

IDENTIDADE, GOZO E AS POTENCIALIDADES DEMOCRÁTICAS DO POPULISMO

Thomás Zicman de Barros¹

O populismo é um perigo para a democracia ou, ao contrário, abre um caminho privilegiado rumo à democratização? Diferentes respostas a essa questão dividiram os comentaristas do mundo político nos últimos anos. Por um lado, observamos o aparecimento de livros dedicados a denunciar o populismo como síntese de todos os problemas políticos: o populismo é autoritário, irracional, antidemocrático (Stavrakakis e Jäger 2017). Por outro lado, o populismo é às vezes apresentado como o caminho para a redenção da democracia, ameaçada pela força dos mercados (Mouffe 2018). Divididos entre posições tão diferentes sobre o mesmo fenômeno, como decidir?

1. Doutorando em Ciência Política pelo Institut d'Études Politiques de Paris - Sciences Po Paris, associado ao Centre de Recherches Politiques de Sciences Po (CEVIPOF). Possui graduação em Ciências Econômicas pela Universidade de São Paulo e pós-graduação em Teoria Política do Institut d'Études Politiques de Paris - Sciences Po Paris.

Atualmente, uma reflexão acerca o populismo não pode ignorar uma das contribuições mais consequentes sobre essa temática: as teorizações de Ernesto Laclau. Como esse texto indicará, porém, mesmo sua obra não produz respostas definitivas sobre o caráter democrático dos fenômenos populistas.

Há, nos trabalhos de Laclau, um certo paradoxo. De um lado, ele critica as teorias tradicionais do populismo, que o apresentam de forma pejorativa, como um fenômeno marcadamente irracional e potencialmente antidemocrático. Para ele, o populismo não é nem positivo, nem negativo. O populismo, segundo Laclau, é acima de tudo uma lógica política. Se trata, no populismo, da articulação de diversas demandas insatisfeitas presentes na sociedade. Tal articulação se estabelece no momento em que essas demandas passam a ser vistas como equivalentes – o elemento comum que estabelece essa equivalência sendo o fato de todas as demandas continuarem insatisfeitas. Para que essa cadeia de equivalência se estabeleça, diz Laclau, é preciso em primeiro lugar um significante vazio – em outras palavras, um símbolo compartilhado que represente a totalidade das demandas. Complementarmente, o populismo deve representar um adversário comum – a lógica populista por excelência é aquela que divide o campo social em dois: “nós” contra “eles”, o “povo” contra as “elites”. Assim sendo, o populismo se distingue de uma lógica institucional na qual as demandas presentes na sociedade não se articulam e, ao contrário, são administrativamente endereçadas, uma a uma.

Nesse sentido, para Laclau, não se trata nunca de dizer se um movimento é populista ou não, mas em qual grau ele é populista (Laclau 2005a, 45–7). Segundo Laclau, o populismo não tem um conteúdo definido: Mao Tsé-Tung era populista, assim como Benito Mussolini, mas também Charles de Gaulle. Mesmo se o próprio Laclau nunca utilizou esse exemplo, é possível dizer, a partir das reflexões de Stuart Hall, que até mesmo Margaret Thatcher seria em certa medida populista. O discurso thatcherista em defesa de um “capi-

talismo popular” articulava uma série de elementos discursivos – tais como tradição, família, patriotismo, lei e ordem, economia de mercado, empreendedorismo, liderança forte, entre outros – contra certas “elites” – nesse caso, os burocratas, os sindicalistas e outros “parasitas” que se aproveitariam de forma indevida das benesses do Estado de Bem-Estar (Hall 1988, 140–2; Howarth 2000, 9). De acordo com Jean-Claude Monod, a mesma lógica seria presente, também, no discurso de Nicolas Sarkozy durante sua campanha presidencial vitoriosa, quando ele opunha “a França que se levanta cedo” aos “assistidos” que dependiam do Estado (Monod 2009, 47). Progressistas ou conservadores, liberais ou intervencionistas, todos eventualmente podem ser considerados populistas segundo Laclau.

Por outro lado, porém, Laclau defende o populismo como estratégia emancipadora. O populismo, para ele, é um veículo que permite representar setores excluídos da sociedade. O populismo teria a capacidade de colocar em questão nossas formas de vida social – toda desigualdade tradicional seria abalada pela força politizadora do populismo. Para Laclau, o populismo seria o meio necessário para expressar um projeto de democracia radical (Zicman de Barros e Stavrakakis 2017, 11).

O paradoxo emerge da aparente incompatibilidade entre defender o populismo ao mesmo tempo em que se indica que movimentos que portam conteúdos tão diferentes são todos, em certo grau, populistas.

O esforço despendido nesse texto busca pensar esse paradoxo e avaliar as potencialidades democráticas do populismo. O populismo seria sempre democrático? Seria possível distinguir dois tipos de populismo, um democrático e outro antidemocrático?

A própria formulação dessa pergunta nos força, em primeiro lugar, a explicar o que se entende por democracia – um conceito que definirá nossa ética política. O presente capítulo será, portanto, organizado em dois momentos, divididos finalmente em cinco partes. Primeiramente, tratando da dimensão simbólica do problema em

questão, serão apresentadas as bases ontológicas da Teoria do Discurso da Escola de Essex e sua concepção de democracia radical. A partir dessas noções, na segunda parte do texto será possível pensar como um populismo democrático e um populismo antidemocrático se distinguiriam. Como se tentará demonstrar, a distinção teórica entre esses dois populismos passa fundamentalmente por suas diferentes relações com a ideia de identidade. Na terceira parte do capítulo, debruçando-se sobre a dimensão afetiva do problema em questão a partir do conceito psicanalítico de gozo, se verá como os diferentes populismos implicam diferentes circuitos dos afetos. Na quarta e quinta partes, as tensões entre os dois tipos de populismo serão apresentadas a partir de uma articulação entre a Escola de Essex e o pensamento de Freud e Lacan. Finalmente, a conclusão indicará como a fronteira entre um populismo democrático e um populismo antidemocrático é na realidade uma zona cinzenta, e como um populismo democrático e sublimatório será sempre rondado por lógicas fantasmáticas.

A DIMENSÃO SIMBÓLICA

1. Discurso, identidade e democracia radical

O conceito de discurso tem uma longa trajetória, que remonta a Ferdinand de Saussure, Jacques Derrida, Michel Foucault, entre outros (Howarth 2000), mas que aqui não poderá ser retomada em detalhe. Nessa sessão, será apresentada a noção de discurso como ela foi desenvolvida pela Escola de Essex, e mais precisamente nos trabalhos de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.

Desde o aparecimento de *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), o primeiro livro que escreveram juntos, Laclau e Mouffe defendem que o conceito de discurso é uma categoria ontológica que faz alusão a tudo o que concerne à significação – nesse sentido, para eles, tudo o que diz respeito à realidade humana é discursivo.

Um discurso é um conjunto articulado de elementos linguísticos e extralinguísticos, simbólicos e afetivos. Ele comporta palavras, mas também atos. E ele comporta uma dimensão performativa: é a partir do discurso que se constrói o conjunto de nossas práticas sociais – é porque acreditamos em discursos e agimos a partir deles que eles dão forma ao nosso mundo.

Trata-se, é claro, de uma ideia que suscitou vivas críticas, sobretudo da parte do marxismo tradicional, baseado em uma noção materialista da objetividade. De acordo com Norman Geras, por exemplo, Laclau e Mouffe seriam idealistas que perigosamente ignorariam a existência de uma realidade pré-discursiva e anterior à teoria, minando as bases necessárias ao debate racional (Laclau e Mouffe 1987, 84). A resposta dos dois a tais críticas afirma, contudo, que não se trata de negar a existência de um mundo exterior. O argumento de Laclau e Mouffe aceita a objetividade de um mundo extradiscursivo que podemos estudar, mas sublinha que nenhuma significação acerca desse mundo está dada antes do discurso. Em uma boa ilustração de seu ponto de vista, os autores afirmam:

Se eu chuto um objeto esférico na rua ou se eu chuto uma bola em um jogo de futebol, o fato físico é o mesmo, mas a significação é diferente. O objeto só é futebol na medida em que ele estabelece um sistema de relações com outros objetos, e essas relações não são dadas apenas pela materialidade referencial de tais objetos mas são, ao contrário, socialmente construídas (Laclau e Mouffe 1987, 82).

Se encostarmos em uma vela acesa, nos queimaremos. Aí está o fato objetivo. Contudo, o puro ato de se queimar pode ter significados sociais bastante diferentes. Um motorista que se queima com combustível durante um acidente de carro não é entendido da mesma forma que um manifestante que decide se imolar durante uma revolta. E um mesmo fenômeno pode também suscitar interpretações muito distintas: a devastação causada por um tornado, por exemplo, pode ser vista como um evento natural pouco importante, como fruto de mudanças climáticas estruturais, como uma vingança de ordem divina ou, ainda, como resultado da falta de prevenção da parte do governo (Jørgensen e Phillips 2002, 9). Mesmo se podemos estar em profundo desacordo com algumas dessas interpretações, elas produzem efeitos sociais – ao mesmo tempo em que nos indicam como, em nossas sociedades, a significação pode ser plural.

Tal noção de discurso é fundamental porque, para além da demonstração da contingência de nossas significações, ela abre o caminho rumo a uma concepção moderna e democrática da realidade social. Com essa noção de discurso, aceita-se que não há resposta definitiva sobre a forma de organizar nossa sociedade – a resposta teológica, pré-moderna, não sendo mais suficiente. Como Claude Lefort bem disse, com o advento da modernidade, vemos a “*dissolução das referências de certeza*” e experimentamos “*uma indeterminação última quanto ao fundamento do poder, da lei e do saber*” (Lefort 1986, 29).

Isso dito, a noção de discurso de Laclau e Mouffe não para por aí. Eles avançam e desenvolvem uma teoria sobre a forma como os discursos e as identidades coletivas a eles associadas se estruturam como construções contingentes.

A partir de Ferdinand de Saussure, Laclau considera que toda identidade é relacional. Não é possível constituir um “nós” como sujeito político se não houver algo para além desse “nós”. No discurso institucionalista, o que vigora é a lógica da diferença. O campo político é fragmentado: as diversas demandas presentes na sociedade – demandas que são, como veremos, produto de um deslocamento, da divisão

constitutiva do sujeito – são tratadas separadamente, e uma pluralidade de identidades coexistem, cada uma “no seu quadrado”, com sua particularidade. Como foi indicado na introdução, o populismo segue um caminho contrário a esse. No discurso populista, a lógica que opera é a lógica de equivalência. O populismo cria uma equivalência entre diversas demandas insatisfeitas. Ele simplifica o campo político, dividindo-o, em última instância, em duas partes: “nós” e “eles”.

Nessa dinâmica, segundo Laclau, é preciso existir um ponto nodal, um elemento específico que garanta a estabilidade parcial da construção discursiva desse “nós”. A partir dos anos 1990, Laclau chamará esse ponto nodal de “significante vazio”.² O significante vazio é central porque ele dá nome à coletividade e, em o fazendo, a constitui como sujeito político coletivo – de acordo com Oliver Marchart, “*a política deve ser entendida como o próprio processo através do qual um grupo assume seu nome*” (Marchart 2007, 5).

Para Laclau, esse significante vazio é um significante particular que progressivamente perde seu conteúdo específico, e que começa a representar uma totalidade ausente mais vasta do que ele próprio, criando uma cadeia de equivalência entre diversas demandas insatisfeitas presentes na sociedade. É o caso, por exemplo, das lutas por liberdade sindical no norte da Polônia durante os anos 1980. Em um contexto de forte repressão política no qual várias reivindicações continuavam pendentes, “*as demandas do Solidarność* [o sindicato de Lech Wałęsa na cidade de Gdańsk] se tornaram o ponto de encontro de associações equivalentes mais vastas do que elas próprias” (Laclau 2005b, 217). Poderíamos pensar, também, nas Revoluções Russas, quando múltiplas demandas – tais como “Pão”, “Paz” e “Terra” – se articularam, a partir de certo momento, em torno da demanda “*Todo poder aos soviets*”. Tal deman-

2. Mesmo se o conceito de significante vazio é em geral associado ao populismo e à lógica da equivalência, Laclau nos convida a pensar sobre a presença de tais significantes até mesmo nos ditos discursos institucionalistas. De partida, se a distinção entre um discurso populista e um discurso institucionalista é uma questão de grau, então é possível encontrar equivalências também no institucionalismo. De fato, mesmo os discursos nos quais a lógica da diferença prevalece – incluindo em suas versões mais radicais, como no discurso do apartheid – é possível encontrar referências a uma universalidade ausente (Norval 1996, 173; ver também Butler, Laclau, e Laddaga 1997).

da específica tornou-se representante de uma universalidade ausente – constituindo, a partir dessa representação, o povo russo como sujeito revolucionário.

No caso do populismo, o significante vazio é frequentemente o “povo”, um termo capaz de unificar diversos setores da sociedade contra um adversário comum: as elites. Isso dito, para Laclau todo significante, e mesmo o nome de um líder, pode potencialmente se tornar um significante vazio (Laclau 2005b, 100). Na Argentina durante o exílio de Juan Domingo Perón, diz Laclau, a demanda “Perón no poder” e o próprio nome do caudilho teriam reunido uma série de insatisfações – frequentemente insatisfações contraditórias entre si, como se tornou claro no momento do retorno de Perón ao país, em 20 de junho de 1973, quando do Massacre de Ezeiza – contra o regime antiperonista em vigor.

Mais populista ou mais institucionalista, um discurso é dito hegemônico quando ele consegue definir provisoriamente o significado dos termos do debate público. Um discurso hegemônico é aquele que faz “*de suas lógicas e regras as regras ‘naturais’ da comunidade*”, e que “*contribui para a desativação, ou ao esquecimento, dos projetos rivais contra os quais ele lutava*” (Zac e Sayyid 1998, 262). Tudo que o ultrapassa, todo projeto rival se torna incompreensível (Norval 1996, 173). Um discurso hegemônico é aquele que se estabelece como fundamento da ordem simbólica, que fixa as identidades, e que não permite o deslocamento das fronteiras que separam o “nós” e os “outros”.

Para melhor compreender essa ideia, é preciso retomar uma evolução no pensamento de Laclau. Em 1985, quando ele publica *Hegemony and Socialist Strategy* com Chantal Mouffe, o conceito de antagonismo é ainda pensado como nomeando o que ameaça nossas identidades: o inimigo, o outro, apresenta um discurso rival que, incomensurável e em desacordo com o nosso, coloca em causa nossa identidade (Laclau e Mouffe 1985, 124-5). Tal ideia, no entanto, evoluiu a partir de uma série de críticas desenvolvidas pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek. Segundo Žižek, essa primeira noção de antagonismo se baseava sobre a ilusão

“*que após a possível aniquilação do inimigo antagônico, eu iria finalmente abolir o antagonismo e chegar a uma identidade comigo mesmo*” (Žižek 1990, 251). De acordo com ele, a posição original de Laclau e Mouffe ignoraria a noção já mencionada do caráter relacional de toda identidade: para que “nós” existamos, é preciso haver outros. O argumento de Žižek, portanto, é de que o outro, o antagonista, já faz parte de nosso discurso – sua ameaça estando, ao menos parcialmente, simbolicamente controlada.

É inspirado por essas críticas que Laclau avança em sua teoria de forma a distinguir o social e o político (Laclau 1990, 160). O social, para Laclau, é precisamente o conjunto de práticas sociais rotinizadas hegemônicas que reproduzimos no cotidiano. O social sedimenta, reafirma as identidades: mesmo em uma relação antagônica que opõe “nós” e “eles”, os dois polos adversários apenas se reafirmam mutuamente – paradoxalmente, o inimigo é parte constituinte de um discurso, e seu caráter ameaçador, na realidade, apenas nos define enquanto sua negação.³ Como Lasse Thomassen bem indicou, o antagonismo discursivo apresentado por George W. Bush opondo “o mundo livre” ao “terrorismo” servia para lhe dar legitimidade – paradoxalmente, cada nova ameaça terrorista apenas reforçava a necessidade de sua liderança (Thomassen 2005a, 105-8).

O político, por sua vez, se refere ao momento de instituição do social, quando novas práticas e identidades se estabelecem (Laclau 1999, 146). O “momento do político” revela o caráter arbitrário e contingente da vida social e, dentro dessa, das fronteiras que defines nossas identidades coletivas, abrindo espaço para sua rearticulação – um processo criador que emerge mas que é também limitado pelas lacunas da ordem simbólica. Como Lilian Zac e Bobby Sayyid bem ilustraram:

3. Isso se torna ainda mais claro se considerarmos que às vezes, na relação entre discursos de dois grupos, um se insere na lógica populista do confronto enquanto outro se inscreveria na lógica institucionalista. Guardada toda medida, os estudos sobre as tribos Winnebago feitos por Claude Lévi-Strauss apresentam um bom exemplo dessa situação na qual diferentes perspectivas coexistem (Butler, Laclau, e Žižek 2000, 112-13).

A política não é como um jogo de xadrez. Na política, é possível quebrar as regras do jogo, por exemplo, chutando o tabuleiro de xadrez. Chutar o tabuleiro não é algo interno ao jogo de xadrez [...]. A política é precisamente um jogo cujos fins estão abertos, e que busca fazer as regras e desenhar as fronteiras dessas regras (Zac e Sayyid 1998, 252).

Essa característica do “político” explica por que suas expressões empíricas – as irrupções populistas e as manifestações de indignação recentes, por exemplo – são vistas, em geral, como surpreendentes. Como Žižek notou, nesses momentos de irrupção política – que ele aproxima da noção de ato analítico – o escandaloso, o impossível, o impensável ocorre, e os próprios atores que os protagonizam afirmando não compreender como conseguiram que algo desse tipo fosse feito (Žižek 1998, 14). E Žižek adiciona, comentando um desses “momentos” – mais uma vez, as “prematuras” Revoluções Russas – que esses processos criam, retrospectivamente, as condições de sua própria emergência: o discurso se transforma, e aquilo que era impossível pode se tornar, subitamente, inevitável (Žižek 2008, 311–6). O “momento do político” apresenta um novo discurso, exterior aos antagonismos existentes, que coloca em evidência a falta constitutiva que atravessa as identidades em vigor – a falta de base sólida de nossas práticas rotinizadas – de forma a desestabilizá-las e, assim, abre o caminho para a mobilização dos excluídos do discurso dominante.

Dessa forma, compreende-se como o conceito de discurso fornece as bases para o que se pode chamar de ética da democracia radical. A democracia radical busca acentuar o caráter contingente de todo discurso e de toda identidade, institucionalizando o “momento do político”.

2. Heterogeneidade e populismo

A democracia radical não é nem um regime, nem uma forma de seleção de líderes. Ela é, antes de qualquer coisa, uma ética, uma forma de ver o mundo (Glynos 2003, 191).

A democracia radical visa a aceitar a contingência de nossas identidades e das formas de nossa vida social – e, para aí chegar, ela nos convida a estabelecer uma nova relação com o que Laclau chamou de heterogeneidade.

O conceito de heterogeneidade tem suas raízes na filosofia de Georges Bataille. O pensamento de Bataille se interessava pelos resíduos que a sociedade produz e não consegue absorver simbolicamente. No pensamento de Jacques Rancière, a heterogeneidade se aproxima do que ele chama de “parte dos sem-parte” (Rancière 1995, 31). O heterogêneo, muito simplesmente, é um real excluído da ordem simbólica, uma limitação de tal ordem que, quando da sua emergência, a coloca em xeque.

Nessa linha, Laclau associa o heterogêneo ao que G. W. Hegel chamava de “povos sem história”, que não encontram lugar na lógica dialética que governaria a história e que, para Laclau, indicariam a inconsistência da teoria hegeliana:

[...] há, porém, um ponto cego [na concepção dialética da história em Hegel]: aquilo que Hegel chama de “povos sem história”. [...] Eu os comparei com [...] o resíduo que sobra em um tubo de ensaio após um experimento químico. Essa presença não-histórica é como a gota de óleo que destrói o pote de mel, pois a existência de um excesso contingente [...] torna essa dialética igualmente contingente e, como resultado, toda a visão da histórica como um conjunto coerente é pelo menos prejudicada (Laclau 2006, 666).

O heterogêneo é também comparado por Laclau ao lumpemproletariado como formulado por Karl Marx – excluído do antagonismo entre o proletariado e a burguesia porque excluído da produção econômica que dá aos atores sociais seus papéis. Segundo Laclau, a dicotomia marxista tradicional, opondo trabalhadores e patrões, não seria tão subversiva. Na realidade, tal antagonismo apenas reafirmaria as identidades dos dois lados beligerantes – os proletários e os burgueses. Mesmo se eles disputam os mesmos elementos discursivos, esses elementos já estariam dentro da ordem simbólica. O caráter verdadeiramente subversivo residiria precisamente no lumpemproletariado: sua aparição na esfera pública chacoalharia o discurso hegemônico. Para Laclau, um grupo subordinado “*deve ter alguma coisa da natureza do lumpemproletariado*”, como símbolo do heterogêneo, se quer verdadeiramente ameaçar as identidades em vigor (Laclau 2005b, 152).

É possível pensar em outros casos para ilustrar a heterogeneidade. Gayatri Chakravorty Spivak, por exemplo, dará outro nome a essa categoria: ela os chamará de “subalternos”, e apresentará as mulheres indianas durante o período colonial como um dos grupos excluídos da ordem simbólica na disputa entre colonizados e colonizadores (Spivak 1988). Enfim, podemos também adicionar à categoria de heterogeneidade todas as minorias de gênero não-binário, como as *drag-queens* e as transexuais no pensamento de Judith Butler, capazes de abalar a dicotomia tradicional entre mulheres e patriarcado (Butler 1990).

Isso dito, o uso desses exemplos concretos não deve nos levar a pensar que o heterogêneo se reduz a grupos sociais excluídos. Na verdade, todos esses exemplos são produto da análise de discurso, e não anteriores a ela. O risco, aqui, é de cair no essencialismo e começar a acreditar que tais grupos existem como entidades concretas, antes da representação. O heterogêneo se refere às aporias do discurso, ao real lacaniano. Como Thomassen bem notou:

Heterogeneidade é apenas um termo [...] que eu utilizo para falar das diferentes aporias discursivas, especialmente aquelas que pertencem à exclusão. Assim, mesmo se o uso do termo hetero-

geneidade é já uma representação parcial do que se supõe resistir à representação, a heterogeneidade não reivindica agarrar o que quer que seja “em si”. A heterogeneidade se refere precisamente aos limites internos da representação, e não a alguma coisa para além ou fora da representação (Thomassen 2005a, 113-14).

No mesmo sentido, Žižek adicionaria que

[...] o real não é uma realidade substantiva transcendente que, desde fora, perturba o equilíbrio do simbólico, mas o obstáculo imanente, a pedra no caminho da própria ordem simbólica (Žižek 2008, 319).

Com tais noções em mente, podemos dizer que o “momento do político” é precisamente o momento de irrupção do heterogêneo, o momento em que ele emerge e desestabiliza as formações discursivas existentes, abrindo caminho para novas inscrições simbólicas, novas sedimentações parciais.

Se Laclau vê potencialidades democráticas no populismo, é porque considera o populismo como o meio de incorporação do heterogêneo *par excellence*. Trabalhando nas margens da ordem simbólica, o populismo poderia mobilizar e politizar o que está excluído do discurso hegemônico.

Isso dito, será que o populismo opera sempre às margens da ordem simbólica, na lógica de institucionalização do momento do político? A partir de Laclau, torna-se claro que a simples dicotomia populista que divide o campo político em duas partes – “nós” e “eles” – não implica necessariamente o abalo das fronteiras que definem as identidades.

Assim, podemos dizer, em termos abstratos, que a distinção entre um populismo democrático e um populismo antidemocrático depende da relação de cada um com a identidade e com o heterogêneo. O populismo democrático exige a incorporação constante da heterogeneidade – em outras palavras, a problematização incessante de sua própria identidade, e uma relação com o significante “povo” visto como horizonte aberto, como significante verdadeiramente vazio que buscamos

sempre significar, mas cujas significações parciais são aceitas em sua incompletude e contingência, se aproximando do que Jacques Derrida chamou de “democracia por vir” (Stavrakakis 1999, 139; Norval 2007, 145-52). O populismo antidemocrático, por sua vez, constrói o “povo” como entidade fechada. Mesmo se ele incorpora o heterogêneo – como, por exemplo, Donald Trump o fazia durante sua campanha que reivindicava a representação de uma “maioria silenciosa” – ele o faz apenas parcialmente. Como Glynos bem indicou, movimentos de contestação poder ser tão ideológicos quanto discursos dedicados a proteger a ordem em vigor (Glynos 2008, 292). Dessa forma, fazendo um paralelo com conceitos psicanalíticos, podemos dizer que o populismo antidemocrático se aproxima da passagem ao ato, de uma ruptura improdutiva, oposta ao ato analítico – esse último produtor de novas inscrições simbólicas. O populismo antidemocrático incorpora certos setores excluídos, mas o faz a partir da discriminação de imigrantes e outras minorias (Stavrakakis 2017, 79). Como Thomassen bem disse alhures:

Não devemos ser levados a pensar que, normativamente, há algo de inerentemente progressista relativo à heterogeneidade. De fato, mesmo que Marx encontre potenciais revolucionários na espontaneidade do lumpemproletariado, ele identifica também o lumpemproletariado como uma força regressiva e como o fundamento para o discurso conservador do bonapartismo (Thomassen 2005b, 301).

No populismo antidemocrático, o povo não é um horizonte aberto, mas comporta uma raiz étnica, proibindo a reencenação do momento do político. Ao invés de instaurar a dúvida, a contingência, ele instaura a promessa de certeza e identidade.

Evidentemente, é preciso se perguntar se o populismo democrático é politicamente viável – ou seja, se pode se inscrever no tempo ou, ao contrário, se não será sempre rondado pela promessa de uma identidade fechada. Pode-se construir uma hegemonia que coloca em questão suas próprias bases – uma paradoxal hegemonia contra-hegemônica?

A DIMENSÃO AFETIVA

3. Gozo, fantasia e vazio

Um discurso hegemônico não se sustenta apenas sobre a retórica. Tal ideia tornou-se clara a partir das contribuições de Yannis Stavrakakis, um antigo orientando de Ernesto Laclau que contribuiu para a incorporação formalizada de conceitos psicanalíticos na Teoria do Discurso – convidando o próprio Laclau a explicitar os pontos onde a teoria lacaniana o havia inspirado.

De acordo com Stavrakakis, se o discurso fosse apenas retórica, seria impossível compreender sua força, compreender por que um significante vazio é mais estável e mais poderoso do que outro, e por que obedecemos (Stavrakakis 2007, 20-21). Se nenhum regime pode se basear exclusivamente sobre a coerção física, a obediência só pode ser explicada se em alguma medida nós desejamos obedecer, se há um investimento afetivo em relação ao comando. O conceito de afeto, aqui, pode ser definido como uma energia libidinal nos limites da mediação simbólica (Stavrakakis 2007, 91). É a partir dessa noção que podemos entender que, em nossa servidão voluntária, experimentamos certa forma de regozijo. O conceito de gozo é central nos trabalhos psicanalíticos de Jacques Lacan. Trata-se de um prazer inconsciente, guiado pela pulsão de morte, e que pode se expressar como desprazer no nível consciente.

Uma questão frequentemente endereçada à Teoria do Discurso diz respeito a como articular a dimensão psicanalítica – em geral associada aos traumas do sujeito particular – e a dimensão política que ultrapassa o sujeito e discute dinâmicas coletivas. Mesmo se justa, essa questão ignora a história da psicanálise.

Desde Freud, os psicanalistas utilizam seu ferramental teórico para pensar nossas sociedades – e, na direção inversa, se informam de questões sociais para mais bem formular suas teorias sobre o sujeito. No primeiro sentido, já em seu texto sobre *Psicologia de massas e análise do Eu* (1921), Freud mostra como a formação de massas segue dinâmicas narcísicas – na introdução desse texto, ele chega a dizer que “a psi-

cológia individual se apresenta desde o princípio como sendo, ao mesmo tempo, de certa forma, uma psicologia social” (Freud 1921, 10). No segundo sentido, como sugerido por Étienne Balibar, o conceito de superego, uma das instâncias mais importantes da segunda tópica de Freud, seria fruto de seu debate com Hans Kelsen sobre a obediência ao Estado (Balibar 2011, 383-434). Tal articulação continuou em Freud com *Mal-Estar na Civilização* (1929), entre outros textos, e na pluma de outros psicanalistas. Assim, em última instância, do ponto de vista da psicanálise não há distinção clara entre o nível subjetivo e o nível coletivo.

Voltando ao conceito lacaniano de gozo, constatamos que nossa socialização ocorre no ambiente familiar, e que somos influenciados pelas expectativas e pelas regras de nossos pais e outros adultos importantes em nossa infância, exercendo uma função de castração. Quando nasce, o bebê não se entende ainda como uma totalidade independente. Em sua relação quase simbiótica com a mãe, não há fronteira clara definindo onde um acaba e outro começa. O bebê não conhece limite, nem entre ele mesmo e sua mãe, nem para a satisfação de suas pulsões: tudo nele é excessivo. Ele experimenta – ou, para ser preciso, ele idealizará retrospectivamente essa situação como se ele experimentasse – um estado de gozo pleno pré-simbólico.

É a partir da relação com adultos, no processo de entrada no campo social da linguagem, que esse gozo pleno será castrado e irreparavelmente perdido. Uma vez na linguagem, o sujeito só pode obter uma identidade se identificando narcisisticamente com algo que é exterior a ele (Lacan, *Écrits*, 524). Contudo, as diversas representações simbólicas não serão jamais capazes de dar conta da plenitude perdida, de cobrir a falta de gozo (Laclau 2005b, 112-3). Quando da castração simbólica, o bebê faz convergir o conjunto desarticulado de pulsões parciais que o constituía no momento do nascimento e começa a se ver como uma totalidade fechada. Ele se torna um sujeito descentrado, deslocado, dividido entre, de um lado, ele próprio como falta de gozo e, de outro lado, como um objeto exterior que promete cobrir essa falta, mas que não poderá jamais ser internalizado (Glynos e Stavrakakis 2008, 263).

O processo de castração simbólica implica a conformação aos ideais e às normas aprendidas na família. No entanto, esses últimos são sempre informados e configurados por uma ordem simbólica que é coletiva. É o coletivo que forja o sujeito lacaniano como sujeito dividido, e é também no coletivo que esse sujeito pode buscar respostas às angústias que o constituem, onde ele pode buscar o gozo pré-simbólico perdido.

Mesmo se esse primeiro gozo idealização continua simbolicamente inacessível, outras formas de gozo se fazem presentes na vida adulta. Haveria ao menos duas modalidades de gozo politicamente relevantes – cada uma associada a diferentes formas de circular os afetos: o gozo fantasmático e o gozo do vazio (Stavrakakis 2007, 196-97; Glynos e Stavrakakis 2008, 261-62). Como veremos, definir qual forma de gozo prevalece nos fenômenos populistas é uma etapa central para se descobrir se tratamos de experiências compatíveis com um projeto de democracia radical ou não.

Começamos pela fantasia. Segundo Jason Glynos,

[As fantasias] dão forma a nossa maneira de “ver” a realidade, incluindo seus problemas e solução, e portanto estruturam a maneira como agimos no mundo (Glynos 2011, 67).

A fantasia se apoia sobre dois pilares. Em primeiro lugar, a apresentação de um objeto exterior idealizado que incarna a promessa de reencontro com o gozo pré-simbólico perdido. Em termos políticos, a fantasia busca esconder a contingência fundamental de nossas práticas sociais, prometendo a instauração de uma sociedade plenamente reconciliada, sem antagonismos (Stavrakakis 2007, 196-7). Seu exemplo mais evidente são os discursos nacionalistas, prometendo o reencontro com o paraíso perdido – para retomar a fórmula de Trump, “*Make America Great Again*” – ou a marcha rumo a um futuro glorioso ao qual o povo estaria predestinado. Gozamos dessa promessa, por antecipação.

O exemplo do nacionalismo nos remete a uma das reflexões de Slavoj Žižek sobre a fantasia. De acordo com ele, o discurso fantasmático inclui sempre o que ele chama de “ladrões de gozo” (Žižek 1993,

200). Segundo Žižek, nossos modos de gozo são sempre constituídos em relação com o gozar dos outros. Assim, na fantasia, o gozo do outro é apresentado como responsável pela nossa falta de gozo. Se o paraíso perdido não se instala, é porque alguém o impede. Além disso, na fantasia, se o outro goza, trata-se de um gozo obsceno, não merecido. O outro goza às nossas custas. O judeu, aqui, é o exemplo mais claro: na propaganda antissemita, ele é o bode expiatório apresentado como monstro covarde que mina a grandeza da nação e que, por conseguinte, deveria ser eliminado.

O antagonismo externaliza nossa divisão subjetiva, e atribui ao outro a responsabilidade de nossa incompletude simbólica – de tal forma que, ao invés de ser visto como um adversário a respeitar em uma lógica agonística, o outro se torna um inimigo a abater.

Vale sublinhar que, para Žižek, o caráter fantasmático de um discurso não tem nenhuma relação com seu conteúdo de verdade. Inspirado por Jacques Lacan, o filósofo esloveno afirma que, mesmo se o que um marido ciumento diz de sua esposa – que ela dorme com todos os homens da cidade – fosse verdade, seu ciúme continuaria sendo patológico (Butler, Laclau, e Žižek 2000, 126-7). A mesma lógica valeria para a política: mesmo se for verdade, digamos, que a ganância de Wall Street é responsável pela crise econômica, e mesmo se for necessário

reformular profundamente o sistema financeiro, idealizar uma sociedade reconciliada na qual os banqueiros seriam eliminados segue na mesma lógica da fantasia. A patologia da fantasia reside na promessa de gozo pleno, de um retorno ao gozo pré-simbólico.

A questão é que uma tal promessa de uma sociedade ideal não pode se realizar. Mesmo após uma possível eliminação dos “ladrões de gozo”, nós não retornaríamos à situação de gozo pré-simbólico – o que, na prática, coloca problemas para o discurso fantasmático, incapaz de entregar o que promete. Assim, para resistir, o segundo pilar que sustenta a fantasia são certas experiências parciais do corpo que ajudam a nutrir a ilusão de um gozo pleno que emerge no horizonte (Stavrakakis 2007, 196-7). É o caso, por exemplo, das grandes festas nacionais, ou das grandes competições esportivas. Contudo, esses momentos de êxtase coletivo, de gozo do corpo, não dariam conta da plenitude fantasmática: “*Não é isso – eis o grito pelo qual se distingue o gozo obtido daquele esperado*” (Lacan, XX, 142). A promessa persiste – talvez passando metonimicamente de um objeto idealizado a outro – mas não poderá jamais ser realizada (Stavrakakis 1999, 49).

É preciso adicionar que a lógica da fantasia, como Yannis Stavrakakis bem notou, estava presente nas grandes ideologias do século vinte – como na promessa de uma sociedade comunista – mas também no consumismo. Nos dois casos, objetos particulares são idealizados e apresentados prometendo cobrir a falta constitutiva do sujeito. De acordo com ele, em uma entrevista recente,

[...] para algumas pessoas, a promessa utópica, comunitária, de uma sociedade de esquerda ou comunista pode exercer a mesma função que, para outras pessoas, é exercida pela propaganda consumista de uma nova Lamborghini (Zicman de Barros e Stavrakakis 2017, 11).

Poderíamos, porém, escapar da lógica da fantasia? A democracia pode se basear sobre outra forma de gozo? Certas leituras de Žižek nos indicariam que isso seria impossível. Citando Jacques-Alain Miller, ele

afirma que a democracia seria um “deserto de gozo”, e que o crescimento de paixões na política só aumentaria o fundamentalismo, a destruição, os massacres e outras catástrofes (Žižek 2004, 111-2; ver também Miller 2003, 146-7).

Não obstante, como já dissemos, próximo ao fim de seu ensino Lacan apresenta um outro gozo: o gozo do vazio (Lacan, XX, 97). Essa outra modalidade de gozo, excessiva, não-controlada, seria talvez mais compatível com uma ética democrática (Stavrakakis 2007, 279). De acordo com Glynos e Stavrakakis:

Aqui [nesse outro gozo do vazio], o sujeito reconhece e afirma a contingência das relações sociais e persegue um gozo que não é guiado pelo impulso de “completar”, de “totalizar”, ou de “fazer todo”, um gozo situado, ao contrário, do lado do não-todo (Glynos e Stavrakakis 2008, 263).

Não estamos, porém, diante de um gozo resignado. O gozo do vazio é um gozo de abertura ao impossível – não a um impossível idealizado, a utopia fantasmática, mas o impossível como o que está à margem, nos limites da ordem simbólica que estrutura nossa vida social. Trata-se de um gozo para além do simbólico (Metzger 2017, 89-90). Seria, talvez, um gozo do desamparo – o afeto da destituição subjetiva, da crítica da identidade, da aceitação do heterogêneo e da transformação do impossível em possível (Safat e 2015, 55, 68-70).

Com essas noções em mente, a distinção entre populismo antidemocrático e populismo democrático ganha novo contorno:

o populismo antidemocrático produziria do gozo fantasmático, enquanto o populismo democrático operaria de forma a produzir gozo do vazio. Em um caso, estamos na instituição da fantasia. No outro, apontamos o caminho rumo à sua travessia.

4. Massas, sublimação e idealização

Isso dito, a noção de significante vazio como elemento que garante a coesão discursiva do populismo comportaria tal distinção? Como se tentará mostrar nas próximas duas sessões, mesmo que Laclau esboce uma distinção entre populismo democrático e populismo antidemocrático, em sua obra essa diferença não está nunca clara. Isso se junta, como também veremos, ao fato de, empiricamente, esses dois tipos de populismo tenderem sempre a se amalgamar.

Os problemas emergem de partida quando voltamos à incorporação de conceitos psicanalíticos na formulação da noção de significante vazio. Para Laclau, a lógica do significante vazio é a mesma lógica do que a psicanálise chama de sublimação (Laclau 2005b, 116). Seria então possível se perguntar: a sublimação opera na lógica da fantasia ou na lógica do gozo do vazio?

Começemos por nos perguntar o que é a sublimação. Trata-se, sem dúvida, de um conceito cuja formulação é a menos sistemática em psicanálise – o que não quer dizer que não se tenha muitas passagens tratando sobre esse tema na obra freudiana (Assoun 2017, 5). Com efeito, Freud utilizou esse termo diversas vezes. O problema é que ele jamais dedicou um texto metapsicológico a essa noção – se, como alguns acreditam, esse texto foi rascunhado, seu esboço teria se perdido (Metzger 2017, 38).

Em Freud, a partir dos elementos que podemos reunir, a sublimação é um dos destinos possíveis da pulsão. Ela se produz quando uma pulsão sexual, impedida de encontrar seu objeto, é desviada de seu alvo, deriva, sua energia libidinal sendo conduzida à produção de outros objetos menos primitivos e socialmente valorizados – daí a relação frequentemente sublinhada entre sublimação e produção artística. Nesse sentido, é importante sublinhar que a sublimação não é nunca um fenômeno solitário – desde Freud, ela implica uma dimensão de reconhecimento social e aparece como um meio possível para a construção de vínculos sociais.

Uma melhor compreensão desse conceito emerge da distinção que Freud apresenta, em sua *Introdução do Narcisismo* (1914), entre sublima-

ção e idealização. A sublimação nos afasta do objeto sexual, enquanto a idealização – sinônimo de “*embelezamento e enobrecimento dos conteúdos representativos*” (de Mijolla-Mellor 2003, 95) – se apegando ao objeto, aumenta-o, superestima-o (Freud 1914, 28), o apresenta ilusoriamente como se ele incarnasse os ideais do sujeito (de Mijolla-Mellor 2003, 107), nos remetendo à lógica da fantasia. Por conseguinte, a sublimação se distingue da idealização igualmente em um outro ponto. Se a constituição de ideais é o motor por detrás da repressão da pulsão, a sublimação, ao contrário, estabelece uma outra relação com os ideais, operando para além da “*barragem da censura*” (de Mijolla-Mellor 2003, 95). Ela pode ser definida como a ausência de recalque (Freud 1914, 28) – e, daí podemos deduzir, das subseqüentes formações de sintomas. Nesse sentido, a sublimação surge às vezes, nos textos de Freud, como “*a saída feliz do tratamento*” (de Mijolla-Mellor 2003, 93).

À primeira vista, então, mesmo se Laclau não fala de idealização em sua teoria do significante vazio, transpondo a distinção freudiana para nosso debate sobre o populismo, podemos dizer que o populismo antidemocrático operaria na lógica da idealização, enquanto o populismo democrático seria mais próximo da sublimação. Se a idealização apresenta um objeto superestimado, a sublimação desvia desse objeto, numa aceitação produtiva de sua impossibilidade.

A questão é que a diferença entre sublimação e idealização não é sempre clara – na realidade, essas duas noções desenvolvem relações complexas (Assoun 2017, 2734, 50–1). Mesmo em sua teoria do narcisismo, Freud afirma que a idealização poderia “incitar” a sublimação (Freud 1914, 28). Alguns anos mais tarde, quando Freud discute as formações de massa – uma situação marcada pela idealização, ele fala de “*entrega sublimada a uma ideia abstrata*” para se referir à relação entre os membros da massa e seus ideais (Freud 1921, 55–6, 80–4; de Mijolla-Mellor 2003, 1045). Essa tensão conceitual, nós veremos, será muito produtiva para nossa reflexão sobre o populismo.

A teoria freudiana das massas já nos é conhecida: na massa, seus diferentes membros colocam o mesmo objeto exterior – o líder ou uma

ideia que exerce uma função diretiva – no lugar de ideal do eu – daí a importância da idealização. Se trata, para Freud, de um processo generalizado: a lógica das massas se expressa também para além das multidões transitórias, podendo ser diagnosticada em organizações estáveis como a Igreja e o Exército. No entanto, mesmo se Freud generaliza a lógica das massas, se afastando de certas teorias que o precederam e que apresentavam esses fenômenos como sendo necessariamente irracionais e perigosos, a leitura freudiana continua a indicar os riscos dos comportamentos de grupo.

Freud afirma que a formação de massas, o estado amoroso e a hipnose só se distinguiriam em termos de dimensão. Os três obedeceriam à mesma lógica da idealização. A sublimação aparece implicitamente no texto freudiano sobre as massas precisamente porque ela compartilha com o estado amoroso – onde a idealização tem primazia – a confrontação com a impossibilidade de satisfazer a pulsão sexual. No estado amoroso, o objeto do amor assume uma posição imponente, se apresenta como se não houvesse falhas, podendo levar o sujeito a praticar atos de loucura. Segundo Freud, no estado amoroso,

[...] o eu se torna cada vez menos exigente, e cada vez mais modesto, enquanto o objeto se torna cada vez mais grandioso e precioso, atraindo sobre ele todo amor que o eu poderia experimentar por si mesmo, o que pode ter por consequência natural o sacrifício completo do eu. O objeto absorve, devora, por assim dizer, o eu. [...]

[...] Simultaneamente, com essa “entrega” do eu ao objeto, que não se distingue mais da *entrega sublimada* [sublimierten Hingabe] a uma ideia abstrata, deixam de operar completamente as funções conferidas ao ideal do Eu. Cala a crítica exercida por essa instância; tudo o que o objeto faz e pede é justo e irrepreensível. A consciência não se aplica a nada que acontece a favor do objeto; na cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorsos, um criminoso (Freud 1921, 55–56, grifos nossos).

Portanto, já em Freud podemos encontrar certa ambivalência em relação à sublimação.⁴ Distinguida da idealização, ela parece contudo estabelecer uma relação tensa com essa. Voltamos, aqui, a uma outra versão de nosso velho problema: dada a proximidade entre sublimação e idealização, há o risco de que a aceitação produtiva da impossibilidade de reencontrar o objeto derrape rumo à idealização fantasmática desse objeto?

Essa questão é central. E ela nos indica um problema no que diz respeito à teoria de Laclau: se por um lado idealização e sublimação desenvolvem relações complexas, por outro lado uma distinção teórica desse tipo parece fundamental para pensarmos a diferença entre populismo democrático e populismo antidemocrático. Se restringindo a falar de sublimação, Laclau escapa dessa problemática – o que, nos parece, o leva a ter certo viés sobre as potencialidades democráticas do populismo. Como tentaremos mostrar em seguida, essa questão permanece mesmo quando sublinhamos, como é preciso, que o conceito de sublimação utilizado por Laclau vem sobretudo de outra abordagem teórica: a abordagem lacaniana.

Com efeito, Lacan fornece uma outra definição de sublimação, diferente daquela de Freud. Sua célebre fórmula afirma que a sublimação eleva um objeto particular à dignidade da Coisa (*das Ding*). Se compreendemos a Coisa como um real não-simbolizável que se refere ao gozo pleno mítico, então à primeira vista a definição lacaniana de sublimação poderia nos levar a pensar que estaríamos, aqui, na lógica da idealização e do desejo que coloca o objeto do amor numa posição capaz de cegar o sujeito a toda crítica. Contudo, mesmo se essa primeira abordagem nos indica reflexões importantes, a fórmula de Lacan vai explicitamente em uma outra direção.

Reformulando a noção de pulsão, Lacan rejeita as interpretações que viam nos escritos de Freud um alvo naturalmente sexual para a

4. Mesmo em um período posterior da teorização freudiana, quando a noção de sublimação ganha uma nova formulação, o conceito permanece ambivalente. Após ligar a sublimação à ideia de separação de pulsões, Freud, nos convida a pensar que a presença da sublimação em uma cultura seria proporcional à presença da pulsão de morte destrutiva nessa mesma cultura (Freud 1923, 71).

pulsão – a distinção entre o sexual e o não-sexual estando descartada desde o princípio na obra de Lacan. Segundo ele, “*o jogo sexual mais cru pode ser objeto de uma poesia, sem que essa perca dessa forma uma referência sublimante*” (Lacan, VII, 191). Em Lacan, a pulsão é definida como sendo precisamente marcada pelo desvio. Sublimar, nesse sentido, é exatamente aceitar e tornar explícita a impossível satisfação da pulsão por objetos empíricos.

Quando Lacan se refere à Coisa na sublimação, trata-se da Coisa como vazio, como lugar impossível. Por mais paradoxal que pareça, o objeto particular elevado à dignidade da Coisa apenas representa e constrói esse vazio – ele dá as coordenadas de um centro impossível ao qual nos referimos, mas que não tentamos nunca encontrar (Metzger 2017, 73). Sua função é paradoxal porque a Coisa está “*em ligação com o objeto e para além dele*” (Assoun 2017, 124). Mesmo que a Coisa “*exceda a todo objeto*”, que ela invoque o real, ela precisa do objeto para se inscrever simbolicamente, para “*realizar o contorno*” da pulsão (Assoun 2017, 94, 124). Esse objeto é portanto uma “*imagem que é destruição da imagem*” (Safatle 2005, 689). O objeto na pulsão é assim diferente do objeto no desejo – a fixação sobre aquele não é desfeita ao final da análise como ocorre com esse (Safatle 2005, 680). Se seguimos Žižek, a pulsão é, em certa medida, o que sobra ao final da análise, quando o caráter fantasmático dos objetos se torna claro. Na pulsão – que, mais uma vez, se caracteriza pela não-satisfação por objetos empíricos – o objeto é esse ponto ao redor do qual circulamos, sem jamais chegarmos lá (Žižek 2008, 327).

Ao invés de reproduzir a lógica da fantasia e da fascinação idealizada dos objetos, a sublimação nos indicaria a impossibilidade de um gozo pleno, nos faria circular em torno de um objeto impossível e, segundo certos comentadores, abriria a possibilidade de um outro gozo, de um gozo do vazio (Metzger 2017, 8790). Estaríamos próximos de uma satisfação “*que se satisfaz do que é destinado à insatisfação*” (Assoun 2017, 125). Assim, a sublimação é próxima, em Lacan, de uma ética da psicanálise (Metzger 2017, 34) – comparável ao *ethos* da democracia radical.

A partir de Lacan, podemos compreender por que é produtivo usar o conceito de sublimação para se pensar nas potencialidades democráticas do populismo. Mesmo se a incorporação de noções psicanalíticas, inspirada por Joan Copjec, não é sempre clara em Laclau, a partir de seu pensamento é possível ver a sublimação como processo de construção de um corpo político da mesma forma como – para retomar um exemplo lacaniano – um pote de barro é construído, com um vazio no interior (Stavrakakis 1999, 132). Trata-se, como diz Laclau sobre a democracia, da “*produção da vacuidade a partir da operação de lógicas hegemônicas*” (Laclau 2005b, 166). Construímos o “povo” como uma universalidade – que, como tal, é particular – que se distingue por ser aberta. Ela institui um espaço simbólico não-saturado. Assim, construir o povo como significante vazio, para Laclau, é construir um espaço democrático – ou de democracia radical – onde a disputa política tem lugar aceitando a contingência das configurações de nossa vida social.

5. Sublimar nas massas?

Como já dissemos, passar da teoria freudiana à teoria lacaniana sobre a sublimação não elimina tensões. Uma vez mais, Laclau nos fornece ferramentas para pensarmos sobre o caráter democrático do populismo, mas falta uma contraposição para refletirmos sobre as massas antidemocráticas – um fenômeno que preocupava muito o próprio Lacan. De fato, é preciso notar de partida que, mesmo se a partir da noção lacaniana de sublimação podemos pensar no poder emancipador do vazio, é difícil encontrar, no ensino de Lacan, uma tradução diretamente política e coletiva da ideia de sublimação e de gozo do vazio. Mais difícil ainda é encontrar uma ligação entre sublimação e formação de massas. Na verdade, em alguns de seus comentários sobre a psicologia de massas, Lacan continua a seguir o caminho freudiano, que dá mais atenção aos perigos do que às virtudes das formações de grupo. A ideia de uma massa democrática é, portanto, uma possibilidade elaborada fora da obra lacaniana.

Voltando a Freud em seu seminário sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan afirma que, nas massas assim como na hipnose, se estabelece uma relação de identificação com o líder. Para explicar esse processo, Lacan nos lembra – como já indicamos – que o sujeito se confronta sempre com sua imagem exterior – uma imagem onde “*o sujeito de vera, como se diz, como que visto pelo outro*” (Lacan, XI, 298). Assim, Lacan vai esclarecer esse ponto afirmando que, se há na massa uma relação de identificação com o líder, essa identificação não é direta entre os membros e o líder, mas aquela dos membros da massa com sua própria imagem vista pelo líder. É em relação e esse olhar terceiro que o sujeito constituirá seus ideais do eu.

Todavia, a relação entre o líder hipnotizador e a massa não se resume a uma relação com o ideal do eu. Segundo Lacan, se na massa o líder nos fascina, é porque, amalgamado com o ideal do eu, encontramos um objeto narcísico que promete nos completar, o objeto *a* (Lacan, XI, 304).

O conceito de objeto *a* é polivalente, e conheceu variadas formulações no ensino de Lacan, de sorte que uma apresentação simples se torna impossível (Fink 1995, 83). Para os objetivos desse capítulo, basta remarcar, por ora, que por detrás da noção lacaniana de objeto *a* há a ideia – desenvolvida a partir das reflexões de Alexandre Kojève sobre Hegel – de que nosso desejo é, na realidade, o desejo de outrem. Essa ideia se torna mais clara se retornarmos às origens de nossa vida psíquica, na relação entre o bebê e aquela ou aquele que exerce a função materna. Para comunicar suas necessidades para a mãe, o bebê deve articulá-las simbolicamente em demandas. Por detrás de toda demanda há, primeiramente, a busca do amor da mãe. Se a mãe responde ao bebê, é porque ela o reconhece, porque ela lhe dá seu amor, porque ela o coloca na posição de objeto do seu desejo. O objeto *a* nomeia precisamente essa pura capacidade desejante que nós desejamos nos outros. Ele é, portanto, a causa de nosso desejo.

Nesse sentido, o objeto *a* não é um objeto especular – ou seja, ele não é um objeto concreto de nossa realidade. Ao contrário, ele se expressa, por exemplo, uma vez mais, no olhar. Com frequência, o

sujeito é pego na fantasia e induzido a pensar que o que ele deseja é um objeto especular capaz de preencher esse espaço, um objeto prometendo responder definitivamente ao desejo enigmático de outrem (Safatle 2009, 64) – como vimos, o comunismo e o consumismo repetem essa lógica –, mas ele se equivoca. Em todos os casos, estamos apenas diante de *faux-semblants*, de semblantes fantasmáticos de *a*.

É precisamente aqui, sobre o caráter enganador da fantasia, que Lacan ergue sua crítica às massas. Para resumi-la, nas massas o líder hipnotizador se coloca em uma posição de autoridade – ou seja, ele ocupa o lugar de ideal do eu – ao mesmo tempo em que ele parece possuir e incarnar o objeto *a* narcísico, um objeto que promete cobrir a falta constitutiva do sujeito (Lacan, XI, 303). Nesse amálgama, o líder parece saber algo sobre nosso desejo – se o líder é carismático, é porque ele parece possuir o que nós desejamos.

Se Lacan opunha a dinâmica das massas à dinâmica da análise, era precisamente porque ele considerava que o analisando não deveria se identificar com o analista da forma como um membro da massa se identifica ao líder (Lacan, XI, 302). O analista não deve se tornar o objeto de fascinação do analisando. Na análise, é preciso ir além da identificação. Se na massa o líder amalgama o ideal do eu e o objeto *a*, na análise trata-se de separá-los ao máximo (Lacan, XI, 304). No fim da análise, o analisando deve “mutilar” o analista: com o distanciamento entre o ideal do eu e o objeto *a*, o analisando deve compreender que o que ele deseja não é o analista, mas o objeto *a* enquanto pura capacidade desejante do analista (Lacan, XI, 305) – uma capacidade desejante sempre enigmática, que não tem objeto.

A crítica de Lacan às massas emerge, aqui, como o contrapeso que faltava à teoria de Laclau, que tornava difícil se pensar em um populismo antidemocrático. O problema, entretanto, é que entre esses dois contrapesos é preciso haver uma ligação. Em outras palavras, até aqui parece que Laclau e Lacan operam em modelos incomensuráveis. A partir de Freud, como vimos, sublimação e idealização podem ser integradas como dois momentos de um mesmo modelo: separáveis ou amalgama-

das, essas duas noções nos oferecem pontos de referência para pensarmos nas potencialidades democráticas e antidemocráticas das massas, respectivamente. Não é ainda o caso em nossa exposição se Lacan. Se por um lado a teoria de Laclau não nos permite pensar formalmente em um populismo antidemocrático, por outro lado a teoria de Lacan aqui apresentada não nos ajuda a pensar em massas democráticas.

Seguindo o modelo lacaniano, a única forma de pensar em um populismo democrático seria a construção de uma massa que operasse de forma análoga ao final da análise, com um líder ou uma ideia dirigente que incarnasse esse desejo enigmático. Exemplos desse tipo, contudo, são improváveis. Mesmo se ele não fala em termos de populismo, quando Vladimir Safatle nos convida a pensar em uma política do desamparo e da destituição subjetiva, sua solução é voltar a Freud e a sua interpretação da história de Moisés – um líder que levou seu povo a se identificar com um desejo errante, e que teria indicado os limites da ordem simbólica em “uma incorporação que, de certa forma, nega a si mesma” (Safatle 2015, 128). Haveria porém Moisés fora do mito?

Há, todavia, uma ligação possível entre o final da análise como oposto às massas e a ideia, montada por Laclau, de uma massa democrática e sublimatória – uma ligação imperfeita, é verdade, mas produtiva, capaz de nos fazer pensar ao mesmo tempo nas potencialidades democráticas e antidemocráticas do populismo. Para aí chegar, é preciso um esclarecimento adicional acerca da noção lacaniana de final da análise para além da dialetização do desejo.

Precisamente na época de seu seminário de 1964, onde encontramos seu debate sobre a psicologia de massas, Lacan assume que tornar evidente o caráter enigmático do desejo não é suficiente como critério que guie o final da análise (Fink 1999, 205–9). Bem que a aceitação do caráter enigmático do desejo continue uma etapa importante da análise, Žižek e outros comentadores nos mostraram que a liquidação da transferência e a destituição subjetiva implicam menos uma relação com o desejo do que com a pulsão (Žižek 1996, 31–45). Se as massas seguem uma lógica oposta à do final da análise, é porque a fantasia nos

fecha na lógica do desejo, e impede o passo seguinte – que a pulsão se faça presente. Nesse sentido, colocar em evidência o desejo enigmático seria apenas uma tática antes da emergência do “sujeito da pulsão” (Fink 1999, 209–10). De acordo com Lacan:

É na medida que o desejo do analista [...] tende no sentido exatamente contrário ao da identificação, que o ultrapassar do plano da identificação é possível [...]. *A experiência do sujeito é assim levada ao plano onde pode se presentificar [...] a pulsão* (Lacan, XI, 305, grifos nossos).

Presentificar a pulsão, vista como movimento desviado de seu alvo, que roda ao redor de um objeto impossível: aí está o verdadeiro desafio da análise. Žižek resumiu em linhas gerais esse movimento:

[...] no momento em que ele [o sujeito] muda sua atitude e começa a encontrar prazer na simples repetição da tarefa fracassada [segurar o objeto], apertando o objeto que, de novo e de novo, lhe escapa, ele passa do desejo à pulsão (Žižek 2006, 7).

Mesmo que sublimação e final de análise estabeleçam relações complexas e cambiantes na teoria lacaniana, não é uma dinâmica análoga a essa que a sublimação tenta produzir?

A ligação entre a teoria das massas de Lacan e a teoria do populismo e Laclau se estabelece também a partir dos diferentes usos do conceito de objeto *a* no desejo e na pulsão. Em nossa apresentação do objeto *a*, nós havíamos distinguido o objeto *a* como desejo enigmático, como objeto-causa do desejo, de suas aparições especulares – o que poderíamos chamar, a partir de Lacan, de semblantes de *a*. Porém, desde seu sétimo seminário, em uma formulação complementar, Lacan dá ao objeto *a* uma definição muito próxima da própria Coisa: ancorado no real, ele é o ponto impossível ao redor do qual a pulsão circula (Metzger 2017, 59–60). Se o objeto *a* enquanto Coisa explica por um lado a emergência do desejo a partir da referência ao gozo pré-simbólico perdido (Metzger 2017, 73), por outro lado essa formulação ganha uma importância adicional na medida em que ela nos permite ir além do desejo e explicitar a função do objeto *a* na pul-

são. Assim, é preciso adicionar que, ao lado dos semblantes puramente fantasmáticos de *a* – “cujo fundo falso cobre o vazio” (Metzger 2017, 54, ver também 219) – relativos ao desejo, encontramos o que podemos chamar, inspirado por Paul-Laurent Assoun, paradoxais semblantes sublimes de *a*, ou objetos sublimatórios (Assoun 2017, 91, 124), relativos à pulsão.

Essa distinção é central porque os semblantes sublimes, ao invés de reforçarem a lógica da fantasia, emulariam a Coisa enquanto impossibilidade. Se a fantasia opera como uma tela sobre o real, a sublimação evoca o buraco no real (Metzger 2017, 205–6).

Como, então, essa precisão conceitual pode distinguir e ao mesmo tempo conectar Laclau e Lacan? Até aqui, ainda não havíamos comentado que, para Laclau, além da lógica da sublimação, o significante vazio reproduziria também – se trataria de sinônimos – a lógica do objeto *a*. Com esse triplo paralelo entre significante vazio, sublimação e objeto *a*, Laclau parece ter em mente o objeto *a* entendido como semblante sublime: enquanto estratégia sustentada na construção de significantes vazios, portanto, o populismo apresenta simbolicamente um vazio a ser gozado, que sai da lógica da fantasia e do desejo para presentificar a pulsão.

Lacan, ao contrário, pensa o objeto *a* nas massas como o operador da fascinação, nos convidando a pensar nos riscos de um populismo anti-democrático. Nesse sentido, é interessante de notar que Stavrakakis parece caminhar junto com Lacan, incorporando a noção de objeto *a* em sua articulação de noções psicanalíticas para pensar a Teoria Política de forma diferente da de seu antigo orientador. Stavrakakis está claramente de acordo com a ideia de sublimação como conceito útil para se pensar a construção do vazio que caracteriza a democracia (Stavrakakis 1999, 131). Não obstante, uma leitura atenta de suas reflexões torna claro que, para ele, não há paralelo entre isso e o objeto *a*. Para Stavrakakis, a lógica do objeto *a* é oposta à lógica da sublimação. Claramente, ele pensa o objeto *a* a partir de sua função no desejo (Žižek 2008, 327). Segundo ele, é ao redor do objeto *a* que nossas fantasias são constituídas (Stavrakakis 1999, 49), e o objetivo da democracia deveria ser a separação entre o objeto *a* e aqueles que incarnam e parecem garantir a ordem simbólica (Stavrakakis 1999, 134). Isso

leva Stavrakakis a afirmar que “*apenas o sacrifício do objeto a fantasmático pode tornar esse outro gozo [o gozo do vazio] acessível*” (Stavrakakis 2007, 279).

A diferença entre Laclau e Stavrakakis – e Lacan – parece residir em uma confusão – que, é preciso notar, está também presente na literatura psicanalítica tradicional – que dá o mesmo nome de objeto *a* a coisas bastante díspares. Se para Laclau o objeto *a* se refere aos semelhantes sublimes de *a*, representando uma impossibilidade enquanto tal (Butler, Laclau e Žižek 2000, 199), para Stavrakakis esse conceito é associado aos *faux-semblants* fantasmáticos de *a*, objetos prometendo o reencontro com o gozo pleno pré-simbólico. Longe de indicar um problema de conceituação, esses dois usos do conceito de objeto *a* podem ser reconciliados, e sua distinção pode ser muito produtiva. Em termos práticos, essa distinção fornece o elemento que faltava à Escola de Essex para diferenciar os diversos tipos de populismo.

Segundo nossa argumentação, a diferença entre o populismo antidemocrático e o populismo democrático seria a diferença entre os diversos semelhantes de *a*. De um lado, quando falamos de significante vazio como objeto *a*, nós podemos nos referir ao que se chama semelhante fantasmático de *a*, que o líder na massa parece possuir ao mesmo tempo em que incarna o ideal do eu, se inscrevendo na lógica da fantasia. De outro lado, se o objeto *a* é entendido como semelhante sublime de *a*, estruturado a partir de um desejo que não tem objeto, estamos na dinâmica inversa, apontando talvez para a travessia da fantasia.

Conclusão: uma democracia sempre impuia

Em nosso percurso, diagnosticamos um problema na formulação teórica de Ernesto Laclau: se concentrando sobre o conceito de sublimação, ele tornava difícil pensar sobre fenômenos populistas de tipo antidemocrático, em oposição às potencialidades democráticas de um populismo que constrói o povo como espaço vazio, simbolicamente não-saturado. O que é bastante claro, porém, é que a distinção entre esses dois populismos continua potencialmente instável. Isso não exime Laclau de críticas – os critérios para pensar nas diferentes formas de po-

pulismo são necessários em um mundo onde movimentos tão diferentes assumem essa designação – mas nos apresenta novos desafios. Aparentemente, nas massas haveria uma linha tênue que distinguiria a situação hipnótica de fascinação fantasmática da construção de um significante vazio servindo como horizonte aberto de uma democracia por vir.

Voltamos, então, às mesmas tensões já anunciadas diversas vezes nos diversos modelos mencionados aqui – no debate sobre a hegemonia contra-hegemônica, sobre a tensão entre idealização e sublimação em Freud e sobre os diferentes semelhantes no pensamento lacaniano.

Muito facilmente, nos parece, o sujeito pode balançar de uma situação de aceitação da contingência radical rumo a um discurso movido pela lógica da fantasia, de promessa do paraíso perdido e de criação de bodes expiatórios. Muito facilmente, a contra-hegemonia pode se tornar hegemonia. Muito facilmente, a sublimação pode se tornar idealização. Muito facilmente, o semelhante sublime, elevado à dignidade da Coisa, pode passar de seu status de símbolo de uma impossibilidade a que nos referimos sem jamais tentar encontrar à promessa fantasmática de reencontro com essa impossibilidade – somos sempre divididos entre “a busca de um para além do objeto e uma absolutização do objeto” (Assoun 2017, 94). Em termos de afeto, muito facilmente o desamparo pode se tornar medo (Safatle 2015, 67–68).

Essas dificuldades se tornam claras quando somos confrontados à falta de exemplos de populismo puramente democrático. Se considerarmos os exemplos utilizados por Stavrakakis e outros, nos deparamos mais uma vez com casos problemáticos, ambivalentes, que confirmam a suspeita de uma fronteira borrada entre fantasia e sublimação. Eles citam, por exemplo, a queda de Nicolae Ceaușescu na Romênia. Nesse contexto, os cidadãos revoltados recortaram o brasão do regime socialista do centro da bandeira nacional. De acordo com esses teóricos, esse buraco representaria a falta na ordem simbólica – ele simbolizaria, por sua ausência, a construção do vazio (Stavrakakis 1999, 135; Marchart 2005, 24; Žižek 1993, 1). Todavia, é evidente que, mesmo nesse momento de libertação, a fantasia seguia presente. Mesmo se é verdade que o regime socialista era profundamente problemático, quiçá puramente tirânico, o ódio contra Ceaușescu e o gozo experimentado pela massa no momento de sua execução extrajudicial são elementos de forte conteúdo fantasmático.

Essa instabilidade da sublimação como caminho para a construção de uma democracia por vir se explica, talvez, pela definição ambivalente e cambiante desse conceito. Já em Freud, fomos alertados do fato de ser impossível sublimar tudo (Freud 1910, 215), uma parte de nossas pulsões sendo necessariamente recalçadas e reemergindo sob a forma de sintomas e fantasias. Em Lacan, como Stavrakakis bem notou, a sublimação é sempre imaginária, ligada à fantasia (Stavrakakis 1999, 132-3; ver também Žižek 2008, 329). O semblante sublime, como todo elemento discursivo, segue um semblante – o real, em si, é ontologicamente inacessível.

A impureza da política – um fato que deveria ser colocado em evidência pela sublimação – implicaria então a impureza da própria sublimação. É preciso nos lembrarmos que a fantasia estrutura nossa realidade, e que nós só atravessamos a fantasia através da fantasia (Safatle 2009, 69), mudando nossa relação com ela, a tematizando na esfera pública. Assim, se o populismo tem potencialidades democráticas, elas emergem de forma tênue, sempre rondadas pela lógica da fantasia. Isso nos obriga a estarmos sempre vigilantes.

BIBLIOGRAFIA

- Assoun, Paul-Laurent. 2017. *La sublimation: leçons psychanalytiques*. Paris: Economica.
- Balibar, Étienne. 2011. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Presses Universitaires de France.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, e Reinaldo Laddaga. 1997. "The Uses of Equality". *Diacritics* 27 (1): 212.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, e Slavoj Žižek. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Fink, Bruce. 1995. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1999. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freud, Sigmund. 1910 [2014]. "Cinco Lições de Psicanálise". In *Observações sobre um caso de neurose obsessiva, uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909-1910)*, traduzido por Paulo C. de Souza, 166219. Obras Completas 9. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1914 [2010]. "Introdução ao Narcisismo". In *Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916)*, traduzido por Paulo C. de Souza. Obras Completas 12. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1921 [2011]. "Psicologia das Massas e Análise do Eu". In *Psicologia das Massas e Análise do Eu e outros textos (1920-1923)*, traduzido por Paulo C. de Souza, 9100. Obras Completas 15. São Paulo: Companhia das Letras.
- . 1923 [2011]. "O Eu e o Id". In *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)*, traduzido por Paulo C. de Souza, 1374. Obras Completas 16. São Paulo: Companhia das Letras.
- Glynos, Jason. 2003. "Radical Democratic Ethos, Or, What Is an Authentic Political Act?" *Contemporary Political Theory* 2 (2): 187208.
- . 2008. "Ideological Fantasy at Work". *Journal of Political Ideologies* 13 (3): 27596.
- . 2011. "Fantasy and Identity in Critical Political Theory". *Filozofski vestnik* 32 (2): 6588.
- Glynos, Jason, e Yannis Stavrakakis. 2008. "Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory". *Subjectivity* 24 (1): 25674.
- Hall, Stuart. 1988. *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London: Verso.
- Howarth, David. 2000. *Discourse. Concepts in the Social Sciences*. Buckingham: Open University Press.
- Jørgensen, Marianne Winther, e Louise Phillips. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Phronesis. London: Verso.
- . 1999. "Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy". In *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, editado por Gary A. Olson e Lynn Worsham. Albany: State University of New York Press.

- . 2005a. "Populism: What's in a Name?" In *Populism and the Mirror of Democracy*, editado por Francisco Panizza, 3249. London: Verso.
- . 2005b. *On Populist Reason*. London: Verso.
- . 2006. "Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics". *Critical Inquiry* 32 (4): 64680.
- Laclau, Ernesto, e Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- . 1987. "Post-Marxism Without Apologies". *New Left Review*, nº 166 (Dezembro): 79106.
- Lefort, Claude. 1986 [2001]. "La question de la démocratie". In *Essais sur le politique, XIXe - XXe siècles*, 1730. Paris: Seuil.
- Marchart, Oliver. 2005. "The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the 'Ontology of Lack'". In *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, editado por Lars Tønder e Lasse Thomassen, 1731. Manchester: Manchester University Press.
- . 2007. "In the Name of the People: Populist Reason and the Subject of the Political". *Diacritics* 35 (3): 319.
- Metzger, Clarissa. 2017. *A Sublimação no Ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Mijolla-Mellor, Sophie de. 2003. "Idéalisation et sublimation". *Topique* 82 (1): 93.
- Miller, Jacques-Alain. 2003. *Le neveu de Lacan*. Paris: Verdier.
- Monod, Jean-Claude. 2009. "La force du populisme: une analyse philosophique: À propos d'Ernesto Laclau". *Esprit* Janvier (1): 4252.
- Mouffe, Chantal. 2018. *For a Left Populism*. London: Verso.
- Norval, Aletta J. 1996. *Deconstructing Apartheid Discourse*. New York: Verso.
- . 2007. *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques. 1995. *La méfente: politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Safatle, Vladimir. 2005. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- . 2009. *Lacan*. São Paulo: Publifolha.
- . 2015. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson e Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Stavrakakis, Yannis. 1999. *Lacan and the Political*. Thinking the Political. London: Routledge.
- . 2007. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2017. "Discourse Theory in Populism Research: Three Challenges and a Dilemma". *Journal of Language and Politics*, Junho, 112.
- Stavrakakis, Yannis, e Anton Jäger. 2017. "Accomplishments and Limitations of the 'New' Mainstream in Contemporary Populism Studies". *European Journal of Social Theory*, Agosto: 1-19.
- Thomassen, Lasse. 2005a. "In/Exclusion: Towards a Radical Democratic Approach to Ex-

- clusion". In *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*, editado por Lars Tønder e Lasse Thomassen, 10321. Manchester: Manchester University Press.
- . 2005b. "Antagonism, Hegemony and Ideology after Heterogeneity". *Journal of Political Ideologies* 10 (3): 289309.
- Zac, Lilian, e Bobby Sayyid. 1998. "Political Analysis in a World Without Foundations". In *Research Strategies in the Social Sciences: A Guide to New Approaches*, editado por Elinor Scarbrough e Eric Tanenbaum, 24967. Oxford: Oxford University Press.
- Zicman de Barros, Thomás, e Yannis Stavrakakis. 2017. "Populismo para atravessar a fantasia?" *Lacuna: uma revista de psicanálise* 1 (4): 11.
- Žižek, Slavoj. 1990. "Beyond Discourse-Analysis". In *New Reflections on the Revolution of Our Time*, por Ernesto Laclau, 24960. Phronesis. London: Verso.
- . 1993. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Post-contemporary Interventions. Durham: Duke University Press.
- . 1996. "From Desire to Drive: Why Lacan Is Not Lacaniano". *Atlántica de Las Artes* 14: 3145.
- . 1998. "From 'Passionate Attachments' to Dis-Identification". *Umbr(a): Identity and Identification*. 1: 317.
- . 2004. *Iraq: The Borrowed Kettle*. Wo Es War. London: Verso.
- . 2006. *The Parallax View*. Short Circuits. Cambridge: MIT Press.
- . 2008. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.

Textos de Jacques Lacan

- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris: Seuil.
- . 1986. *L'éthique de la psychanalyse: 1959 - 1960*. Le séminaire de Jacques Lacan 7. Paris: Seuil.
- . 2014. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: 1964*. Le séminaire de Jacques Lacan 11. Paris: Seuil.
- . 2016. *Encore: 1972-1973*. Le séminaire de Jacques Lacan 20. Paris: Seuil.