

A sociedade não existe? - parte II



Por **SAMO TOMŠIČ***

Considerações sobre competição, solidariedade e laço social

Solidariedade e vida afetiva

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

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

Não só não há indivíduos anteriores ao social, como eles só se constituem como indivíduos na medida em que estão ligados socialmente. [\[1\]](#) Estando socialmente ligados, estão necessariamente inseridos num espaço simbólico que tanto os ultrapassa (está fora deles) como os atravessa (está dentro deles).

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

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

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

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

Ao mesmo tempo, o imperativo de análise psicanalítica, que Freud formulou na famosa frase “Onde estava o Isso, o Eu

estará” (*Wo Eswar, soll Ich werden*), poderia ser contextualizado em relação a essa complexa interação entre, por um lado, o individual e o social, e a tensão entre o social e o antissocial, por outro.

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

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

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

O ponto da crítica madura de Freud à cultura é precisamente não excluir a antissocialidade ou assumir a possibilidade de uma condição social, que seria inteiramente purificada de seus impasses internos, contradições e tendências à dissolução. Aqui entra em cena a pulsão de agressão e/ou pulsão de morte, marcando justamente a impossibilidade de se chegar a um social sem “desassossego” e sem devir.

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

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

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

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

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

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

O pai primordial, esse mito freudiano, é menos uma figura do passado do que uma figura do presente; e diz respeito menos à individualidade excessiva do que ao excesso sistêmico, à agressividade e à obscenidade. O “pai primeiro” morto está aqui

e agora presente na forma descentralizada e desindividualizada da violência sistêmica e personificado por uma multidão de “indivíduos separados” obscenos, como Freud os chama.

A princípio Freud não diz nada de novo quando associa o laço social ao laço do amor ou Eros. Em *Além do princípio do prazer*, ele evoca o *Simpósio de Platão* e, particularmente, o mito de Aristófanes sobre a origem da diversidade e do desejo sexual. Mas enquanto no diálogo de Platão o amor representa uma tendência à união ou fusão e é movido por uma falta de ser, Freud indica outro caminho, segundo o qual o amor é um modo específico de administrar a alienação que marca o ser do sujeito.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aqui, o populismo é suscetível de evoluir para fascismo (como no caso de Jair Bolsonaro) ou socialismo (como no caso de outros populismos latino-americanos que Biglieri e Cadahia^[iii] contrapõem aos populismos europeus predominantemente neofascistas da atualidade). A própria divisão do populismo é consequência da lógica da competição que estrutura o universo capitalista.

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

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

***Samo Tomšič** é professor de filosofia na University of Fine Arts Hamburg. Autor, entre outros livros, de *The Labour of Enjoyment: Toward a Critique of Libidinal Economy* (August Verlag).

Tradução: **Eleutério F. S. Prado**.

Para ler a primeira parte do artigo clique em <https://aterraeredonda.com.br/a-sociedade-nao-existe/>

Notas

[i] O cenário capitalista não é exceção. Também aqui a individualidade resulta das relações econômicas de competição e de sua expressão afetiva no ressentimento.

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

[iii] Ver Biglieri, Paula, and Luciana Cadahia. *Seven Essays on Populism: For a Renewed Theoretical Perspective*. Cambridge: Polity, 2021.

**O site A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.
Ajude-nos a manter esta ideia.**

[Clique aqui e veja como](#)