

Por uma nova concepção de universal*

Oswaldo França Neto

650

A civilização ocidental baseia-se na concepção de um universal que faça corpo único de todos os elementos, o que só se mostrou possível por meio da produção de restos inassimiláveis, e a consequente tentativa de eliminá-los por meio de perseguições ou terror. Fazendo uso do objeto a de Lacan, do personagem Bartleby de Melville e de considerações de autores como Viveiros de Castro, Agamben e Badiou, este texto se propõe a explorar outras possíveis formas de se pensar a universalidade.

Palavras-chave: Universal, singular, identificação, resto

* Texto apresentado no III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental, Niterói, setembro de 2009.

A civilização ocidental, desde seus primórdios, vive a utopia de um universal sem restos. Desde a polis grega, passando pela religião cristã e a república moderna, o ideal do Todo completo, que fizesse da humanidade um corpo único, é a aspiração que mobiliza o Ocidente. Mas o resto insiste. Nos gregos eles se corporificavam nos escravos e nas mulheres; a religião cristã exigiu um sacrifício inaugural, e a existência em separado, como exceção transcendente, de seu criador; e a república moderna se vê o tempo todo às voltas com os excluídos, presentificados, por exemplo, nos imigrantes ilegais e nas favelas de nossas metrópoles.

Fukuyama (2003), ao propor o fim da história, baseou-se na concepção de que o capitalismo teria conseguido finalmente fazer Um de toda a civilização. Sob a grife do termo “globalização”, ele teria conseguido sucesso onde a religião teria falhado. Slavoj Žižek (2008a), contrapondo-se ao fim da história de Fukuyama, ressalta o engodo desse universal unificado, evidenciado nos restos por ele produzidos, e que insistem como tal apesar de todas as tentativas de inclusão.

Esse ideal igualitário, em que todos fariam parte do mesmo Todo, exige (de tempos em tempos de maneira trágica, e cotidianamente de maneira policalesca) a tentativa de se aniquilar todos aqueles que se coloquem no lugar do inabsorvível. O resto é o ponto onde o universal *todificado* falha, e é por isso que sua presença é tão ameaçadora. Mas é possível um universal sem restos, ou essa aspiração, no fundo, é apenas mais uma das inúmeras utopias que nos referenciam (talvez a principal delas)?

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo do Museu de História Natural do Rio de Janeiro, trabalhando os índios do continente americano, propôs o que nomeou por “perspectivismo ameríndio”. Para esse pensador, os índios funcionam com uma lógica gramatical diferente da nossa, europeia. Por existirem no contexto da caça, eles pensam o mundo sob a forma de caçadores. Todos os animais viventes (incluindo aí os homens) dividir-se-iam em três classes: os que me comem, os que eu como, e os que comem comigo. Ou seja, o que definiria alguém, seja bicho ou gente, é sua posição em relação ao verbo comer, diferente-

mente do nosso mundo ocidental, onde o que define uma pessoa são os predicados que ela detém. Para Viveiros de Castro, o nosso mundo é predicativo. Enquanto nós pensamos “A é B”, definindo A a partir dos predicados B que o determinam, os índios pensam “A come B” (Viveiros de Castro, 2005), ou, poderíamos dizer, “A se transforma em B”. Os objetos, no perspectivismo ameríndio, são desprovidos de fixidez, determinando-se a partir da posição que ocupam em uma dada relação, e transformando-se nessa mesma relação. Se para nós o que é dado é a substância, sendo as relações aquilo que se tem que conhecer, para os índios há uma inversão, ou seja:

(...) a relação vem antes da substância e, portanto, os sujeitos e os objetos são antes de mais nada efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam. (Viveiros de Castro, 2005)

O que serviria como pano de fundo para essa forma ameríndia de pensar o mundo seria a ausência de um Deus único, transcendente a tudo e a todos. A cultura ocidental, monoteísta, trabalha com a concepção do Um, ou de um Nome Próprio único, universal, garantidor de uma ontologia única, que seria a natureza, à qual teríamos acesso por meio de uma linguagem que também seria universal, a linguagem da ciência. Em oposição à natureza, que existiria independentemente de nós, teríamos as várias culturas, estas sim estabelecidas pelas diferentes formas que o olhar humano pode adquirir. Nós partimos assim da identidade (a natureza), sendo a diferença (as variadas culturas) secundária a essa ontologia primeira. Para nós, o que causa problema é a cultura, estando aí a ciência para nos salvar e desvelar a natureza, substância constante que nos serve de solo. E essa concepção de um uni-verso é tributária da crença em um Deus único e criador. Para os índios, ao contrário, não existe uma natureza e várias culturas, mas apenas a cultura. Eles não supõem uma natureza exterior às lentes culturais. Não há um uni-verso, mas multi-versos, visões esta tributária de uma concepção politeísta do mundo. Para eles, a diferença é primeira, e o que causa estranheza é a identidade. Ao priorizar a relação em detrimento da substância, os índios experienciam o mundo como algo em movimento, em transformação. Uma ontologia estática, imutável, é estranha ao seu pensamento.

Voltando-nos agora para o Oriente, Jacob Rogozinski (2000), ao trabalhar a questão do universal, propõe que a diferença básica da civilização ocidental para com aquela existente na Índia seria a concepção, enraizada na primeira, de que seria possível fazer da humanidade um “corpo vivente”, com base no “ideal de uma comunidade universal fundada (ao menos em princípio) sobre o reconhecimento de um direito igual, de uma igual dignidade dos homens (...)” (p. 105; tradução minha). Mas a cada vez que esse ideal se operacionaliza, ele exige uma

catarse fundadora, o sacrifício de um resto. Qualquer processo de unificação exige uma exclusão originária, e a conseqüente “*denegação do resto*, uma ocultação desse heterogêneo carnal que ressurgue constantemente nos corpos e nas comunidades, como um resíduo inassimilável que nenhum subterfúgio sacrificial não saberia apagar” (p. 124-125; tradução minha). A concepção da igualdade que fundaria um Todo sem resto, base ideológica da civilização ocidental, é o solo propício para a emergência de um terror institucionalizado, que, efetivamente, de tempos em tempos acontece. Nestes, o que se observa é a tentativa de extermínio daquilo que colocaria em cena o caráter ilusório dessa utopia do Todo completo, sem exclusões.

Estariamos aí nos engodos das identidades, que se apresentam naturalmente sob a forma de unidades. Este universal unificado, que promove, por meio de identificações, a coesão de um corpo, exercita-se na perseguição dos restos que ele necessariamente produz. Mas é possível abrimos mão das identidades, e ainda assim continuarmos a trabalhar com a concepção de sujeito? Sylvan Lazarus (2000), no mesmo livro que traz o texto de Jacob Rogozinski trabalhado acima, propõe continuarmos no campo conceitual da subjetividade, porém dispensando os termos de sujeito, de objeto e de universal. Propõe que preservemos apenas o termo singular. Trata-se de discussão difícil. Sabemos que nenhum termo é isento de conseqüências, e a concepção de sujeito não foge a essa regra. Há um preço a se pagar por seu uso, preço que a modernidade paga, visto que se funda sobre essa concepção. Não entraremos, porém, nessa discussão. Vamos preservar o sujeito, tão caro à nossa contemporaneidade (incluindo aí a psicanálise), e vamos colocar em questão apenas o termo universal. Podemos dispensar esse difícil e obscuro conceito? E se não for, somos constringidos a pensá-lo exclusivamente sob a forma de um corpo unificado?

O grande Outro existe?

Ao falar sobre a utopia de um grande Outro já dado desde sempre, Zizek (2008b) comenta:

Agora podemos ver por que a máxima de Lacan – “não existe grande Outro” – nos leva ao núcleo do problema da ética: o que ela exclui é precisamente essa “perspectiva do julgamento final”, a ideia de que em algum lugar – mesmo que seja um ponto de referência inteiramente virtual, mesmo que concordemos que não é possível ocupar esse lugar e emitir o julgamento final – deve haver uma forma padronizada que nos permita tomar a medida de nossos atos e formular seu “sentido verdadeiro”, seu verdadeiro estatuto ético. (p. 64)

Para Zizek, a aspereza da ética de Lacan comporta o abandono dessa “esperança utópica”, colocada como uma espécie de “justiça infinita”, sempre adiada, sempre colocada no futuro, mas ao mesmo tempo desde já presente enquanto horizonte último de nossa atividade” (ibid.). A inexistência do Outro seria, na verdade, a inexistência de um universal transcendente dado de antemão, seja ele virtual ou não, e que fosse a mirada última de nossos pensamentos.

J.-A. Miller (2006), em discussão similar, propõe que nessa época do “Outro que não existe” o que reina é o Outro não todo, ilimitado, que não se organiza em conjunto fechado. Para ele, nesse não todo não se trata de um Todo pela metade, ou incompleto. O que o marca como não todo é sua inconsistência, ou sua impossibilidade de constituir-se como Todo. O Um ex-sistente, exceção não castrada que institui o conjunto masculino, não existe, é só um semblante. O lado masculino da fórmula da sexuação é, pois, posto em xeque, e o que se assiste “(...) es el no todo generalizado, no lo general sino o no todo en todas partes, que se manifiesta por la estructura de red” (p. 77).

Aquilo que interditaria o universal de se totalizar seria a impossibilidade de sua predicação. Apesar de se apresentar, ele estaria condenado a uma representação/predicação impossível. Nessa concepção, o universal não seria propriamente o Outro *totalizado*, pois o que neste faltaria seria exatamente a universalidade. O universal seria aquilo que insiste em não se deixar apresentar como/no Outro completo, ou seja, o objeto *a*.

Observamos aqui uma inversão de termos. Se na concepção anterior, a do universal *totalizado*, o resto é aquilo que necessariamente sobra para que o universal se constitua, agora ele se transforma no universal propriamente dito. O objeto *a*, por definição, não pode remeter a nenhuma particularidade. Ele é universal exatamente por não se deixar limitar por classe alguma. Segundo Ian Hacking (1993), classificar é predizer, estabelecer inferências (predicados) que seriam necessárias para a universalidade dos indivíduos daquela espécie, distinguindo-os de outras espécies. Estaríamos na lógica das partes e do Todo. Bertrand Russell (1872-1970), porém, está aí justamente para nos mostrar que o conjunto de todos os conjuntos é impossível. Pela via da classificação, pelo estabelecimento de partes, o que se perde, exatamente, é a possibilidade do universal, do Todo. Mas se o conjunto de todos os conjuntos é impossível logicamente, quando apreendemos a teoria dos conjuntos na linguagem da teoria matemática das categorias, é possível dizermos um universal referido ao campo dos conjuntos. Não propriamente o conjunto de todos os conjuntos (impossível como vimos acima), mas a classe de todos os conjuntos (Lavendhomme, 2001, p. 263). E esse universal é possível não por fazer Um de todos eles, mas por não se deixar excluir por conjunto algum. Ou seja, um universal que não carrega qualquer tipo de identificação ou qualificação predicativa.

Quando funcionamos na lógica do Um, o resto é aquele elemento necessariamente excluído para que a unidade se constitua. Se quisermos fugir dessa forma de se apreender o real, temos que abdicar da ilusão do universal unificado, libertar-nos da lógica do particular e do enclausuramento dos predicados, e concedermos ao resto o estatuto de singularidade:

Chamaremos particular o que é referenciado no saber por predicados descritivos. O que, identificável como procedimento em obra em uma situação, é entretanto subtraído a toda descrição predicativa, o chamaremos singular. Assim, os traços culturais de uma população qualquer são particulares. Mas o que, em atravessamento a esses traços, em deposição a toda descrição registrada, convoke universalmente um sujeito-pensamento, é singular. (Badiou, 2000, p. 12; tradução minha)

O singular não clama pela inclusão, ou seja, pela submissão à hegemonia. A singularidade força a diferença, para, a partir de então, propor-se à abertura de um universal possível. É distinto pensarmos o universal como abertura possível de uma diferença que se dá localmente, para aquele determinado pela hegemonia de uma unificação transcendente. Passar do termo “particular” para o de “singularidade” seria uma pequena mudança significativa, mas que implicaria um universo completamente diferente de desdobramentos significantes. Badiou (2000) propõe então a tese: “Todo universal é singular, ou é uma singularidade” (p. 12; tradução minha). Sempre que a universalidade assenta-se sobre a lógica do respeito às particularidades, ela organiza-se segundo a crença nas identificações grupais, e acompanha-se “necessariamente de um protocolo, na maior parte das vezes violento, de erradicação das particularidades realmente particulares” (p. 13), ou seja, das singularidades:

É necessário sustentar que todo universal se apresenta, não como regulamentação do particular ou das diferenças, mas como singularidade subtraída aos predicados identitários, embora, bem entendido, ela proceda de, e em atravessamento, a esses predicados. À assunção das particularidades é necessário opor sua subtração. Mas se uma singularidade pode pretender-se subtrativamente ao universal, é que o jogo dos predicados identitários, ou a lógica dos saberes descritivos da particularidade, não permite de nenhuma maneira prevê-la ou pensá-la. (p. 13)

O universal convoca a violência?

Badiou (2005), ao tematizar o século XX, propõe que este teria se pautado por uma paixão pelo real. Partindo do princípio da existência de uma necessária

vinculação entre gozo e sujeito, o século XX prontificou-se a fazer existir o sujeito a qualquer custo. Badiou identificou então duas vias principais dessa experiência de sujeito: aquela que ele chamou por “via destrutiva”, e uma outra nomeada por “via subtrativa”. A primeira, a via destrutiva, assentar-se-ia sobre a concepção de que um sujeito só poderia existir na ausência das formas instituídas. Tentando manter-se assim na pura disrupção, acabaria, em situações extremas (como no nazismo ou no período negro de Stalin), na burocratização do puro gozo. Nessa via, manter-se na disrupção seria garantir-se à guarda do conformismo, preservando-se em estado de gozo, única possibilidade para a existência de um sujeito. Para manter-se como sujeito, então, seria necessário institucionalizar o estado de destruição da forma, sustentado pela ilusão de um universal “por vir”, só alcançável após uma destruição que finalmente lograsse levar ao extremo seus objetivos. Temos aqui, ainda, o ideal de um universal sem resto, dado de início. Estaríamos na lógica das identificações, em que o caminho para o Um da identificação universal seria trilhado pela destruição de todas as identificações particulares que se apresentassem pelo caminho. Um universal que se assenta sobre o particular, e que vê a singularidade como ameaça, procurando aniquilá-la de todas as formas. O singular aqui é visto como estranho, como aquilo que faz vacilar o predicado que define o universal.

A via subtrativa, diferentemente da anterior, apesar de não negar a existência de identificações, não teria seu movimento pautado pela ilusão do Um. No lugar de destruir as identificações locais em prol de uma identificação universal, ela buscaria nos processos identificatórios uma diferença mínima. A identificação seria aqui trabalhada no registro dos semblantes. Mas não um semblante que escamotearia uma verdade escondida, a ser descoberta. Não há nada embaixo a ser desvelado. Trata-se do semblante concebido como sendo aquilo que torna viável um usufruto possível do gozo. Seria, utilizando termos de George Agamben, aceitar as identificações que lhe impõe o Outro, mas sob a forma do “como não”. Ao aceitar as formas impostas de escravidão, porém reconhecendo nelas uma diferença mínima, você possibilita uma ex-sistência do sujeito frente aos marcos identitários. Seria, segundo Agamben (2000), uma espécie de utilização/subversão dessa inscrição original:

(...) fique na sua condição jurídica, em sua vocação social – porém transformando-as completamente por meio dessa forma do *como não*. Parece-me que a noção de uso, nesse sentido, é muito interessante: é uma prática da qual não podemos consignar o sujeito. Você permanece escravo, mas, desde que disso você faz uso, por meio do modo do como não, você não é mais escravo. (p. 4; tradução minha)

Ambas as vias de paixão do real, apesar de se pautarem nas identificações, fazem usos distintos destas. Se a primeira coloca-se a destruir tão prontamente

quanto possível as identificações, é porque no fundo acredita profundamente nelas. Ao colocar-se a destruir as que localmente se apresentam, essa via nada mais faz do que exercer a sua crença de que, ao agir assim, um belo dia irá conseguir depurar o campo das efêmeras e corrompidas imagens do cotidiano, desvelando finalmente a identificação universal, aquela que, como pano de fundo, faria de todos nós um único corpo vivente. A via subtrativa, ao contrário, reconhece o caráter precário da própria concepção de identificação. No lugar de destruí-las, porém, já que não existe nenhuma por trás, universal, a ser desvelada, busca, por meio de uma diferença mínima, garantir a existência de um sujeito por meio de um discreto deslocamento em relação aos predicados identitários. O universal não estaria na identidade, mas naquilo que, em diagonal, provocaria uma brecha e subverteria seu enclausuramento, desfazendo a totalização da situação e fazendo circular o desejo.

Bartleby e a vacilação das identificações

Mas será que não poderíamos ir mais longe, e pensarmos não em uma relativização das identificações, mas em uma lógica na qual elas, pelo menos em alguns momentos, fossem dispensáveis?

Bartleby, o escrivão (Melville, 1853), personagem enigmático de Melville, com sua frase desconcertante, “*I would prefer no to*”, traduzida para o português por “Preferiria não”, foi motivo de longas considerações por vários autores, entre eles George Agamben e Gilles Deleuze. Bartleby era um escriturário que, a partir de um dado momento, progressivamente passa a “preferir” não mais executar as tarefas que lhe são designadas, até o ponto de não fazer mais nada, tornando-se assim um escrivão que “prefere” não mais escrever. Suas recusas, porém, ao serem explicitadas por meio dessa desconcertante fórmula, retira-o da lógica dicotômica do sim e do não, e também da síntese, comprometendo-o com certas hesitações. Bartleby coloca à mostra os enganos e limites das falas e das palavras, furando ou anulando completamente as pretensões esperadas de universalidade da comunicação. Estabelece-se uma zona de indecisão, que caracteriza o confronto e desarma o advogado, seu patrão, que se sente confuso e impotente para fazer valer o lugar da autoridade. Nessa frase, “que não escreve nada, senão seu poder de não escrever” (Agamben, 1990, p. 43; tradução minha), apesar de gramaticalmente correta, seu término abrupto (“*no to*”) deixa indeterminado o ato ao qual se refere. Da forma como é utilizada, parece refletir-se sobre si mesma em um movimento circular (*I would prefer no to prefer no to...*) infundável, onde o ato resguarda-se de sua efetivação, deixando em aberto

a possibilidade ou potência de fazê-lo ou não. Não se trata de uma pura passividade ou desistência, mas de uma espécie de decisão de não decidir, em que o sujeito se resguarda do passo que o comprometeria. Como nos lembra Deleuze, tem algo do negativismo dos psicóticos, em que mais do que uma simples negação, é uma recusa em aceitar os significantes que o Outro lhe imputa, permanecendo virgem para não importa qual inscrição. Lacan (1954), em um dado momento, fala da “liberdade negativa de uma palavra [*parole*] que renunciou a se fazer reconhecer” na loucura, objetivando o “sujeito numa linguagem não dialética” (p. 281). Poderíamos entender aqui, nessa “liberdade negativa”, uma negação às referências oferecidas pelo Outro. O psicótico se coloca em posição de recusa absoluta, podendo, por exemplo, isolar-se em seu mutismo, ou adotar posição irônica, pontuando a inconsistência das referências que lhe são apresentadas, preservando-se livre de qualquer determinação, subtraído aos discursos, de forma similar ao “Preferiria não” do enigmático personagem de Melville, que, ao ser enunciado, “desarticula todo ato de fala, ao mesmo tempo que faz de Bartleby um puro excluído, ao qual já nenhuma situação social pode ser atribuída” (Deleuze, 1997, p. 85).

Agamben (1995), em livro dedicado a Bartleby, teve o título deste traduzido para o francês como *Bartleby ou la création*. Em espanhol e italiano, porém, a tradução escolhida para o título nos é mais útil, pois no lugar de “criação” está “contingência”. Agamben propõe que esse personagem preserva-se na pura potência, preservando-se do ato que a fixaria (já que, a partir deste, objeto e ato se confundem, perdendo-se a contingência), e purificada até mesmo da vontade, o que a manteria realmente aberta a todas as possibilidades. Estaríamos assim na ordem da contingência, no sentido de que Bartleby a explora ou faz valer sua possibilidade:

(...) a potência, na medida em que ela pode ser ou não ser, é por definição subtraída às condições de verdade, e antes de tudo à ação do mais forte de todos os princípios, o princípio de contradição.

Um ser que pode ser e ao mesmo tempo não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. A experiência onde se arrisca Bartleby é uma experiência de *contingentia* absoluta. (p. 59-60; tradução minha)

Deleuze (1997), ao trabalhar esse romance de Melville, chega a evocar Joyce, personagem principal do *Seminário XXIII* de Lacan, para propor, em Bartleby, a destituição da função paterna, apresentando-se “como nova universalidade” (p. 97). O processo de identificação, para Deleuze, “mobiliza uma função paterna em geral: a imagem é por excelência uma imagem do pai, e o sujeito é um filho, mesmo se as determinações se intercambiam” (p. 89). Com sua frase enigmática, apesar de ainda não podermos deixar de falar em algo do processo

de identificação na relação entre Bartleby e o advogado, alguma coisa se desloca e se desorganiza. Bartleby se apresenta como um homem sem referências, sem qualquer particularidade que o possa referenciar a alguma universalidade identificável. Lembra-nos o que o próprio Melville descreve em 1857 como aquele que seria um personagem realmente Original. Ao contrário dos personagens “insólitos, ou extraordinários, ou impressionantes, ou cativantes”, que, apesar de serem difíceis de se encontrar, fazem parte de nossa sociedade e de nossas histórias, os Originais, “no sentido de que Hamlet é, ou Don Quixote, ou o Satã de Milton”, são raríssimos. Enquanto os outros têm particularidades que permitem que os classifiquemos, os Originais têm algo de inclassificável, inapreensível, espalhando uma luz que modifica de forma irreversível tudo e todos que os cercam, em “um efeito semelhante, a seu modo, àquele que no Gênesis acompanha o começo das coisas” (Melville, 1857, p. 251-252).

Agradecimentos: Agradeço ao Prof. Célio Garcia, pela contribuição inestimável na elaboração deste texto.

Referências

659

AGAMBEN, G. *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Bartleby ou la création*. Saulxures: Éditions Circé, 1995.

_____. Une biopolitique mineure. *Vacarme*, Paris, n. 10, 2000. Disponível em: <<http://www.vacarme.eu/article255.html>>. Acesso em: 20 set. 2006.

BADIOU, A. Huit thèses sur l’universel. In: *Universel, singulier, sujet*. Paris: Kimé, 2000.

_____. *Le siècle*. Paris: Seuil, 2005.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

FUKUYAMA, F. (2003). *The end of history?* Disponível em: <<http://www.wesjones.com/eoh.htm>>. Acesso em: 15 nov. 2008.

HACKING, I. *Le plus pur nominalisme*. Paris: Éditions de l’Éclat, 1993.

LACAN, J. (1954). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAVENDHOMME, R. *Lieux du sujet: psychanalyse et mathématique*. Paris: Seuil, 2001.

LAZARUS, S. Singularité et rationalité. In: *Universel, singulier, sujet*. Paris: Kimé, 2000.

MELVILLE, H. (1853). *Bartleby, o escrivão: uma história de Wall Street*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. (1857). *O vigarista: seus truques*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

MILLER, J.-A. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

NANCY, J.-L. Das unendliche ende der psychoanalyse. *L'animal. Litteratures, Arts et Philosophies*, n. 14/15, p. 145-151, 2003.

ROGOZINSKI, J. Le restant de l'universel. In: *Universel, singulier, sujet*. Paris: Kimé, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 21 ago.2005. Caderno Mais. Disponível em: <www.1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2108200509.htm>. Acesso em: 21 ago. 2005.

ZIZEK, S. Missão: Impossível. Crença na utopia é ainda a melhor forma de questionar a exclusão social. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 4 maio 2008a. Caderno Mais.

_____. Não existe grande Outro. *Cult*, São Paulo, ano 11, n. 125, jun. 2008b.

660

Resumos

(Por una nueva concepción de universal)

La civilización occidental está basada en la concepción de un universal que haga un cuerpo único de todos los elementos, lo que sólo se mostró posible mediante la producción de restos inasimilables, y el consiguiente intento de eliminarlos a través de la persecución o el terror. Haciendo uso del objeto a de Lacan, del personaje Bartleby de Melville y de consideraciones de autores como Viveiros de Castro, Agamben y Badiou, este texto se propone explorar otras maneras de pensar la universalidad.

Palabras clave: Universal, singular, identificación, resto

(Pour une nouvelle conception de l'universel)

La civilisation occidentale se fonde sur la conception d'un universel faisant corps unique de tous les éléments, ce qui n'a été possible que par la production de restes inassimilables et ensuite par la tentative de les éliminer au moyen de persécutions ou de la terreur. En faisant usage de "l'objet a" de Lacan, du personnage Bartleby de Melville et de considérations d'auteurs comme Viveiros de Castro, Agamben et Alain Badiou, ce texte se propose d'exploiter d'autres formes possibles de penser l'universalité.

Mots clés: Universel, singulier, identification, reste

(For a new conception of universal)

From its very beginnings, Western civilization has held the concept of a universal that embodies all elements; this has only been possible by producing unassimilated remainders and the consequent attempts to eliminate them through persecution or terror. By using Lacan's object a and Melville's character Bartleby, in addition to considerations from authors such as Viveiros de Castro, Agamben and Badiou, this article proposes other possible paths of thought on universality.

Key words: Universal, singular, identification, remainder

Citação/Citation: FRANÇA NETO, O. Por uma nova concepção de universal. *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 650-661, dez. 2009.

Editor do artigo/Editor: Prof. Dr. Manoel Tosta Berlink

Recebido/Received: 5.3.2009 / 3.5.2009 **Aceito/Accepted:** 2.6.2009 / 6.2.2009

Copyright: © 2009 Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental/ University Association for Research in Fundamental Psychopathology. Este é um artigo de livre acesso, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o autor e a fonte sejam citados/This is an open-access article, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Financiamento/Funding: O autor declara não ter sido financiado ou apoiado/The author has no support or funding to report.

Conflito de interesses: O autor declara que não há conflito de interesses/The author declares that has no conflict of interest.

OSWALDO FRANÇA NETO

Professor doutor do Programa de Pós-graduação strito sensu do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG (Belo Horizonte, MG, Brasil); membro do GT “Dispositivos Clínicos em Saúde Mental” (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia – ANPEPP)
Avenida Antônio Carlos, 6627 – Campus Pampulha
31270-901 Belo Horizonte, MG, Brasil
e-mail: oswaldofranca@yahoo.com