Via pela qual, com De La Boétie (1999), garantiria uma proteção por meio de uma servidão voluntária. Tal aspecto revela o buraco sobre o qual a ideologia se assenta.

O buraco expõe a própria sutura que é o ponto mais radical das identificações e da experiência social. Se a realidade é concebida pelo idêntico a si, o não-idêntico seria o elemento que fura a política retor-

nando por meio de vestígios do resto. Por isso, o resto se torna ameaçador e eliminável, dentro da perspectiva schmittiana, pois estremece a realidade da fraternidade dos idênticos. O dejetivo retorna como objeto, é no furo da política e da realidade que falta o objeto e expõe a pura diferença do traço identificatório unário. Ou seja, a consistência das representações do sujeito estão fundadas em um furo. É por isso que Lacan afirma que a metafísica se ocupa a tentar tapar o furo da política. Mas, Lacan (1971-72/2012) nos diz também que: “a ontologia não é, simplesmente, senão a careta do Um, é porque, evidentemente, tudo o que se faz sob um comando é dependente do Um” (p. 205).

Lembremos que para Lefort, o Um tem a função de dar coesão ao social em termos identificatórios. Aspecto que não é diferente, na psicanálise, do Um unificação do ideal. No entanto, existe ainda do aspecto mais fundamental do Um, o do traço unário.

O recurso a Schmitt é proposital, pois consideramos seu pensamento absolutamente incompatível com o de Freud e Lacan. O ponto que queremos destacar é justamente relação do Um do poder com o resto. Para Schmitt o resto é eliminável pelo estado e mediante consulta técnica. Para a psicanálise o resto é algo próprio do caráter inassimilável do significante, ele retorna, retoma um traço e dá coordenadas de repetição.

Neste sentido, estamos diante da leitura lacaniana do *cogito ergo sum* cartesiano e a compreensão da questão ideológica pela psicanálise. Lembremos que Lacan destaca que não falamos da Coisa, mas a partir da Coisa. Este é um aspecto fundamental do cogito, pois demarca uma ação de fala, o ponto significante do qual se precipita o *Sou* (*penso logo sou*) e toda a narrativa ontológica do sujeito.

Lacan (1964-65/2005) comenta que a ação do significante e a possibilidade de significado caracteriza a inversão do que Marx coloca no princípio da ideologia. Ora, não se trata somente de uma falsa consciência, mas de uma lógica de estruturação que, só por meio do significante, o sujeito pode ser representado. É deste modo que “toda realidade tem uma estrutura de ficção” (Lacan, 1964-65/2005, p. 175).

Na perspectiva lacaniana, o significante-mestre marca uma desnaturalização do corpo e um modo de apreensão de corporeidade com o corte representado pela angústia. Esse é o movimento de sujeição à linguagem que institui o Um como coordenada.

Ao retomar o traço unário, a partir da leitura de *Psicologia das massas e análise do ego*, Lacan aponta que ele tem muito mais a função de marca uma diferença, uma distinção do que não é. É a própria marca de divisão do sujeito pela linguagem que se acentua não como signo, mas como suporte da diferença. Esse caráter estrutural do traço unário é o que Lacan (1961-62/2003) afirmou ser “alguma coisa inserida radicalmente nesta individualidade vital com esta função significante, (...) *Vorstellungs-repräsentanz*: é isto que é recalcado, é o número perdido do comportamento tal” (p. 80).

Assim, temos dois Uns: o Um da repetição em função de uma estrutura significante (que unifica o ideal); e o Um do gozo no falar, a produção de S1, traço que retoma a diferença e esgota a experiência de identidade. É sobre o traço unário que se dará a função de nomeação. É na marca singular do traço que o nome próprio pode se estabelecer como traço distintivo. O nome, em sua natureza radical, é da ordem da letra. Em seu assujeitamento à linguagem, o sujeito é convidado a falar tendo como suporte de distinção e nomeação o traço e a letra. No entanto, esses elementos mantêm o objeto sempre além das possibilidades de satisfação do desejo, faltando. É nisso que consiste a retomada repetitiva do gozo.

Na outra forma do Um, a da unificação do ideal. Podemos aproximar este Um do ideal ao líder que encarna o poder, de acordo com a perspectiva de Estado leforteana. Lembremos que no texto de Freud o líder ocupa o lugar de ideal de eu e o lugar de objeto. O poder desse líder é hipnotizante, ele exerce um feitiço pela ilusão de que ao menos um não é submetido à castração.

Tal enfeitiçamento é o que sustenta a fantasia ideológica do sujeito. Para Lacan, o Um sutura o significante ao objeto de gozo unindo demanda e desejo. Isso fornece uma ilusão de unicidade, uma dimensão simbólica da antecipação no estádio do espelho, que ao sanar a

experiência de perda e insuficiência gera uma espécie de *assunção jubilatória de sua imagem especular*. Este é o ponto onde a sutura encontra sua função de manter e ordenar a ficção, ou seja, a ordem fantasmática que estrutura a realidade.

O júbilo é próprio da experiência auto-erótica aonde o eu passa para um “escoadouro da mais íntima agressividade” (Lacan, 1949/1998, p. 823). Portanto, acreditamos na hipótese de que há, antes de tudo, uma experiência erótica e afetiva da apreensão identitária pelas vias de determinações de identidade. Segundo Wine (1992), a identidade dá um basta no fluxo contínuo da pura diferença. É o *point de capton* produzidos pelo que Laclau chamou de significantes flutuantes, ou seja, significantes que inscrevem nossas demandas. Isto permite uma operação em que a metáfora substitui a diferença pela identidade, mediante uma experiência afetiva que se mantém nas sucessivas substituições na cadeia significante: S1-S2-S3... Sn.

Entretanto, se o *ficticius* que estrutura a realidade elege um Um exterior, pode ocorrer uma coagulação do significante no objeto. É uma forma estruturada no discurso do mestre, mas que, ao colocar o Um fora, opera uma *verwerfung* da castração produzindo um apagamento da diferença interna que opera no laço com o outro. É o que sustenta as *fraternidades do corpo*, compromete *as coisas do amor*, arregimenta o ódio, encobre a ignorância, institui a impudência e dissemina o medo.

Possíveis conseqüências clínico/políticas

Projetando a negatividade interna do desejo no outro, não só se reedita e direciona a agressividade da rivalidade, como repete-se e atua-se a mítica onipotência tirânica que, no complexo de Édipo, faz com que o sujeito metaforize e desloque o objeto mítico perdido.

Diante disso é que o ódio e a ignorância parecem estar intrinsecamente de acordo com as estratégias de administração política do gozo. Em 1954, Lacan (1953-54/1979) já apontava que em nosso tempo o ódio como o fundamento do moralismo ocidental:

(...) os sujeitos não têm, nos nossos dias, de assumir o vivido do ódio no que pode ter de mais abrasador. E por quê? Porque já somos muito suficientemente uma civilização do ódio. O caminho da corrida para a destruição não está verdadeiramente bem traçado entre nós? O ódio se reveste no nosso discurso comum de muitos pretextos, encontra racionalizações extraordinariamente fáceis. Talvez seja esse estado de floculação difusa do ódio que satura em nós o apelo à destruição do ser, como se a objetivação do ser humano na nossa civilização correspondesse exatamente ao que, na estrutura do ego, é o pólo do ódio (p. 316).

Talvez seja esse estado de floculação difusa do ódio que satura em nós o apelo à destruição do ser, como se a objetivação do ser humano na nossa civilização correspondesse exatamente ao que, na estrutura do ego, é o pólo do ódio. O ódio não se satisfaz com o desaparecimento do adversário, ele continua. Vieira observa que o ódio é uma imaginarização do real que, necessariamente, diz respeito à relação entre eu e outro. Isso se dá pois o real no imaginário é sempre encarnado por um outro que não eu.

Em sua relação com a agressividade, o que se vela com ódio é o lugar do Outro da Lei. Diante disto, se há uma degenerescência do significante mestre, este seria um processo privilegiado para a produção de Uns convenientes com uma estrutura que não remete mais à Lei, mas à leis propostas pelos saberes nos campos políticos e morais. O Outro como lugar da Lei, agora, seria proposto como mais um outro, velando a possibilidade amorosa da fusão e acirrando a agressividade imaginária. O ódio, dessa forma, é o apagamento do Ser do outro, mas, não sem a fascinação imaginária movida por um sofrimento angustiada e cheio de medo.

Na *administração das paixões* o que está em jogo é a oferta e o manejo das possibilidades de sobrevivência à ameaça de fusão, do fazer Um. Com isso se imaginariza as ameaças de acordo com nacionalidade, sexualidade, cor da pele, forma física, ideologia política, etc. Žižek (1989) localiza um processo semelhante a formação da *fantasia ideológica*, como o que administra os antagonismos do campo social. Ao localizar a causa no outro se constrói ideologicamente um objeto

alvo do ódio. Ou seja, há uma formação pela exclusão que aparece no outro sempre como diferença, resto, que faz com que o ódio nunca se satisfaça, mas sempre procure um objeto sublime.

O caso brasileiro

A relevância radical que as chamadas redes sociais (*Twitter* e o *Facebook*, principalmente) assumiram nos últimos anos parece determinar ondas afetivas de acordo com certos direcionamentos. É sabido que essas ferramentas virtuais filtram e direcionam interesses de acordo com certas escolhas do usuário, assim, o que decorre dessa filtragem é a cada vez maior restrição de assuntos e temas que se tornam mais saturados e repetitivos. Como consequência, temos uma homogeneização de interesses e assuntos que podem intensificar pontos que catalisam e intensificam afetos como ódio, por exemplo.

Esses instrumentos facilitam os contornos afetivos por meio da viabilização de informações e imagens, que muitas vezes seguem a lógica de guerra da desinformação, ou seja, uma lógica cuja finalidade é a de confundir, cooptar, e administrar reações por meio de uma desqualificação do fato, da verdade e da razão que possivelmente pode advir do lado oposto. Logo, o engendramento de identidades se fixam a partir de laços que podemos fundamentar com as chamadas “fraternidade do corpo”. Estas fraternidades, como já mencionamos, tem como princípio a segregação sustentada em discursos que seguem uma proposta de complementaridade ou de “solução final” para as cisões do sujeito e do social. Todavia essa complementaridade é incoerente com a relação do inconsciente com o gozo. É justamente nessa incoerência que o circuito do mais-de-gozar impulsiona a produção de mais e mais informações, notícias e *updates* que saturam de imagens e sentidos o ciclo de consumo dos sujeitos.

No caso brasileiro, a partir da eleição presidencial de 2010, o acirramento e a polarização política entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) se intensificou. A disputa político-ideológica que se manifestou nas redes sociais

no Brasil nessa eleição, deu o tom do que viria três anos depois, com mais notoriedade das manifestações e dos movimentos de junho de 2013. A dicotomia política entre esses partidos se espalhou a ponto de se alardear um golpe comunista por vir de um lado e uma salvação neoliberal do outro. Petralhas e Coxinhas são as denominações que assumem as cores vermelha e azul, respectivamente.

O que viu-se com essa polarização foi uma subsequente dissolução das representatividades desses partidos pela desqualificação da categoria “político”. As denominações petista, esquerdista, esquerdopata, comunista, socialista, coxinha fascista, tucanilha, etc., figuram como significantes que marcam a falha de caráter, a disposição a corrupção, a canalhice e o cinismo de quem é conivente com a morte de milhões de pessoas em regimes ditatoriais assassinos. Nem é preciso ir muito fundo para apontar a imprecisão e a inconsistência dessas denominações. No entanto, o que nos interessa aqui é o que elas marcam justamente como seu contrário, na virtude daquele que aponta, para a honra que diz respeito à manutenção da integridade do Eu. São as pessoas que alardeiam a honestidade e se regozijam de suas virtudes em um jogo de espelhos em que assumem a imagem virtuosa opondo-se diretamente a um outro não virtuoso, o desonesto que deveria envergonhar-se. Assim como a vergonha, a honra pode ser situada em um lugar ruim, sendo reduzida a uma identificação imaginária na qual o homem honesto se olha, não estando em uma lógica cujo valor se dá em compromisso simbólico. A honra do homem honesto não faz menção à vergonha, isto é uma marca unânime nos sujeitos que se dizem não representados por nenhum partido ou posição política. Este sujeito honrado não olha o que poderia lhe dividir, lá onde estaria seu gozo e desejos obscenos (fora da cena honrada), cuidando por manter a bela imagem de si. Lacan (1969-70/1992) aponta: “Justamente porque morrer de vergonha é, para o honesto, o impossível. Vocês sabem de mim, que isto quer dizer o real” (p. 192).

Ser direita ou ser de esquerda virou denominação que borrou a dimensão da escolha ético-política e passou a ser uma denominação valorativa de caráter que localiza a falta de valor do outro no campo político. Nesse contexto, o descrédito nas lideranças tradicionais conformaram um modo de manifestação sem líderes assumidos, como

em 2013. Crise de representatividade é como foi entendido o processo em que as pessoas não se sentiam mais representadas nem por partidos nem pela imprensa (Buarque, 2015). A bandeira política do “não nos representa”, proveniente do Indignados, na Espanha, foi largamente repetida nas ruas brasileiras. Para muitos comentaristas políticos isso significou um declínio da democracia representativa, na medida em que não havia nesses movimentos, uma bandeira de sustentação partidária e ideológica.

A tentativa de se distanciar de uma liderança encarnada e representada, por um lado era a tentativa de se distanciar de uma sombra de totalitarismo, porém, como vimos com Lefort, a democracia causa uma cisão social, diante disso, observamos duas saídas: uma nos moldes da ideia foucaultiana de autogoverno e a outra no moldes de um retorno a reinvidicação de um líder salvador ou totalitário. Esse último caso parece ser a direção que se desenha no horizonte brasileiro, haja vista o ressurgimento de personagens eleitorais que brilham sob o verniz do gestor, do militar intolerante, do retorno do salvador, e da profusão de pastores neopentecostais políticos.

Todos esses personagens são sustentados por noções bastante vagas de política, esquerda, direita, legalidade, social, povo, mercado, etc. Seus discursos incidem sobre uma separação, no maniqueísmo pueril e perigoso, na assunção da verdade por meio de saberes religiosos, mercadológicos e populistas.

O ódio e o medo dão a tônica da relação com o divergente. A identificação ao objeto líder, dá a tônica da relação com o semelhante. Esse jogo é administrado de modo astuto pelos atores em questão. Desde a crítica gratuita a movimentos feministas, LGBT, a religiões afro-brasileiras, até a desqualificação por meio de adjetivos estapafúrdios como esquerdopata, a construção ideológica do inimigo se torna mais importante do que debates sobre rumos e alternativas. Eleger e localizar o objeto/alvo da angústia é manter a possibilidade de eliminar a frustração e de apagar em si o terror do gozo da diferença. É nesse sentido que se imaginariza o real no inimigo, no outro que ameaça o eu. Assim, “bandido bom é bandido morto”, “tchau querida”, “violência se combate com violência”, e mais uma infinidade de

bordões de pouco alcance crítico surgem como falas imediatas que delimitam posições discursivas que sustentam afetos. Esta é a estratégia da segregação, da “fraternidade do corpo” que funciona pela união com o suposto semelhante, até aonde ele permanece como tal.

Bibliografia

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1995). *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Askofaré, S. (2009). Da subjetividade contemporânea. *A peste*, 1(1), 165-175.
- Badiou, A. & Truong, N. (2013). *Elogio ao amor*, tradução Dorothée de Bruhard. São Paulo: Martins Fontes-selo Martins.
- Buarque, D. (2015). A Nova República acabou, diz filósofo Vladimir Safatle. *UOL*. Recuperado de: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/03/15/a-nova-republica-acabou-diz-filosofista-vladimir-safatle.htm>
- De La Boétie, E. (1999). *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense.
- Dunker, C. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo (Estado de Sítio).
- Freud, S. (1921/1969). Psicologia de grupo e a análise do ego. Em *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol. 18 (pp. 88-179). Rio de Janeiro: Imago.
- Lacan, J. (1945/1998). Tempo lógico e a asserção de uma certeza antecipada. Em *Escritos* (pp. 197-213). Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- _____. (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. Em *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- _____. (1953-54/1979). *O Seminário. Livro I. Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1961-62/2003). *O seminário, livro IX: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos-CEF, Documento de circulação interna.
- _____. (1964-65/2005). *O seminário, livro XII: Problemas cruciais da psicanálise*. Recife: Centro de Estudos Freudianos-CEF, Documento de circulação interna.
- _____. (1969-70/1992). *O Seminário. Livro XVII. O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1971-72/1997). *O saber do psicanalista*. Recife: Centro de Estudos Freudianos-CEF, Documento de circulação interna.

- _____. (1971-72/2012). *O Seminário. Livro XIX: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (1972). *Conferência de Milão: Do discurso psicanalítico*. Inédito.
- _____. (1973/2003). *Televisão*. Em *Outros Escritos* (pp. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Laclau, E. (2005/2012). *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas.
- Lefort, C. (1981/1991). *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Miller, J.-A. (1998). "A Propósito dos Afetos na Experiência Analítica". Em *As Paixões do Ser: Amor, Ódio e Ignorância* (pp. 31-52). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Perez, D. (2013). A eliminação sistemática de pessoas e os limites do político: breve ensaio sobre a ação política. Em G. C. Branco (Org.), *Terrorismo de Estado* (pp. 121-132). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Prudente, S. (2015). *Dimensões da vergonha no avesso da psicanálise: uma contraexperiência política do sujeito*. (Tese doutorado em psicologia social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Schmitt, C. (1992). *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes.
- Soler, C. (2011). *Les affects lacaniens*. Paris: PUF.
- Wine, N. (1992). *Pulsão e Inconsciente: a sublimação e o advento do sujeito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Žižek, S. (1989). *O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artigo (APA):

Lima Prudente, Sérgio Eduardo. Considerações sobre identificações e afetividades na política. *Revista Affectio Societatis*, 14(27), 206-226. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>