

O narcisismo das grandes indiferenças

Andréa M. C. Guerra¹

Resumo: Discuto o tema da construção inconsciente do inimigo a partir da psicanálise freudo-lacanianiana em diálogo com a filosofia política de M. Foucault, A. Mbembe e G. Chamayou. Para isso, retomo a teoria da guerra como continuidade da política e baseada no duelo como estrutura em Clausewitz. Sigo com a inversão foucaultiana de que é a política a continuidade da guerra, culminando na necropolítica de Mbembe, bem como avanço com a passagem da estrutura do duelo à da caça na lógica que atualiza a discussão da configuração do inimigo. Busco, então, teorizar os três arranjos de grupo decorrentes da aplicação da teoria freudo-lacanianiana à figura do inimigo: o grupo primário estruturado pela identificação com o líder, os grupos formados pelo ódio e a tese do narcisismo das grandes indiferenças. Para isso, analiso a identificação, a projeção e a segregação em sua base. Concluo que a grande indiferença protege o sujeito do reconhecimento de sua própria vulnerabilidade estrutural, operando pela subtração da inscrição política e simbólica do outro inimigo, normalizando as desigualdades estruturais.

Palavras-chave: Inimigo; Psicanálise; Política; Grupo; Narcisismo.

THE NARCISSISM OF GREAT INDIFFERENCES

Abstract: I explore the theme of the unconscious construction of the enemy through the lens of Freudian-Lacanian psychoanalysis, in dialogue with the political philosophy of M. Foucault, A. Mbembe, and G. Chamayou. To this end, I revisit the theory of war as the continuation of politics, based on the structure of war as a duel in Clausewitz. I proceed with Foucault's inversion—that politics is the continuation of the war—culminating in Mbembe's necropolitics, whilst also advancing from the structure of the duel to that of the hunt within the logic that updates the discussion of the configuration of the enemy. I therefore seek to theorise the three group arrangements arising from the application of Freud-Lacanian theory to the figure of the enemy: the primary group structured by identification with the leader, groups formed by hatred, and the thesis of the narcissism of great indifference. To this end, I analyse identification, projection, and segregation at their core. I conclude that the great indifference protects the subject from recognising their own structural vulnerability, operating by subtracting the political and symbolic inscription of the other enemy, thereby normalising structural inequalities.

Keywords: Enemy; Psychoanalysis; Politics; Group; Narcissism.

¹ Psicanalista, bolsista de produtividade do CNPq e professora na Universidade Federal de Minas Gerais, onde coordena o Núcleo @PSILACS (Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo) e a Coleção de livros *Decolonização e Psicanálise*, com a Editora n-1. E-mail: andreamcguerra@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5327-0694>.

O mal e o comum

Diante do quadro global atual de conflitos civis, como a guerra da Rússia contra a Ucrânia, o ataque genocida de Israel a Gaza, o sequestro e a intervenção políticos na Venezuela pelos EUA, somos afetados pela certeza de que o inimigo é apenas um mote para o avanço do neocolonialismo, do tecnofeudalismo e do capitalismo neoliberal destrutivo hoje desnudados. Entretanto, a figura do inimigo justifica ideologicamente tragédias. Como assentimos com elas?

Com dados mantidos em sigilo pela Rússia, estima-se que cerca de um milhão de mortos e deslocados seja o efeito da guerra na Ucrânia. O ataque a Gaza e à Cisjordânia provocou mais de 70.000 mortes, principalmente de mulheres e crianças. Segundo as Nações Unidas (ONU), nove em cada dez dos 2,1 milhões de habitantes de Gaza fugiram de suas casas durante a guerra².

A Primavera Árabe, desde a segunda década deste século, deixou mais de 500.000 mortes e gerou um êxodo de mais de 12 milhões de deslocados e refugiados no Oriente. No movimento de descolonização das últimas décadas do século XX, pelo menos 20 países da África enfrentaram, ao menos uma vez, uma guerra civil em seu território. Nas Américas, conflitos políticos decorrentes de regimes ditatoriais, conflitos armados internos, como o colombiano, marcado pela atuação das FARC, e confrontos cotidianos, como o genocídio contra a população jovem negra e pobre brasileira, também produzem cifras dramáticas, atribuídas à ação do Estado, de grupos armados, de milícias e do tráfico organizado, nessa nova configuração da construção do inimigo (Guerra, 2022).

Encarnando o pior, o perigo e o inimigo, a narrativa binária presente nessa série, que se prolonga conforme o continente em que situemos o problema, mostra um ponto comum. Dentro da diversidade geopolítica que marca o globo, a base do laço social não tem sido mais a honra, a amizade ou a confiança, mas a invenção discursiva e ideológica do inimigo, o que proponho como narcisismo das grandes indiferenças.

É a guerra uma continuidade da política?

Na obra *Da Guerra* (1984), o prussiano Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz (1780-1831), em seu clássico tratado, acentuou o olhar sobre sua estrutura como parte, e não como ruptura, da política. Para ele, a lógica da guerra pertence à política e esta orienta a condução da guerra em suas manifestações específicas.

Não devo começar apresentando uma definição pedante e literária de guerra, mas sim ir direto ao cerne da questão, ao duelo. A guerra nada mais é do que um duelo em grande escala. Inúmeros duelos fazem uma guerra, mas pode ser formada uma imagem dela como um todo, imaginando-se um par de lutadores. Cada um deles tenta, através da força física, obrigar o outro a fazer a sua vontade. O seu propósito imediato é *derrubar* o seu oponente de modo a torná-lo

² Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cz08zp1y8plo>.

incapaz de oferecer qualquer outra resistência. *A guerra é, portanto, um ato de força para obrigar o nosso inimigo a fazer a nossa vontade.* (Clausewitz, 1984 [1832], p. 75)

A fórmula da guerra seria a seguinte: “a guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizada com outros meios” (Clausewitz, 1984 [1832], p. 91), ou ainda, “com o acréscimo de outros meios” (p. 717). Tal definição permite entender que a guerra pode ser comparada ao comércio e inserida nas relações sociais, já que “é mais precisamente parte da existência social do homem [...] um conflito de grandes interesses, que é resolvido através do derramamento de sangue — que é a única maneira pela qual ela difere de outros conflitos” (Clausewitz, 1984 [1832], p. 165).

Mais do que comparar a guerra à arte, Clausewitz propõe, com maior precisão, compará-la ao comércio, que é também um conflito de interesses e atividades humanas. Ele a considera mais próxima ainda da política, que pode, por sua vez, ser considerada um tipo de comércio em uma escala maior. De modo correlato, “a guerra por si só não interrompe as relações políticas nem transforma-as em algo totalmente diferente” (Clausewitz, 1984 [1832], p. 717). A decisão pelas armas é, para as operações maiores e menores, o que é o pagamento em espécie para o comércio.

A trindade de elementos da guerra real — distinta da guerra absoluta — seria composta por: 1) violência original, hostilidade e animosidade; 2) jogo de probabilidades e acaso, que move a alma criativa do comandante; 3) subordinação da guerra à política e aos objetivos políticos, como matéria de decisão exclusiva do governo de um Estado.

A política está presente em todo o raciocínio de Clausewitz referente à guerra no que se refere à destruição, à submissão e ao desarmamento do inimigo, à conquista de territórios e à definição de objetivos limitados. Também se manifesta na inteligência personificada da direção de um Estado, ou seja, de seu governo, bem como na própria política da instituição estatal, à qual serve a manifestação do fenômeno guerreiro. A guerra mescla, entre outras tendências, paixão, hostilidade e animosidade na luta pela conquista.

Ou é a política uma continuação da guerra?

A célebre proposição de Clausewitz, segundo a qual a guerra é a continuação da política por outros meios, sofreu, na obra de Michel Foucault, uma inversão. Com isso, o filósofo reposicionou o problema do poder a partir de sua analítica do conflito. Em vez de conceber a guerra como um instrumento excepcional mobilizado pela política, Foucault propõe precisamente o inverso: a política funcionaria como a continuação da guerra por outros meios, inscrevendo relações de força, dominação e enfrentamento no tecido aparentemente pacificado das instituições sociais.

No curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no Collège de France entre 1975 e 1976, Foucault propõe compreender a constituição do poder, não a partir de um fundamento legítimo, mas de uma guerra permanente, de uma batalha contínua que não cessa com os tratados nem com as instituições, sendo reacendida de tempos em

tempos (Foucault, 1999). Nesse sentido, a paz civil não seria a superação do estado de guerra, apenas sua metamorfose através da sedimentação de conflitos anteriores. “A política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra” (Foucault, 1999, p. 58). O poder seria a guerra continuada por outros meios, como a disciplina, a normalização, a vigilância e a hierarquia.

Como esses meios são internalizados? Como se tornam ferramentas inconscientes de dominação? O inimigo, nesse dispositivo discursivo, não é um dado externo à ordem política — é uma função que essa ordem incessantemente produz e reatualiza para garantir sua própria inteligibilidade. A soberania não pode prescindir do inimigo. Ela o fabrica como condição de sua própria legitimidade. Esse processo será posteriormente decantado no conceito de necropolítica, formulado pelo camaronês Achille Mbembe (2018b).

Essa economia da inimizade encontra seu prolongamento na análise do racismo de Estado, que Foucault aborda como o mecanismo pelo qual o biopoder — poder sobre a vida — articula-se com o direito de matar: “o racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (Foucault, 1999, p. 306). O racismo, entendido aqui não em sentido estritamente étnico, mas como tecnologia de cisão biopolítica, opera precisamente pela produção de uma figura do inimigo que deve ser eliminada para que a vida do corpo social seja assegurada. Trata-se de uma lógica que Foucault (1999) sintetiza nos seguintes termos: para que eu viva, o outro deve morrer. E esse “outro” é sempre construído como ameaça.

O ensaio de Mbembe (2018b) sobre a necropolítica desdobra essa estratégia, mostrando como o permanente estado de exceção constitui a expressão máxima da soberania do Estado moderno, que reside no poder de ditar quem pode viver e quem deve morrer.

Nessa lógica, o inimigo emerge não como um oponente militar ou político tradicional, mas como um outro desumanizado. Ela atinge sua expressão máxima nas colônias e encontra no racismo sua condição de aceitabilidade. O inimigo torna-se um alvo absoluto a ser aniquilado em prol da segurança e da sobrevivência do próprio Estado e dos grupos dominantes. Ele encarna uma espécie de posição de morto-vivo, podendo ser descartado, assim, sem peso moral para a sociedade hegemônica.

Importa sublinhar que não se trata de um sujeito que deliberadamente constrói o inimigo como estratégia consciente. Ao contrário, o caráter anônimo e disperso das relações de poder imprime uma estrutura inerente à linguagem, dado que “as relações de poder não estão em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas lhes são imanentes” (Foucault, 2019 [1976], p. 103).

É precisamente nesse ponto que a análise foucaultiana se abre para um diálogo com a psicanálise lacaniana: se a produção do inimigo é estrutural e não intencional, pergunta-se em que registro inconsciente — ou, em termos lacanianos, imaginário, simbólico ou real — essa produção opera, e que função ela exerce na economia do sujeito e do laço social. Antes de avançar com a psicanálise, cabe destrinchar a nova estratégia dessa lógica.

O inimigo: do duelo à caça

Antes de entrar na psicanálise, retomo a terceira etapa do neoliberalismo, na qual o humano se tornou eliminável, supérfluo ao próprio avanço econômico, reduzido a homem-coisa, homem-máquina (Mbembe, 2018a). Nesse quadro, vemos geopoliticamente o deslocamento da figura do inimigo se atualizar na passagem do paradigma do duelo ao da caça.

O duelo, que estrutura a guerra real em Clausewitz, foi transformado em caça ao homem internacional como doutrina de Estado, segundo Chamayou (2015), com especialistas, planos e armas.

Em uma década constituiu-se uma forma não convencional de violência de Estado que combina as características díspares da guerra e da operação de polícia, sem realmente corresponder nem a uma nem a outra, e que encontra sua unidade conceitual e prática na noção de caça ao homem militarizada. (Chamayou, 2015, p. 41)

Não se trata de dominar e dobrar o inimigo à própria vontade, mas de executá-lo. Identificação, rastreamento, localização e captura ou eliminação física sumária dos indivíduos suspeitos constituem sua nova estratégia. Uma espécie de caça ao homem preventiva, como batizou um conselheiro do Pentágono, com base na qual foi elaborado um relatório com seus princípios teóricos. Essa estratégia engloba “tanatotáticas”, táticas que fazem morrer de maneira asséptica, calculada por algoritmos e empreendida por drones, transformando o inimigo em alvo e reduzindo a experiência humana com a alteridade (Guerra, 2022).

Nesse plano, estamos longe da discussão filosófica contemporânea que pensa o trabalho político do conflito agônico como constitutivo necessário da noção de adversário para composição do oponente legítimo no plano político do pluralismo agonístico (Mouffe, 2005), elaborado a partir da proposta seminal de 1932 de Schmitt (2008). No novo enquadre, estamos, ao contrário, diante do inimigo que deve ser eliminado. O outro, reduzido a um alvo, é recomposto numa relação simbólica articulada pelo desvelamento do gozo sádico do Outro caçador, assim como reduzido à dimensão real do corpo e atravessado pela perspectiva que o imaginariza conforme o valor fálico que lhe é atribuído, numa lógica, para dizer o mínimo, inédita.

A guerra deixa de ser pensada como duelo clausewitziano ou como adversidade política na cena do debate público. “O paradigma não é o de dois lutadores que se enfrentariam, mas de um caçador que avança e uma presa que foge ou se esconde” (Chamayou, 2015, p. 43). Não há confronto, mas fuga para a sobrevivência. A relação de hostilidade se converte em uma competição entre os que se escondem e os que procuram. O filme *Bacurau* é uma das mais contundentes representações dessa lógica na ficção nacional. “É nessa pretensão de cálculo preditivo que se baseia a política de eliminação profilática que tem nos drones caçadores-matadores seus instrumentos privilegiados” (Chamayou, 2015, p. 44).

Se a tática é a observação vigilante, o cálculo algoritmo e o clique asséptico que conduz o drone a uma espécie de assassinato higiênico e virtual, a estratégia é a da

caça (Guerra, 2022). Não se trata de punição ou conquista, mas de prevenção da sociedade contra o risco. Não se trata de ocupar territórios com interesses econômicos escusos, mas de manter a guerra em si mesma como valor econômico. Não se trata apenas de vencer, mas de melhor performar e encenar midiaticamente. “A guerra toma a forma de vastas campanhas de execuções extrajudiciais” (Chamayou, 2015, p. 45).

Perde-se a reciprocidade; ganha-se em unilateralidade. De um lado, alvos; de outro, homens reduzidos a *automatons*. No plano do alvo, “as novas tecnologias de destruição”, nos lembra Mbembe (2018b), “estão menos preocupadas com a inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo massacre” (p. 59) — no Brasil, poderíamos dizer, nas chacinas. A guerra não se passa entre dois estados soberanos, mas entre os que possuem as armas e a tecnologia e os que não as possuem, incluída aqui a sociedade civil como parte da manobra.

Não se trata de uma dessimetria, mas de uma desigualdade de poder. As máquinas de guerra se tornam mecanismos predadores altamente organizados. E os corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos. Sua morfologia doravante os inscreve no registro de uma generalidade indiferenciada: simples relíquia de uma dor exaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas no estupor (Mbembe, 2018b).

Todo resquício de reciprocidade na relação entre combatentes é eliminado, a tal ponto que sequer se pode mais falar na existência de um combate. A reciprocidade, ainda que formal e ocultadora de uma assimetria material da relação intersubjetiva, é substituída pela unilateralidade plena. O conflito dá lugar ao abate. Podemos pensar que essa lógica está nas trincheiras da vizinhança das periferias urbanas, na Faixa de Gaza ou nos países com conflito armado. Essa constatação da lógica necropolítica é o aspecto central da investigação da analítica do drone: a análise dessa eliminação absolutamente radicalizada de qualquer relação de reciprocidade.

Quando o dispositivo de telecomando torna-se máquina de guerra, o inimigo é que é tratado como material perigoso. Eliminam-no de longe, observando-o morrer na tela a partir de um casulo aconchegante de uma *safer-zone* (zona segura) climatizada. A guerra assimétrica se radicaliza para se tornar unilateral. Pois é claro que ainda se morre, mas só de um lado. (Chamayou, 2015, p. 24)

Como podemos sancionar e participar desse modo de laço?

O ideal e o ódio na matriz grupal freudiana

Poderíamos supor que o ódio como matriz no laço social se desfaria nos arranjos grupais. “Os laços libidinais são o que caracteriza um grupo”, afirma Freud (1976 [1921], p. 128). A sexualidade e a agressividade precisam de barreiras, e apenas o amor aos objetos atuaria como fator civilizatório, transformando o egoísmo em altruísmo. “Nos grupos, o amor a si mesmo, narcisista está sujeito a limitações que não atuam fora deles” (Freud, 1976 [1921], p. 130).

Contudo, o testemunho de nosso século, de modo peculiar a cada geopolítica, traz, ao contrário, violência crescente e mortalidade de vulneráveis concentrada nas classes pobres, atentados contra a mulher e contra a diferença subalternizada, raça e etnia como justificativas de investidas militares de fundo econômico, ondas de instabilidade política, acúmulo bilionário de capital extrativista e predatório, pouca solidariedade. Sem dúvida, vivenciamos, por outro lado, os conflitos com mais denúncias, com lutas mais articuladas por sua superação e através da criação de processos regulatórios mais complexificados para seu enfrentamento.

Ainda assim, a questão dos agrupamentos e seus conflitos na dimensão política e econômica, vivida também inconscientemente, não é simples. Em razão da ambivalência, há sedimentos de aversão e de hostilidade em qualquer laço erótico, disfarçados apenas pelo recalque. Esses sedimentos se imiscuem nos grupos e se acentuam quanto maior é a proximidade na diferença entre os dois lados em relação. E “a mesma coisa acontece quando os homens se reúnem em unidades cada vez maiores” (Freud, 1976 [1921], p. 128). Trata-se do narcisismo das pequenas diferenças.

Se, dentro do grupo, a intolerância se desvanece, isso ocorre porque os indivíduos se identificam entre si, justamente por projetar a hostilidade para fora. Assim, quanto mais próximos e semelhantes forem dois grupos distintos, maior será o sentimento de rivalidade entre eles. Ambivalência e narcisismo, sexualidade e agressividade são, portanto, elementos que enfraquecem o laço libidinal e encontram em grupos regidos pela identificação uma estabilidade e um escudo.

Quando um grupo se forma, a totalidade dessa intolerância se desvanece, temporária ou permanentemente dentro do grupo. [...] O amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos. [...] Mas é inequívoco que, com relação a tudo isso, os homens dão provas de uma presteza a odiar, de uma agressividade cuja fonte é desconhecida, e à qual se fica tentado a atribuir um caráter elementar. (Freud, 1976 [1921], p. 129)

Como compreender esse fenômeno? Poderíamos responder com a própria noção freudiana do narcisismo das pequenas diferenças: projetamos o ódio contra o mais próximo e semelhante para nos amarmos entre aqueles assim constituídos como supostamente iguais. E quando, porém, o ódio se torna a força motriz do próprio enlace grupal? E quando é o narcisismo das grandes indiferenças que se encontra na base de nossos laços?

Nossa primeira hipótese, de que também existem agrupamentos pelo ódio, se desdobra como avesso do grupo primário freudiano:

O líder ou a ideia dominante poderiam ser negativos: o ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva. Surgiria, então, a questão de saber se o líder é realmente indispensável à essência de um grupo, e outras ainda, além dessa. (Freud, 1976 [1921], p. 127)

Freud, em *O mal-estar na civilização* (1976 [1930]), lembra que são precisamente as comunidades vizinhas, aquelas que compartilham língua, território ou história, que tendem a nutrir entre si as hostilidades mais intensas e irredutíveis. Essa observação o levou a cunhar a expressão narcisismo das pequenas diferenças (Freud, 1976 [1918]), a fim de situar o fenômeno pelo qual pequenas distinções entre grupos culturalmente próximos são amplificadas, investidas libidinalmente e transformadas em motivo de desprezo ou ódio (Freud, 1976 [1930]).

O mecanismo subjacente é de ordem narcísica: o grupo precisa afirmar sua singularidade e superioridade frente àquele que mais se assemelha a ele, pois é justamente a semelhança, e não a diferença radical, que ameaça a consistência identitária. O inimigo, nessa perspectiva, não é o absolutamente estranho, mas o inquietantemente familiar: o Unheimlich freudiano (Guerra, 2024).

Esse *insight* freudiano encontra elaboração estrutural na teoria lacaniana do Outro. Para Lacan, o Outro — grafado com maiúscula para distingui-lo do semelhante especular — designa o lugar da linguagem, do código que precede o sujeito e o constitui. “O Outro é o lugar onde se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder se presentificar do sujeito” (Lacan, 1998 [1964], p. 193).

O sujeito não se constitui a si mesmo, ele é constituído pelo Outro, como efeito de uma ordem simbólica que o atravessa. O Outro é, contudo, estruturalmente incompleto. É sempre, em alguma medida, opaco, inconsistente. Lacan o designou pela notação A barrado ($\bar{A}$), o Outro que não possui o significante de sua própria completude (Lacan, 1998 [1960]). É dessa incompletude constitutiva do Outro que emerge, para o sujeito, uma angústia irredutível: se o Outro não é completo, se ele não possui a resposta última sobre o sentido e o valor do próprio sujeito, então está permanentemente exposto à falta, ao não saber sobre seu próprio ser, ao seu duplo, íntimo familiar e, ao mesmo tempo, estranho.

É precisamente nesse ponto que a figura do inimigo adquire sua função psíquica e política mais precisa: ela serve para preencher, imaginariamente, a incompletude real do Outro simbólico (Guerra, 2024). O inimigo se torna, então, o nome dado àquele a quem se atribui a responsabilidade pela inconsistência da ordem social. Ele é o que impede o Outro de ser completo, o que rouba o gozo da comunidade, o que introduz a desordem no que deveria ser harmônico.

O ódio aporta na matriz do laço libidinal grupal para operar como negativo na função classicamente atribuída ao líder como ideal regulatório do grupo primário freudiano pela via da identificação.

Diante do vazio do ser, que se interpõe como real, abre-se a dimensão pulsional mortífera. Quando o ódio se torna seu elemento articulador — e não a identificação e o amor ao líder —, duas operações psíquicas são necessárias. Em primeiro lugar, essa cota destrutiva deve dirigir-se para fora do eu do sujeito, mobilizada pelo supereu. Em segundo lugar, ela precisa agregar outros eus, dispersivamente a partir do tratamento desse real. Daí, em cada plano vazio de ideais, o gozo mortífero se instala como afeto mortífero que, dirigido contra um elemento externo, pode mobilizar pulsionalmente um afeto interno.

Regidos pelo gozo, os eus são adestrados pelo discurso vigente contra esse objeto externo. O que passa a articular pulsionalmente o grupo é o objeto a ser destruído. Ele pode variar e mesmo ser substituído, pode ser material ou imaterial. Mobiliza-se o gozo do corpo disjunto da linguagem contra esse objeto externo, moldando internamente o laço de modo autoerótico, ou seja, mantendo-se juntos os eus, porém isolados em seu meio de satisfação destrutiva. Essa seria a estrutura de funcionamento dos grupos regidos pelo ódio.

Temos, assim, o narcisismo das pequenas diferenças como localização fora de um gozo estranho que não reconhece como seu, complementarmente à identificação egóica a partir do amor ao líder, como ideal interno ao grupo. Numa outra linha, temos a eleição de um objeto a ser destruído, cujo vazio é ocupado pela pulsão mortífera que se dirige contra ele. O narcisismo das grandes indiferenças, por sua vez, implica um terceiro modo de ocupação pulsional desse centro vazio: nem o amor ao líder idealizado, nem o ódio ao objeto externo, mas um vértice que desmobiliza, pela indiferença, a dimensão pulsional. Para destrinchar sua estrutura, retomemos a proposta freudiana do narcisismo das pequenas diferenças.

O narcisismo das pequenas diferenças

De saída, é importante lembrar que a figura do inimigo não preexiste ao Outro que a nomeia como tal. Ela é fruto de uma lógica de funcionamento inconsciente, capturada como dispositivo de poder, útil ao regime econômico. A articulação com o narcisismo das pequenas diferenças permite precisar um ponto que permaneceu apenas implícito até aqui: o inimigo não é, em geral, fabricado a partir do absolutamente alheio. Ele é fabricado, preferencialmente, a partir do quase-igual, daquele cuja proximidade é suficientemente ameaçadora para exigir um trabalho constante de diferenciação.

Freud (1976 [1930]) observa que a hostilidade entre grupos vizinhos em sua cultura — portugueses e espanhóis, norte-alemães e sul-alemães, ingleses e escoceses — costuma ser proporcionalmente mais intensa do que entre grupos distantes, precisamente porque a semelhança, ali, é difícil de negar. Do ponto de vista da economia libidinal do grupo, o inimigo próximo é mais perturbador do que o inimigo distante: ele ameaça a fronteira identitária não por sua estranheza, mas por sua familiaridade. É contra essa ameaça de dissolução que o narcisismo das pequenas diferenças se mobiliza — amplificando, dramatizando e investindo libidinalmente as diferenças disponíveis até que elas adquiram a consistência de uma alteridade absoluta.

Do ponto de vista lacaniano, esse mecanismo é legível a partir da distinção entre o Outro simbólico (A) e o outro imaginário (a). O semelhante — o vizinho, o próximo — é, originalmente, aquele com quem o sujeito estabelece uma relação de rivalidade especular: ele é o outro imaginário, o duplo que, ao mesmo tempo em que oferece ao eu sua imagem de completude, ameaça usurpá-la. Lacan (1998 [1949]) descreve esse campo como estruturalmente agressivo: a relação dual com o semelhante é sempre marcada pela tensão entre identificação e rivalidade, entre o desejo de ser o outro e o

desejo de eliminá-lo. O narcisismo das pequenas diferenças é, nessa leitura, a expressão política dessa tensão especular: a diferença mínima é amplificada para transformar o outro imaginário — perturbadoramente semelhante — num inimigo que, simbolicamente, pode ser odiado sem ambivalência.

Obviamente, essa disposição defensiva inconsciente participa de um regime de poder mais amplo que sustenta ideologicamente a distribuição econômica desigual e a competitividade entre economias globais. Na análise orientada pelos três registros da realidade psíquica, a função do inimigo não se esgota no registro imaginário. Ela opera igualmente no registro simbólico, pela nomeação que o Outro coletivo endereça ao sujeito que ocupa a posição de inimigo. Lacan (1998 [1964]) mostra que o sujeito é constituído pela alienação no Outro, representando-se nos significantes que o Outro lhe oferece, e pelos quais ele acede à existência simbólica.

Quando alguém é nomeado como inimigo, assim constituído pelo Outro — como terrorista, como subversivo, como degenerado —, essa nomeação não é meramente descritiva, mas constitutiva. Ela interpela o sujeito a ocupar aquela posição, a reconhecer-se naquele significante, a ser o que o Outro diz que ele é. A resistência a essa interpelação, isto é, a recusa em ocupar o lugar de inimigo que o Outro designa, é, ela própria, uma operação subjetiva que exige recursos simbólicos nem sempre disponíveis. Dessa maneira, o regime hegemônico encontra meios de imiscuir-se e de se impor, com maior ou menor dose de violência, inclusive letal.

O registro real comparece como aquilo que essa operação visa conjurar: o real da semelhança irredutível, da proximidade que não se deixa abolir, do gozo do Outro que ameaça contaminar o próprio gozo do grupo. A produção do inimigo, em última análise, é uma defesa contra esse real, vivido estruturalmente de modo singular em cada sujeito, conforme sua presença se inscreva interseccionalmente no tecido social. É também estratégia discursiva de anteparo ao real pela via do estabelecimento de semblantes, numa tentativa de estabilizar, por via imaginária e simbólica, aquilo que o real ameaça incessantemente desestabilizar.

Operações inconscientes na lógica grupal

Três operações inconscientes concorrem mais diretamente para conferir estabilidade à lógica grupal: a identificação, a projeção e a segregação.

1. Identificação:

A identificação, como incorporação de um traço do objeto, é tanto mais positiva entre pares quanto negativa em relação ao elemento externo no qual o grupo projeta tudo aquilo que ameaça a coesão de sua identidade. É pela negatividade compartilhada em relação a ele que os membros do grupo se reconhecem como iguais.

Cabe lembrar, com Lacan, que o sujeito não se identifica diretamente com o semelhante: ele se identifica com o significante constituído a partir da falta do Outro, que se lhe oferece como representação de si mesmo. Trata-se do que Lacan (2003 [1961-1962]) denominou traço unário (*einziger Zug*) — o traço mínimo e singular pelo

qual o sujeito se reconhece como pertencente a uma série. A identificação simbólica é, portanto, uma operação mediada pela linguagem, pelo discurso do Outro: pertencer a um grupo é ocupar um lugar numa cadeia significativa que o coletivo ou o discurso, como Outro, sustenta.

Assim, o inimigo não é simplesmente aquele que o grupo odeia por razões contingentes; é aquele que o discurso designa como incompatível com a cadeia identificatória do grupo, como portador de um significante que não pode ser integrado sem ameaçar a consistência da identidade coletiva.

2. Projeção:

A projeção opera sobre o gozo: aquilo que é projetado não é primariamente uma representação, mas um afeto, uma satisfação pulsional que o sujeito não pode reconhecer como sua e que, por isso, atribui ao outro como causa. Freud discute mais longamente essa lógica defensiva a partir de uma operação de não escrita inconsciente da vivência, de uma rejeição da realidade nos casos de psicose. Diz Freud: “o que foi abolido internamente retorna desde fora” (1976 [1911], p. 78). O perseguidor seria sempre aquele que goza de uma forma que o sujeito deseja e recusa simultaneamente.

Lacan (2004 [1962-1963]) introduz a dimensão da fantasia para explicar a complexidade aí em jogo. Na fórmula lacaniana ($\$ \diamond a$), a fantasia é a tela que o sujeito interpõe entre si e o real do gozo. Ela regula a relação do sujeito com a satisfação pulsional. A fantasia do inimigo é, nessa perspectiva, uma fantasia de gozo roubado: o inimigo é aquele que possui, usurpa ou contamina o gozo que deveria pertencer ao grupo. Ele come a nossa comida, ocupa nossas casas, corrompe nossa cultura, perverte nossa juventude, rouba nossos empregos.

Todas essas formulações, que se repetem com notável constância nos discursos de inimizade ao longo da história, são variações sobre o mesmo tema fantasmático: o inimigo goza às nossas custas, e é esse gozo usurpado que explica tudo o que nos falta. O inimigo é aquele que tem acesso a um gozo suplementar — um gozo excessivo, obsceno, que transgride as normas que regulam o gozo do grupo dominante (Žižek, 2008 [1993]).

O antissemitismo, o racismo, a xenofobia são, nessa leitura, fantasias de gozo roubado que funcionam como resposta ao mal-estar estrutural do sujeito na civilização: se nos falta algo — felicidade, prosperidade, coesão social, pureza cultural —, é porque o inimigo nos roubou. Essa fantasia tem a vantagem libidinal de transformar a falta estrutural do sujeito — a castração simbólica, em termos lacanianos — numa privação contingente, imputável a um agente externo identificável. Se o inimigo fosse eliminado, o gozo seria restaurado. A plenitude da felicidade seria, enfim, alcançável.

Aqui o narcisismo das pequenas diferenças cumpre uma função fantasmática precisa, a serviço dos sistemas dominantes para eliminação entre próximos, tendo sido utilizada desde a base econômica escravagista do sistema colonial. É porque o inimigo é próximo, porque partilha a mesma língua, o mesmo território, o mesmo mercado, que seu gozo pode ser imaginado como competidor, como diretamente subtrativo do gozo do grupo. O inimigo distante, exótico, radicalmente outro, não ameaça o gozo do grupo da mesma forma: ele não compete pelos mesmos objetos, não frequenta os mesmos

espaços, não aspira às mesmas posições. Ainda assim, ele pode até mesmo ser aniquilado sem nos afetar?

3. Segregação:

A terceira dimensão é a segregação, que, segundo Lacan, está na origem de toda forma de fraternidade. Em seu texto *Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da escola*, lançou uma advertência que permanece atual: “nosso futuro de mercados comuns encontrará seu contrapeso na expansão cada vez mais dura dos processos de segregação” (Lacan, 2003 [1967], p. 265). O autor se deu conta de que a universalização das trocas capitalistas, longe de dissolver as fronteiras identitárias, produziria novas formas de segregação como efeito colateral necessário, formas tanto mais violentas quanto mais o discurso oficial proclamasse a igualdade e a integração.

Se o narcisismo das pequenas diferenças, tal como Freud o descreveu, funcionou historicamente como o motor libidinal da produção do inimigo a partir da proximidade e da semelhança, algo mudou na história. A experiência da globalização e da atual fase do capitalismo neoliberal e informacional, vivida de modo geopoliticamente situado, produz uma figura radicalmente distinta e, em certos aspectos, mais inquietante, que proponho denominar narcisismo das grandes indiferenças. Trata-se não da amplificação afetiva da diferença mínima, mas da produção de uma indiferença massiva e estrutural em relação à existência, ao sofrimento e à morte de sujeitos previamente despojados de sua posição no campo da linguagem pelo Outro. Refiro-me aos sujeitos que o sistema capitalista tornou simplesmente desnecessários, elimináveis (Mbembe, 2018a).

O narcisismo das grandes indiferenças

O narcisismo das pequenas diferenças pressupõe um inimigo que é próximo, percebido como competidor, investido libidinalmente pelo ódio precisamente porque ameaça dissolver a fronteira identitária do grupo. O grupo trabalha para produzir e manter a diferença que o separa daquele que odeia. Esse trabalho é caro, libidinal e institucional. O inimigo produzido pelo narcisismo das pequenas diferenças é um inimigo presente no discurso, nas fantasias, nos afetos do grupo. Ele é odiado, temido, perseguido: ele ocupa um lugar no campo discursivo, reconhecido, ainda que seja o lugar da exclusão.

O narcisismo das grandes indiferenças opera por uma lógica radicalmente diferente. Ele não produz o inimigo pela amplificação da diferença: produz o sujeito supérfluo pela evacuação extrativista na linguagem. O sujeito tornado supérfluo pelo discurso capitalista não é odiado, é simplesmente não percebido. Não se trata de uma exclusão que o inclui, como no bando agambeniano, nem de uma morte que é governada, como na necropolítica de Mbembe.

Trata-se de uma operação mais radical e, em certa medida, mais difícil de nomear: a inexistência simbólica, condição do sujeito que não encontra representação no discurso social porque o discurso capitalista só representa aqueles que participam

do circuito da troca, do qual foi extirpado antes mesmo de ter podido nele ingressar. No Brasil, a experiência dos “Invisíveis da Silva”, título de reportagem premiada durante a pandemia de covid-19, foi seu maior testemunho. Segundo dados do *site* do Senado brasileiro, estima-se que, entre 2020 e 2021, cerca de 3 milhões de pessoas não possuíam nenhum tipo de registro civil no Brasil, o que as impedia de ter acesso a recursos básicos, como o auxílio emergencial criado no período. O que o narcisismo das grandes indiferenças produz, portanto, é uma versão radicalmente mais invisível da exclusão: o sujeito que não provoca nem escândalo nem debate, porque seu apagamento é tão completo que a própria questão de seu reconhecimento não chega a se formar no debate do espaço público.

Do ponto de vista lacaniano, o narcisismo das grandes indiferenças corresponderia a uma operação específica sobre o Outro da linguagem e sobre o gozo do corpo. Não diz respeito à forclusão que retorna no real como ameaça persecutória, mas a uma espécie de apagamento silencioso da possibilidade de presença na linguagem, da possibilidade de significação que representaria o sujeito no campo do Outro de modo coletivo. Extrai-se dessa ausência uma detenção pulsional, um sentimento de estranheza que traduz o gozo do corpo que resta sem investimento objetual. Será sobre esse apagamento que o modo hegemônico de construção coletiva de sentidos partilhados, constituídos a partir dos significantes mestres disponíveis na cultura, sancionará a invisibilidade como estratégia inconsciente de (não) pertencimento.

Em outra ocasião, nomeei de cripta essa experiência defensiva da linguagem sobre o gozo. Trata-se de uma intensidade pulsional sem enquadre na linguagem, cujo elemento interpretante se encontra perdido em decorrência de processos históricos traumáticos que impediram sua configuração. A intensidade pulsional da experiência da percepção encontra-se, assim, detida como gozo do corpo, “onde o vazio do objeto permitiria sua conexão interpretante” (Guerra, 2023, p. 109). Assim é que o sujeito desnecessário ao capitalismo não retorna como perseguidor, ele simplesmente não retorna. Ele não chega a ocupar o lugar de sujeito no campo discursivo do Outro porque o discurso capitalista jamais lhe endereçou o reconhecimento mínimo que instituiria sua posição de sujeito.

Há, nessa operação, uma dimensão ideológica precisa. O discurso capitalista contemporâneo produz uma narrativa de responsabilidade individual que transforma a desnecessidade estrutural do sistema em fracasso pessoal: o sujeito de quem o mercado não precisa é aquele que não se qualificou, não empreendeu, não se adaptou. Sua exclusão não seria uma violência que o discurso deveria reconhecer como tal, seria uma consequência natural de sua própria insuficiência.

Essa narrativa cumpre uma função ideológica fundamental: ela desresponsabiliza a estrutura ao mesmo tempo em que individualiza o sofrimento, impedindo que a exclusão seja percebida como efeito de um sistema e favorecendo sua redução ao resultado de uma falha subjetiva. O narcisismo das grandes indiferenças encontra, nessa narrativa, sua legitimação discursiva: não é preciso odiar o supérfluo, basta não vê-lo, ou, ao vê-lo, explicá-lo pela sua própria inadequação.

Importa sublinhar que o narcisismo das grandes indiferenças não é simplesmente a ausência de afeto — uma frieza neutra que se limitaria a ignorar o Outro. Ele tem sua própria estrutura libidinal, sua própria economia de gozo. A indiferença, no sentido em que a estamos formulando, diz respeito à ausência de inscrição da percepção que detém a pulsão no desvio do olhar, no silenciamento da inquietação, na desconexão em relação ao investimento no objeto de interesse. Trata-se, enfim, de um trabalho inconsciente orientado pela desconexão simbólica e pelo congelamento pulsional.

É nesse ponto que ela se articula com o narcisismo: a indiferença em relação ao supérfluo é proporcional à ameaça que sua percepção representaria para a economia narcísica do sujeito que a pratica. Ver o corpo desnecessário ao capitalismo é arriscar reconhecer nele uma possibilidade de si mesmo. Implica deparar-se com o real da precariedade que o discurso capitalista promete ter abolido, mas que, na verdade, apenas redistribuiu. Como propõe Fanon (2005), ao desumanizar o outro dominado, é o próprio sujeito dominante que institui a não humanidade como condição universal de todo ser falante. A grande indiferença é, portanto, uma defesa com implicação narcísica: ela protege o sujeito do reconhecimento da própria vulnerabilidade estrutural ao preço de tornar invisível a vulnerabilidade do Outro.

No plano do laço social, ela produz o que se poderia chamar de segregação sem inimigo declarado: uma forma de exclusão que não precisa nomear nem demonizar sua vítima, porque opera pela simples subtração de sua inscrição simbólica. A violência que resulta dessa operação — a morte por falta de acesso à saúde, a invisibilidade das populações periféricas, o extermínio silencioso por encarceramento em massa, por fome, por exposição à violência policial — não é vivida pelo grupo dominante como violência que ele pratica, mas como fato natural, como destino estatístico, como efeito impessoal de forças que ninguém controla. A grande indiferença tem, nesse sentido, a estrutura da ideologia no sentido althusseriano: ela funciona melhor quando não é percebida como tal, quando se apresenta como a simples descrição de uma realidade que existiria independentemente do discurso que a produz.

Conclusão

Ao excesso de visibilidade do narcisismo das pequenas diferenças contrapõe-se o excesso de invisibilidade do narcisismo das grandes indiferenças. O sujeito tornado supérfluo não aparece no discurso como ameaça, pois simplesmente não aparece. Sua exclusão não é afetivamente investida, mas bloqueada.

O efeito desse processo é a indiferença, e é precisamente essa indiferença que a torna estruturalmente mais estável e mais difícil de contestar. O ódio pode ser interpelado, pode ser subvertido, pode suscitar denúncia, luta e resistência. A indiferença é impermeável à interpelação porque não reconhece o interpelante como sujeito de um endereçamento possível.

Do ponto de vista lacaniano, essa segunda modalidade corresponde a uma operação sobre o campo da linguagem. O supérfluo não é apenas foracluído, ele é

simplesmente não convocado, jamais interpelado como sujeito pelo discurso do Outro. Por isso, suas estratégias de comparecimento político exigirão novos recursos.

Tornar visível o que a grande indiferença apaga exige não apenas a denúncia da violência estrutural, mas também a produção de novas formas de representação simbólica. Serão necessárias novas maneiras de convocar o campo da linguagem, de endereçar o reconhecimento a sujeitos a quem ele foi sistematicamente recusado, novas maneiras de ler o real.

Trata-se, em termos lacanianos, de insistir em que o sujeito, descartado pelo capitalismo, seja reinterpretante de si mesmo. Implica recompor o quadro do mundo, realocar jogos de força e circuitos pulsionais, de arar campos de linguagem deterministas e reimaginarizar o real. Enfim, recusar que qualquer forma de apagamento seja naturalizada como destino.

Referências bibliográficas

Agamben, G. (2010). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* (H. Burigo, Trad.). Editora UFMG. (Obra original publicada em 1995)

Chamayou, G. (2015). *Teoria do drone*. Cosac Naify.

Clausewitz, C. von. (1984). *Da guerra* (L. C. N. e Silva do Valle, Trad.). (Obra original publicada em 1832).

Fanon, F. (2005). *Os condenados da terra*. Editora UFJF.

Foucault, M. (1999). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975–1976)*. Martins Fontes. (Obra original publicada em 1997)

Foucault, M. (2019). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (5. ed.). Paz & Terra. (Obra original publicada em 1976)

Freud, S. (1976). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 12, pp. 13–108). Imago. (Obra original publicada em 1911)

Freud, S. (1976). O mal-estar na civilização. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. 21, pp. 67–148). Imago. (Obra original publicada em 1930)

Freud, S. (1976). O tabu da virgindade — Contribuição à psicologia do amor III. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Strachey, Ed., Vol. 11, pp. 175–192). Imago. (Obra original publicada em 1918)

Freud, S. (1976). Psicologia de grupo e análise do eu. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, Trad., Vol. XVIII, pp. 89–179). Imago. (Obra original publicada em 1921)

Guerra, A. M. C. (2022). *Sujeito suposto suspeito: A transferência no Sul Global*. N-1 Edições.

- Guerra, A. M. C. (2023). Cripta: O inconsciente colonizado. In: A. M. C. Guerra, D. Hook, & R. G. Lima, (Orgs.), *Ubuntu: Psicanálise e herança colonial* (pp. 89–112). N-1 Edições.
- Guerra, A. M. C. (2024). Experiências de cor: Branquitude e apagamento. In: M. J. T. B. Irmã & R. Degani (Orgs.), *Uma questão de cor: Decolonialidade e psicanálise* (pp. 127–166). N-1 Edições.
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 96–103). Zahar. (Obra original publicada em 1949)
- Lacan, J. (1998). A subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 807–842). Zahar. (Obra original publicada em 1960)
- Lacan, J. (1998). *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: O seminário, livro 11* (M. D. Magno, Trad.). Zahar. (Obra original publicada em 1964)
- Lacan, J. (2003). O seminário sobre a identificação. In *Outros escritos*. Zahar. (Seminário proferido em 1961–1962)
- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola. In *Outros escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp. 248–264). Zahar. (Obra original publicada em 1967)
- Lacan, J. (2004). *A angústia: O seminário, livro 10* (V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Obra original publicada em 1962–1963)
- Mbembe, A. (2018a). *Crítica da razão negra* (M. Lança, Trad.). N-1 Edições. (Obra original publicada em 2013)
- Mbembe, A. (2018b). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (R. Santini, Trad.). N-1 Edições. (Obra original publicada em 2003)
- Mouffe, C. (2005). Por um modelo agonístico de democracia, *Revista de Sociologia e Política*, 25, 11–23.
- Schmitt, C. (2008). *O conceito do político. Teoria do Partisan*. Del Rey. (Obra original publicada em 1932)
- Žižek, S. (2008). *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia* (V. Ribeiro, Trad.). Zahar. (Obra original publicada em 1993)

DOI desta publicação: <https://orcid.org/0000-0001-5327-0694>.